

























LA  
SOMME DE SAINT THOMAS D'AQUIN

RÉSUMÉE

En Tableaux Synoptiques







LYONS, THÉODOULE

LA

# SOMME DE SAINT THOMAS D'AQUIN

RÉSUMÉE

## EN TABLEAUX SYNOPTIQUES

PAR

Le Chanoine LYONS

VICAIRE GÉNÉRAL HONORAIRE

AUMONIER DES RELIGIEUSES DU TRÈS-SAINT-SACREMENT

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ

DES SCIENCES, LETTRES ET ARTS DE NICE

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

*Stanley M. Demott O.P.  
St. Dominic's Priory,  
Denville, California*

NICE

IMPRIMERIE INDUSTRIELLE DES ATELIERS DE LA PLACE D'ARMES

—  
1901



25,893







## A SA GRANDEUR MONSEIGNEUR CHAPON

Evêque de Nice et Comte de Drap.

MONSEIGNEUR,

L'impulsion que Votre Grandeur vient d'imprimer aux études sérieuses, principalement à la science de la Religion, me fait espérer que je n'ai pas fait une œuvre inutile en résumant la Somme de saint Thomas d'Aquin en tableaux synoptiques. J'ose même croire que vous l'aurez pour agréable, et que vous daignerez l'accueillir favorablement malgré ses imperfections et sa forme peut-être peu attrayante, mais propre à faciliter son étude.

C'est pourquoi, Monseigneur, je la dépose humblement, avec confiance, entre les mains de Votre Grandeur, comme un présent que je ne crois pas indigne de vous être offert.

Votre nom si autorisé dans l'épiscopat français, imprimé au frontispice de cet abrégé, le rendra plus recommandable. Il pourra, c'est mon plus grand désir, seconder Votre Grandeur dans ses œuvres si nombreuses déjà et si fécondes, en vue de la restauration que vous poursuivez, et qui vous assure des droits sacrés à notre reconnaissance autant qu'à notre admiration.

C'est l'honneur que je sollicite et le résultat que je souhaite. L'un et l'autre seront la meilleure et la plus douce récompense que je puisse ambitionner.

Tout en osant me dire l'humble imitateur et le disciple de saint Thomas d'Aquin, je suis avec le plus profond respect,

Monseigneur,  
De Votre Grandeur,  
le Vicaire Général honoraire  
reconnaissant et dévoué,  
LYONS.

## LETTRE DE SA GRANDEUR

**ÉVÊCHÉ**

DE  
NICE

*Cesson, près St-Brieuc (Côtes-du-Nord), le 26 août 1901.*

*Cher Monsieur le Vicaire Général,*

*J'accepte avec reconnaissance la dédicace de votre résumé de la Somme de saint Thomas d'Aquin en tableaux synoptiques. Je bénis ce nouveau fruit de votre travail et de votre zèle, et je souhaite vivement que vos confrères et nos jeunes prêtres surtout, profitent du secours que vous apportez à leurs études.*

*Veillez agréer avec mes félicitations, l'assurance de mon cordial dévouement en Notre-Seigneur.*

† **HENRY**  
*Evêque de Nice.*







## PRÉFACE

---

Lacordaire a dit en parlant de la Somme : « Elle est l'étude de tous les jours de ma vie, et je n'ai qu'un regret, c'est de ne l'avoir pas connue dès l'âge où je commençai de m'initier aux lettres divines. Dieu permit que je fisse de longs détours avant de rencontrer cette pleine source où la vérité coule avec tant d'abondance, tant de grâce et de limpidité. Une fois que j'y ai eu posé mes lèvres, je n'ai pu m'en détacher un seul jour, et le reste n'est plus pour moi qu'un appendice ou un affluent où je vais, çà et là, chercher quelque rayon de lumière pour le rattacher à ce centre éclatant de la théologie. » Puis avec son style à la Tacite, il ajoute en parlant de saint Thomas d'Aquin : *Ce grand homme fait peur!* (1)

Oui, il fait peur, aux uns par sa profonde science, aux autres par son style réputé barbare et par sa méthode scolastique tant décriée. Mais cette peur est-elle fondée? Non, sans aucun doute. Elle n'est que la résultante de l'ignorance, de la faiblesse et de la plus coupable lâcheté; on ne se croit plus de force à supporter un pareil fardeau; on n'ose pas même l'aborder, et, comme un pygmée en face d'un géant, on recule crainte d'en être écrasé, avant même d'avoir touché ses pieds! Il n'est pourtant pas inabordable. Sa sainteté répand les plus doux attraites, et le soleil qui brille sur sa poitrine, comme le plus frappant symbole qui lui fut assigné par ses contemporains, vous fait assez comprendre que s'il brille ce n'est pas pour éblouir mais pour éclairer. Jacob ne craignit pas de se mesurer avec l'Ange du Seigneur; il sortit vainqueur de cette lutte, il y gagna le glorieux surnom d'Israël et la bénédiction de Dieu. Ne craignez pas de vous mesurer avec l'Ange de l'Ecole; vous donnerez raison à Lacordaire, en éprouvant ses regrets, en prenant la même résolution que lui.

Cette peur de saint Thomas, c'est-à-dire de ses écrits, est un fruit de la Réforme qui l'a poursuivi de sa haine et fait tous ses efforts pour le décrier. Elle ne parviendra jamais à détrôner ce grand homme du piédestal sur lequel l'a hissé la postérité. Il y est maintenu sur de trop solides bases, et les papes qui le vénèrent, les conciles qui l'invoquent, les ordres religieux qui le propagent, et les savants qui l'admirent et le suivent dans l'enseignement, lui font un cortège et une garde d'honneur impénétrable à tous les assauts. Sa gloire s'en est accrue. L'impiété elle-même lui a rendu hommage par un de ses coryphées, Martin Bucer, lorsqu'il jeta ce défi à la réforme : « *Tolle Thomam et Ecclesiam delebo*. Enlève Thomas et je me charge de détruire l'Eglise. » Ce cri de désespoir est inepte et hérétique. L'Eglise n'est pas fondée sur saint Thomas, elle existait avant lui, et sans lui elle serait quand même la gardienne infailible de la vérité révélée. En philosophie comme en théologie, elle n'est pas thomiste, mais apostolique. N'importe, cet aveu n'en est pas moins un des plus beaux éloges en

(1) Lettre à l'abbé Drioux, traducteur de la Somme.



l'honneur du savant Dominicain; il trahit l'estime forcée dans laquelle même les ennemis tiennent celui qui fut appelé, avec raison, *le marteau des hérétiques*.

Cependant des attaques réitérées, des imputations calomnieuses, le discrédit de la doctrine scolastique adroitement déguisé sous celui de la méthode, avaient projeté une certaine pénombre sur ce brillant soleil, jusqu'à produire une sorte d'éclipse, mais sans diminuer sa clarté intrinsèque. Ainsi l'astre du jour conserve la sienne, malgré l'opacité du corps qui le dérobe momentanément à nos regards. Il fallait un souffle puissant, néanmoins, pour dissiper les vapeurs et les nuages qui avaient fait l'ombre autour de saint Thomas; ce souffle est parti de la poitrine d'un grand Pape, et le voilà qui resplendit de nouveau, avec une auréole de plus, le titre de Patron de toutes les écoles catholiques. (Encycl. de 1879 : *Æterni Patris*.) Ainsi les cicatrices rendent les corps des martyrs plus glorieux, le temps ajoute à la majesté des chefs-d'œuvre de l'homme et la tempête fait ressortir la solidité et le brillant du granit.

Le moment est donc venu de jeter la peur dehors et d'entrer dans ce monument qu'on appelle la Somme. Les guides abondent : commentaires, traductions avec notes, abrégés de toutes sortes, lexiques et traités de la terminologie scolastique, moins barbare que celle des autres sciences. Il n'est pas nécessaire d'être un athlète; il suffit d'être animé d'une noble ardeur, et lorsqu'on aura parcouru ce monument dans tous ses détails et dans son ensemble on sera étonné d'en sortir lumineux et plus voyant.

C'est ce que je viens d'éprouver moi-même. Afin de mieux profiter à l'école de ce vaste génie, j'ai fait, pour mon propre usage cinq résumés différents de la Somme, et chaque fois j'ai rencontré de nouvelles beautés. Celui que je livre à la publicité, après avoir reçu les sympathiques encouragements de nombreux amis, admirateurs intelligents de ce projet, est tout réduit en tableaux synoptiques à l'instar des *Trois Génies de la Chaire*. Ce mode d'abrégé si usité offre de précieux avantages sous le double rapport de l'intelligence et de la mémoire; il facilite les recherches de l'une, il aide le jeu de l'autre; il plaît à ceux qui déjà se sont livrés à l'étude complète de cette science; il aplanit les difficultés à ceux qui l'entreprennent. Les prédicateurs eux-mêmes trouveront dans ce résumé non seulement des plans de sermons, mais encore des idées puisées à la bonne source, puisque le pape Jean XXII a déclaré que Frère Thomas avait fait autant de miracles qu'il avait écrit d'articles.

Je résume chaque question, article par article, dans une page. Lorsqu'elle contient un trop grand nombre d'articles, je les divise en plusieurs tableaux, mais il n'en résulte aucun inconvénient, car l'abondance de la question proposée peut se grouper sous deux, trois et même quatre raisons formelles différentes. C'est ainsi que les six cent-onze questions de la Somme, comprenant trois mille cent vingt-huit articles, sont contenues dans six cent soixante-dix tableaux synoptiques.

La traduction de l'abbé Drioux avec ses notes savantes, et l'abrégé de l'abbé Lebreton, en quatre volumes, m'ont servi de guides pour bien préciser le sens parfois obscur de saint Thomas, et pour le condenser en peu de mots.

J'ai ajouté, en appendice, les traités qui ne sont pas dans la Somme et dont l'Eglise, pour répondre aux attaques de l'impiété moderne, a enrichi le cours de la théologie classique. On trouvera ainsi, dans ce recueil, un abrégé complet de l'enseignement sur les trois grands sujets qui composent la Somme : Dieu, l'homme et l'Homme-Dieu. Dieu au sommet, l'homme à la base, l'Homme-Dieu entre les deux. Dieu ou le dogme, l'homme ou la morale, l'Homme-Dieu ou le moyen, le médiateur.

Je commence par une série de tableaux préliminaires. Ils ne sont pas sans importance, surtout ceux qui traitent de la terminologie sacrée. C'est un abrégé de cette science, indispensable à celui qui veut sérieusement profiter dans l'étude de la Somme.



J'ai construit les tableaux à l'instar de discours avec exorde, corps et péroraison, pour éviter une certaine monotonie. La péroraison est toujours en forme de prière, tirée du sujet traité. Chacun peut la varier à son gré.

Saint Thomas d'Aquin, Patron des écoles catholiques, modèle des étudiants, je mets ce livre sous votre puissante protection. Bénissez tous ceux qui en feront usage, et daignez leur obtenir un peu de votre sainteté et de votre science, afin qu'ils aient le bonheur de participer un jour à votre gloire, comme je vous le demande humblement pour moi-même !

Si, dans cet abrégé de la Somme, il se trouvait la moindre erreur contre le dogme ou la morale, je la déclare involontaire, et je la réprouve, désirant soumettre en tout mon jugement à celui de l'Eglise.

---

### PRIÈRE DE SAINT THOMAS

Créateur ineffable qui, des trésors de votre sagesse, avez tiré les neuf chœurs des anges, et les avez échelonnés, dans le royaume céleste, avec un ordre admirable ; qui avez aussi disposé avec tant de grâce et de beauté les parties de l'univers ! Vous qui êtes la vraie source de la lumière et de la sagesse, le principe suprême d'où émanent toutes choses : daignez répandre sur l'obscurité de mon intelligence un rayon de votre clarté et chasser de moi les doubles ténèbres dans lesquelles je suis né, celles du péché et celles de l'ignorance. Vous qui déliez et rendez éloquente la langue même des enfants, formez la mienne, et versez sur mes lèvres la grâce de votre bénédiction ; donnez-moi la pénétration pour comprendre, la mémoire pour retenir, la méthode et la facilité pour apprendre parfaitement, la lucidité pour expliquer, et la grâce abondante pour m'exprimer. Aidez le commencement de mon travail, dirigez-en le progrès, couronnez-en la fin. Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur.

Ainsi soit-il.

---

### PRIÈRE A SAINT THOMAS

Docteur angélique, saint Thomas, prince des théologiens et règle des philosophes, illustre ornement du monde entier et brillante lumière de l'Eglise, céleste patron de toutes les écoles catholiques ! Vous qui avez appris la sagesse sans déguisement et la communiquez sans envie, priez la Sagesse elle-même, le Fils de Dieu pour nous : afin que recevant en nous l'Esprit de sagesse, nous comprenions ce que vous avez enseigné, et imitions ce que vous avez pratiqué ; nous soyons rendus participants de la science et de la vertu dont vous avez toujours brillé, comme un soleil, sur la terre, et qu'enfin nous en savourions éternellement avec vous les fruits délicieux dans le ciel, louant ensemble la divine Sagesse pendant les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

(300 jours d'indulgence. Léon XIII.)

---







RÉSUMÉ

DE LA

SOMME DE SAINT THOMAS

EN

TABLEAUX SYNOPTIQUES

---

PRÉLIMINAIRES







## SAINT THOMAS D'AQUIN

Avant d'aborder l'étude de la *Somme*, rendons hommage à son illustre et saint auteur. Il fut la gloire de son siècle, et sa gloire lui survit. *Il est le plus saint des savants et le plus savant des saints*. Il a mérité d'être le Patron des écoles. Prenons-le pour modèle et pour guide.

Chronique

II

L'aurore	Prince	<p>Sa naissance, son nom et sa gloire furent prédits à sa mère par le moine Le Bon.</p> <p>Il naquit à Aquin, vers 1224, du comte Landulphe et de la comtesse Théodora. Tous deux nobles et alliés aux plus illustres familles; à l'empereur d'Allemagne. Thomas est respecté par la foudre qui tue sa petite sœur; il avale l'<i>Ave Maria</i>.</p>
	Moine	<p>Confié aux moines du Mont-Cassin, 1230, aux dominicains de Naples, 1237. Il prend l'habit de ce dernier Ordre, 1242, fuit à Rome pour éviter sa mère, est fait prisonnier au château paternel, 1242-1243, retourne à Naples, triomphe à Rome, 1244.</p>
Le soleil	L'étudiant	<p>Il fallait un maître digne de lui. On le confia à Albert le Grand à Cologne, 1245, qui prédit le retentissement de ce <i>bœuf muet</i>; il le prit à Paris avec lui, 3 ans. En 1248, retour à Cologne, en qualité de maître. Il y est ordonné prêtre. En 1252, il visite la duchesse de Brabant; retourne à Paris, vers la fin de l'année. Est reçu bachelier, puis licencié, en 1256, et enfin docteur, le 23 octobre 1257.</p>
	Le Docteur	<p>En 1256, il fut appelé par le Pape, en Italie, pour la défense des ordres religieux. En 1258, il se trouvait à la cour de saint Louis qui l'honorait et le consultait. <i>Distraction</i>. Il se trouva au chapitre de Valenciennes, dans le Hainaut, en l'année 1259. En 1261, il fut appelé à Rome pour la réunion des Grecs, par le pape qui le conduisit avec lui tour à tour à Viterbe, à Orviete, à Pérouse, à Fondi. Il se trouva à Londres, au chapitre général des Dominicains, en 1263. Il retourna en Italie, auprès d'Urbain IV, à Orviete, en 1264. <i>Fête-Dieu</i>. En 1265, il refusa l'archevêché de Naples, malgré la Bulle qui fut retirée. En 1267, il visita Milan et Bologne où il enseigna, et revint à Paris en 1269. Retourna à Bologne, 1271, puis à Naples, après un court séjour à Rome, 1272. Grégoire X le convoqua au concile de Lyon, pour la réunion des Grecs, 1274. Il tomba malade à l'abbaye des Franciscains de Fossa-Nuova. Mort 7 mars. Deuil général. Quelques mois après mourut à Lyon son ami saint Bonaventure.</p>
La gloire	Reliques	<p>De nombreux miracles s'opérèrent à sa mort : guérisons, visions, apparitions. Ses funérailles furent princières. Il y eut partout des témoignages de regrets. On se disputa longtemps ses reliques; Urbain V les adjugea à Toulouse, en 1368. En 1852 Lacordaire qui avait rétabli l'ordre des Frères Prêcheurs en France, prononça le panégyrique dont nous donnons page 5 l'analyse à l'occasion de la translation du chef de saint Thomas. Enfin, le 24 juillet 1878, Mgr Desprez transféra toutes les reliques du saint Docteur dans une chasse en or et en émaux. Mgr de Cabrières prononça le panégyrique.</p>
	Le Saint	<p>Les honneurs rendus à sa sainteté et à sa science furent non moins unanimes. Le 17 juillet 1323, il fut canonisé par Jean XXII. Pie V, en 1567, le déclara Docteur de l'Eglise. Léon XIII a complété la légende de sa fête au 7 mars.</p>
Ses écrits	Honneurs	<p>Pendant trois siècles, il fut par ses écrits l'oracle de toutes les universités et de toutes les écoles. On suivait partout sa doctrine, on prononçait son éloge. Sa <i>Somme</i> en particulier était le manuel des étudiants. Elle siégea au concile de Trente, à côté de la Bible. En un mot, papes, ordres, conciles, savants l'avaient en estime, l'honoraient et suivaient son enseignement.</p>
	Abandon	<p>Mais la Réforme dont il était le plus rude adversaire le fit tomber en discrédit, et pendant trois siècles, au grand détriment des âmes, l'étude de la <i>Somme</i> fut abandonnée, pour faire place à une méthode qui amena la révolution religieuse et sociale.</p>
	Reprise	<p>Heureusement Dieu a suscité un Pontife digne de restaurer les hautes études. Léon XIII a remis en honneur les écrits de l'Ange de l'école, par l'encyclique de 1879, et par celle de 1880, il a proclamé ce Docteur angélique patron et modèle de tous les étudiants.</p>

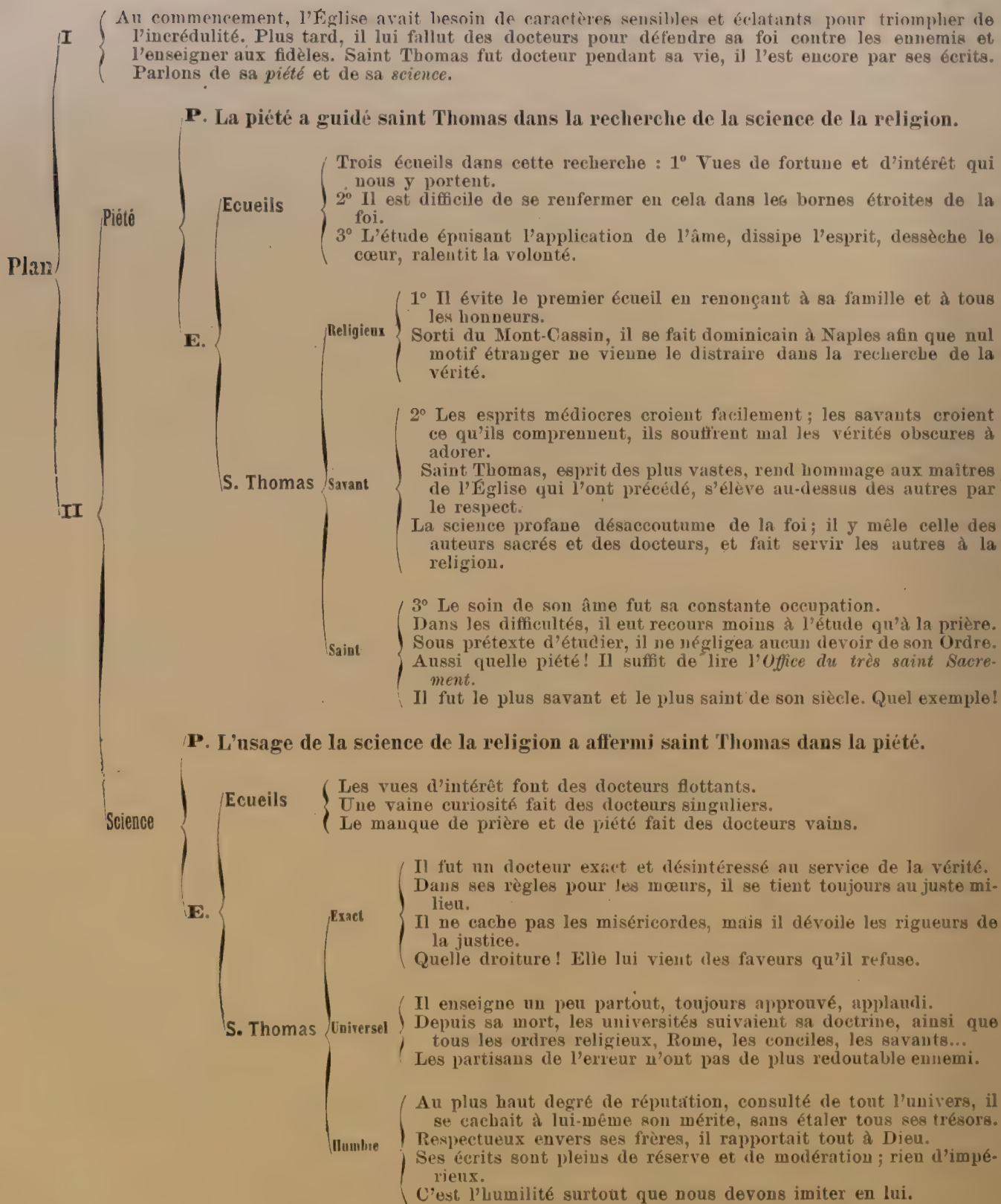
III

Docteur angélique, votre vie fut courte, mais bien remplie. Une plus longue carrière vous aurait permis de nous laisser de plus nombreux trésors; mais la somme de votre sainteté et de votre science nous suffit. Obtenez à nos âmes le noble désir de s'abreuver à cette double source de vie et de vérité.



## PANÉGYRIQUE PAR MASSILLON

*Paravit cor suum ut investigaret legem Domini, et faceret et doceret in Israël præceptum et iudicium. (I Esd. VII. 10.)*





PANÉGYRIQUE PAR LACORDAIRE

*Ite, docete omnes gentes.* (S. Matth., xxviii, 19.)

{ Il fallait à la vérité, pour être enseignée à toutes les nations, non seulement des apôtres, des martyrs et des pasteurs, mais encore des docteurs, race particulière d'hommes, sans laquelle l'expression de la vérité ne serait pas possible. Le docteur n'est pas l'apôtre, le martyr, le pasteur. Il ne fait pas la vérité. Il fait ou développe la théologie. D'où :

**P. Quelle est la place que la théologie occupe dans le monde ?**

## Lieux

{ Il y a trois lieux : Dieu, lieu des esprits ; l'intelligence, lieu de la pensée ;  
l'univers, lieu des mondes. Quel est celui qu'habite la théologie ? C'est  
l'intelligence. Mais quelle fonction exerce-t-elle dans notre esprit ? quel  
est son rang ? quels sont ses rapports ?

## Science

Le premier acte de l'esprit, c'est la science ou la connaissance des réalités de la nature et de l'histoire. Mais ce n'est là que le vestibule de l'esprit.

## Raison

Il voit l'horizon de l'infini, la vérité et la justice et leurs rapports.  
Ainsi à la science s'ajoute la raison et celle-ci voit plus que l'autre.  
Parce que la science est seulement de quelques-uns, nommés  
savants.

Tandis que la raison est de tous et forme le bon sens, ce maître de la vie.

Foi

Mais cette raison, si élevée qu'elle soit, ne termine pas pourtant cette belle hiérarchie de notre esprit. Elle conçoit l'infini, l'éternel, l'absolu, le nécessaire; elle en tire la notion morale de la vérité et de la justice et de toutes les deux le nom et la preuve de l'existence d'un Dieu.

Mais là elle se trouble. Qui lui dira ce qu'est Dieu ? Elle a besoin de la Révélation.

La Révélation a eu lieu, conversation de Dieu avec l'homme, et produit la foi.

### Place

La science peut être l'ennemie de la raison, la raison peut s'élever contro  
la foi.

La théologie est chargée de les mettre d'accord, accord sublime. Elle se sert des trois.

Elle n'existe que dans le christianisme, parce que seul il possède toute la vérité.

**P.** Quelle est la place que saint Thomas occupe dans la théologie ?

S. Thomas

## Pureté

La théologie est à la fois une œuvre *humaine*, puisque la science et la raison y occupent une place considérable ; et *divine*, puisque la foi est son principal élément.

Le vrai théologien est donc celui qui réunit ensemble la science, la raison et la foi.

Qu'ils sont rares les vrais grands théologiens ! Il y en a deux : saint Augustin et saint Thomas.

Les autres n'ont laissé que des fragments. Saint Augustin lui-même n'a fait que tracer à demi, dans sa *Cité de Dieu*, le monument doctrinal qu'attendait la chrétienté.

**E.**

## Gloire

Cette gloire était réservée à saint Thomas en qui se réunirent la science, la raison et la foi.

Né de sang royal, au lieu de la guerre, il travailla à la paix de l'intelligence.

Pour la réaliser, il se fit moine où il trouva la *solitude* en compagnie de la *pauprété*.

Mais il fallait un génie pour faire éclore cette intelligence. Ce fut Albert le Grand.

Ainsi voilà sa filiation : Prince, moine, disciple, enfin maître de tous.

Toulouse

De là sa réputation, même de son vivant, et cette jalousie, après sa mort, qui a poursuivi la possession de son corps entre plusieurs cités qui avaient des droits.

D'où vient cette préférence pour Toulouse ? C'est que n'ayant pas saint Dominique, celui-ci a voulu qu'elle possédât son fils en religion, saint Thomas d'Aquin.



## DE LA SCHOLASTIQUE EN GÉNÉRAL.

Plan	I	{ Pour comprendre la <i>Somme</i> , il est nécessaire d'en connaître la terminologie. C'est dans la méthode suivie par saint Thomas que nous trouvons cette connaissance. Voyons d'abord ce que c'est en général la scholastique, en vigueur au moyen âge.	
		Méthodes	Définition { La méthode, dans l'enseignement, est cette opération de l'esprit qui ordonne les parties, les définitions, les divisions des sciences, et l'argumentation à l'éclaircissement de la vérité.
			Division { Elle semble se confondre avec l'enseignement et varie avec les temps. En ce qui concerne la théologie, on en compte trois principales. 9° LA POSITIVE, qui consiste dans l'exposé pur et simple des faits historiques. Elle fut employée au I <sup>er</sup> siècle jusqu'au IX <sup>e</sup> environ. 2° LA SCOLASTIQUE, qui se retranche dans la rigidité du raisonnement. Elle a sa terminologie à part, et régna du IX <sup>e</sup> siècle jusqu'au XVI <sup>e</sup> . 3° LA CLASSIQUE ou MIXTE, participant des deux autres; c'est la méthode actuelle.
	II	Défauts	En général { Toutes ces méthodes, conformes aux dispositions des esprits selon le besoin des temps, peuvent être bonnes ou mauvaises d'après l'usage. Mais il ne faut pas les confondre avec l'enseignement lui-même.
			En particulier { On a reproché à la scholastique de n'avoir rien inventé; de tuer le sentiment, l'éloquence, la poésie; d'être inutile aux découvertes, d'avoir traité des questions oiseuses, de s'être perdue en subtilités, etc. Rohrbacher a réfuté ces objections. (Hist., XVI, 1 à 7.) D'ailleurs le XIII <sup>e</sup> siècle qui fut l'apogée de cette méthode prouve qu'il ne faut pas imputer à la scolastique mais aux scholastiques ces prétendus défauts. L'esprit humain abuse de tout. Et la réforme savait ce qu'elle faisait en la chassant des écoles. L'aveu de Bucer le prouve : <i>Détruisez Thomas et je détruirai l'Eglise!</i> C'est une impiété, car l'Eglise ne repose pas plus sur saint Thomas que sur un autre, mais sur la parole de Dieu seul. Cet aveu n'est pas moins précieux à retenir.
		Qualités	Justification { N'aurait-elle servi qu'à produire la <i>Somme</i> , elle se justifie. Mais elle a d'autres titres, et je ne crains pas de dire qu'elle est une science lumineuse; un guide sûr dans la recherche de la vérité. Ceux qui la décrient n'ont qu'un tort, celui de ne pas la connaître.
			Autorités { Leibniz a dit : J'ai souvent répété qu'il y a de l'or caché dans la boue de la barbarie scolastique, et je souhaiterais que quelque habile homme versé dans cette philosophie eût l'inclination d'en tirer ce qu'il y a de bon; je suis sûr qu'il trouverait sa peine payée. Le P. Ventura qui n'a pas dédaigné de s'en occuper dans sa <i>Philosophie chrétienne</i> , l'appelle la monnaie courante des intelligences.
			Réhabilitation { Nous avons dit que Léon XIII a réhabilité saint Thomas et ses écrits. Il a par là même réhabilité la scolastique dont il a fait l'éloge; il montre les services qu'elle a rendus et qu'elle peut rendre encore, à la condition qu'on évitera les excès dans lesquels sont tombés les philosophes des siècles postérieurs à saint Thomas. Entrons résolument dans la voie signalée par ce grand Pontife.

N. B. L'abrégé que nous donnons de cette terminologie est nécessairement incomplet et circonscrit; mais on trouvera de plus amples développements dans des traités spéciaux



Plan	I	{ Toute la science scolastique est dans la connaissance de sa terminologie. Nous classons ses termes en <i>métaphysiques</i> , <i>physiques</i> , <i>psychologiques</i> . Nous les abrégeons en tableaux pour en faciliter l'étude. Nous commençons par les termes métaphysiques, et d'abord les <i>transcendants</i> au nombre de cinq.	
	Être	Définition	{ La scolastique a pour objet l'être; la métaphysique le considère en général. On le définit : <i>Tout ce qui a ou peut avoir l'existence</i> . On le prend encore pour tout ce à quoi les prédicaments peuvent être appliqués, même la vérité d'une proposition. Ce qui a l'existence désigne l'être en <i>acte</i> ; ce qui peut l'avoir, l'être en <i>puissance</i> .
		Division	{ Il n'y a qu'un être en acte pur, c'est l'Être infini; les autres sont simplement en acte. L'Être infini est aussi <i>nécessaire</i> et <i>parfait</i> ; il ne peut rien perdre, rien acquérir. L'être simplement en acte est fini; il est toujours en puissance de perdre ou d'acquérir.
	Unité	Définition	{ Tout être en tant qu'être est <i>un</i> et ne peut pas se diviser, il reste un individu. Une pomme ne peut pas se diviser en plusieurs pommes, mais en parties. C'est l'indivisibilité de la chose en elle-même, et ce qui la distingue de toute autre.
		Division	{ Dieu est essentiellement un, parce qu'il est infini, et toujours en acte pur. Chaque ange est un de l'unité de simplicité; l'homme, de l'unité de composition. Les composés naturels, de l'unité universelle; les abstraits, de l'unité de raison.
	II	Vérité	{ Tout être en tant qu'être est <i>vrai</i> . La vérité est l'équation de l'intellect et de la chose. MÉTAPHYSIQUE. C'est la conformité ou l'équation entre la chose et l'intellect divin. LOGIQUE. C'est proprement l'équation entre la chose et notre intellect. MORALE. C'est l'équation entre la chose énoncée et l'intention de qui l'énonce.
			{ La vérité produit plusieurs degrés de certitude; mais l'homme peut se tromper. La fausseté est l'opposé de la vérité ou l'inéquation de l'intellect et de la chose. Elle ne peut pas être <i>métaphysique</i> , parce que tout être est vrai; mais elle peut être <i>logique</i> , c'est l'erreur, et <i>morale</i> , c'est le mensonge. Véracité, fausseté.
	Bonté	En elle	{ Tout être en tant qu'être est <i>bon</i> . La bonté est l'équation de la chose avec sa fin. <i>Métaphysique</i> , en tant qu'elle est appétible ou excite l'appétit vers elle. <i>Morale</i> . C'est la conformité même de la chose avec les règles des mœurs. Les éléments du bien ou du bon sont le <i>mode</i> , l' <i>espèce</i> et le <i>nombre</i> .
		Le mal	{ Dieu seul est parfait. L'homme est perfectible; il peut devenir mauvais. Le mal est l'inéquation de l'être avec sa fin, la privation, la perte d'un bien. Le mal de <i>peine</i> qui altère la forme, est un bien qui ramène à la fin. Le vrai est celui de la <i>faute</i> , qui altère la perfection et éloigne de la fin.
	Beauté	En elle	{ Tout être en tant qu'être est <i>beau</i> . Le beau est la splendeur du vrai et du bon. Il a sa source dans l'Être parfait. Il est idéal et peut être sublime. La beauté est naturelle, littéraire, artistique. L'esthétique est sa science.
		Le laid	{ C'est l'opposé du beau ou le défaut de la perfection dans les êtres. Il n'y a pas de laideur idéale; mais elle peut être naturelle, physique, morale, littéraire, artistique, ou dans les âmes et les choses.



DE L'ÊTRE  
MÉTAPHYSIQUE.

DEGRÉS MÉTAPHYSIQUES

TERMINOLOGIE.

Plan	I	{ Les anciens philosophes désignaient par <i>formalités</i> toute notion d'après laquelle on conçoit une chose. Ces notions formant différents degrés depuis l'être individu jusqu'à l'idée suprême de l'être qui est le point culminant de la connaissance, on les a appelées degrés métaphysiques. Il y en a quatre.	
		Existence	Définition { Ce que l'on conçoit avant tout, c'est l'être qu'une chose a ou peut avoir. Avoir l'être c'est être existant. L'existence est ce par quoi une chose est hors du néant, en dehors des causes qui l'ont fait être, Dieu seul excepté.
			Division { L'être premier d'une chose est sa première manière d'être. L'être second, lorsqu'elle reçoit d'un autre une nouvelle manière d'être. L'être dernier est le dernier instant du temps où une chose existe.
		Essence	Définition { L'essence est ce par quoi chaque chose est ce qu'elle est, ce sans quoi elle ne peut être conçue ni exister. Celle de l'homme est d'être animal raisonnable. C'est ce que l'on conçoit de premier. Les anciens l'appelaient le <i>principe d'être</i> .
			Division { GÉNÉRIQUE, celle qui détermine le genre auquel une chose appartient. SPÉCIFIQUE, celle qui détermine l'espèce. <i>Animé</i> , genre; <i>raisonnable</i> , espèce. INDIVIDUELLE, qui détermine l'individu : avoir telle taille, telle couleur.
			Principes { L'essence et la nature ne diffèrent que rationnellement : la première est le principe de l'être; la seconde de l'opération. L'essence consiste dans l'indivisible, c'est-à-dire qu'on ne peut ni ajouter ni retrancher à la chose sans changer son essence.
	II	Substance	Définition { C'est ce qui est ou subsiste par soi, sans un autre, mais non sans une cause. Dieu est <i>super-substance</i> parce que seul il subsiste par soi et sans cause. Tout ce qui existe est <i>substance</i> ou <i>accident</i> , termes les plus universaux.
			Division { COMPLÈTE : homme, arbre, pierre. INCOMPLÈTE, corps de l'homme. PREMIÈRE ou individu. SECONDE, en général : genres, espèces des individus. SPIRITUELLE ou matérielle, incorporelle ou corporelle, rationnelle ou non.
			Principes { La substance est la chose qui a l'essence et l'être en elle, sans un autre. Elle n'existe que pour elle-même, seulement lorsqu'elle est complète. Elle ne peut être perfectionnée que sous le rapport des accidents.
		Subsistance	Définition { C'est le mode d'après lequel une chose existe en soi et non dans un autre. Ou ce qui fait qu'elle n'a pas besoin d'une autre chose pour opérer. Elle est quelque chose de positif, réellement distinct de la nature.
			Division { Suppôt { Ou subsistance irrationnelle, être concret qui correspond à la subsistance. Il n'y ajoute rien, mais il fait qu'elle est considérée concrètement. Personne { Ou subsistance rationnelle, ajoute le caractère de nature intelligente. C'est une substance individuelle de nature rationnelle (Boëce). Hypostase est pris dans ce sens, après avoir signifié la substance.
			Principes { Tout ce qui est en Dieu subsiste, mais il n'y a en lui que trois subsistances. La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans la nature. Les actions sont des suppôts ou de l'être composé : l'homme, Jésus-Christ.



Plan	I	On entend par généraux ou universaux des termes qui se disent de plusieurs choses univoquement. L'universel est une chose une qui convient à plusieurs sujets et peut être affirmée de plusieurs choses. On en compte cinq : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident <i>universel</i> .	
		Genre	Définition { C'est un terme universel qui exprime ce qui est prédicable de plusieurs espèces; ainsi <i>animal</i> qui se dit des bêtes et des hommes. Par rapport aux individus, il est comme la forme; dans l'espèce, la matière.
			Division { SUPRÊME, qui n'a pas de genre supérieur, comme <i>substance, quantité</i> . INTERMÉDIAIRE, qui en a au dessus et au dessous, comme <i>être vivant</i> . INFINI, qui n'a sous lui que des espèces, comme <i>les bêtes</i> . IMMÉDIAT ou MÉDIAT, s'il n'y a pas ou s'il y a un genre entre eux.
		Espèce	Définition { C'est la nature complète placée sous un genre; elle se dit des individus comme leur essence entière. Ce mot n'a rien de commun avec le même mot signifiant image, dans espèces sensibles, intelligibles.
			Division { PRÉDICABLE, se dit de plusieurs qui ne diffèrent que numériquement. SUBJICIBLE, ou placée immédiatement sous le genre : <i>animal sous vivant</i> . SUPRÊME, qui n'en a pas d'autre au dessus, comme le <i>corps</i> . MOYENNE, qui en a au dessus et au dessous, comme <i>l'animal</i> . INFIME, qui n'a sous elle qu'un individu, comme <i>chaque ange</i> .
	II	Différence	Définition { C'est l'absence de qualités communes entre deux individus ou deux êtres d'une même espèce, ou deux espèces d'un même genre. Elle est exprimée par l'adjectif, et le sujet par le substantif, dans la définition.
			Division { SIMPLE, dans le même individu, ou d'une espèce à l'autre, <i>commune, propre</i> . SPÉCIFIQUE, ou proprement dite, par laquelle une chose diffère d'une autre par rapport à l'espèce. Elle est <i>essentielle, raison; suprême</i> : corporel et incorporel; <i>moyenne</i> : inanimé et animé; <i>infime</i> : le raisonnable et l'irraisonnable. Plus noble que le genre.
		Propre	Définition { C'est la raison commune qui convient à plusieurs choses comme résultant nécessairement de leur essence : <i>faculté de rire</i> dans l'homme.
			Division { De la 1 <sup>re</sup> manière, convient à l'espèce, non à tous : être <i>philosophe</i> . De la 2 <sup>re</sup> , à tous les individus d'une espèce et à d'autres : être <i>bipède</i> . De la 3 <sup>re</sup> , aux seuls individus d'une espèce, non toujours : <i>blanchir</i> . De la 4 <sup>re</sup> , à tous les individus d'une espèce, seuls, toujours : être <i>raisonnable</i> .
		Accident	Définition { Absolument ce qui peut être ou non dans un sujet sans détriment pour lui. Universellement, apte à plusieurs et prédicable d'une manière contingente. Il n'a pas l'être dans le sujet, mais parce qu'il est ordonné à la chose qui a l'être.
			Division { 1 <sup>o</sup> SÉPARABLE ou inséparable; 2 <sup>o</sup> MÉTAPHYSIQUE ou physique et logique 3 <sup>o</sup> EXTRINSÈQUE ou intrinsèque; 4 <sup>o</sup> COMPLET ou incomplet; 5 <sup>o</sup> absolu (accid. eucharistiques) ou modal ou propre dont il s'est agi ci-dessus.



DE L'ÊTRE  
MÉTAPHYSIQUE.

TERMES DES PRÉDICAMENTS.

TERMINOLOGIE.

Plan	I	<p>Les prédicaments, ou catégories d'Aristote, sont des termes universaux qui peuvent s'affirmer en même temps d'une seule et même chose ; ils expriment ce qui existe dans les choses ; les autres se disent d'une manière réflexe.</p> <p>Il y a dix prédicaments : la substance et neuf accidents. Cet exposé nous aidera à connaître tous les corps.</p>	
		Substance	<p><b>Définition</b> { Nous avons dit que la substance est ce qui subsiste par soi, mais par une cause. C'est un être individuel, toujours le même, malgré ses modifications successives. Elle est invisible, elle est sous les accidents qui la modifient sans la révéler.</p> <p><b>Systèmes</b> { Nous ignorons en quoi consiste la substance de la matière, de là trois systèmes. <i>L'atomisme</i> ou réunion de molécules : le <i>dynamisme</i>, ou monades, forces. <i>L'atomisme-dynamique</i> qui tient le milieu, seul vrai, de la matière et de la forme.</p>
II	Accidents	Quantité	<p>Accident extensif de la substance en certaines parties, sert à l'augmenter, à la diminuer. Elle est <i>virtuelle, réelle, continue, discrète, permanente, successive</i>, d'après l'être. Par elle le corps est étendu, impénétrable, divisible, mesurable. Provient de la matière.</p>
		Relation	<p>C'est le rapport entre deux personnes ou deux choses. Il y a un sujet, une cause, un terme. Elle est <i>rationnelle, ou réelle ; générique, spécifique</i> ou <i>numérique</i> (entre les nombres). Elle n'indique pas imperfection, aussi en Dieu il y a quatre relations dans la substance.</p>
		Qualité	<p>C'est un accident modificatif ou dispositif de la substance d'après S. Thomas. Toute substance peut être déterminée par <i>l'habitude ou la disposition</i>, par la <i>puissance ou l'impuissance</i>, par la <i>forme et la figure</i>, et par la <i>passion</i> (ci-dessous). L'homme a des qualités naturelles ici-bas ; il en aura de surajoutées là-haut.</p>
		Action	<p>Accident par lequel la cause est constituée en l'acte de produire un effet. Elle est <i>immanente</i> (au-dedans), <i>émanente</i> (au dehors), <i>substantielle et accidentelle</i>. <i>Instantanée et successive</i>. <i>Directe ou réflexe</i>. Dieu agit en tout.</p>
		Passion	<p>Signifie en général toute espèce de changement arrivé à la substance par l'action. <i>Passion de l'appétit ; affections et qualités affectives ; passion matérielle ; passion intellectuelle ; passion morale</i>. Percevoir et sentir c'est pâtir. Pâtir avec perte et transformation est le propre de la matière.</p>
		Lieu	<p>C'est la superficie immobile et concave d'un corps contenant. Il est <i>intrinsèque, extrinsèque, commun, propre, sacramentel, circonscriptif, définitif, total</i>. Dieu est dans un lieu en y donnant la vertu de recevoir et de contenir les objets.</p>
		Temps	<p>C'est un accident survenant aux choses en tant qu'elles sont à une certaine période du temps, dépendantes du temps, ou mesurées par le temps. Il y a l'éternité, l'éviternité, le temps propre, la durée, le temps imaginaire.</p>
		Site	<p>La situation est la disposition des parties d'un corps dans le lieu. Ainsi l'homme peut rester assis, debout, à genoux dans le même endroit. On ne le dit que métaphoriquement de Dieu, puisqu'il est partout.</p>
		Habit	<p>Saint Thomas le définit : Un accident résultant dans les choses de la circonscription ou des habits qui les revêtent, ou de l'armure qui les défend, ou des ornements qui les parent, ou de toutes les accidentalités qui les distinguent.</p>



Plan	I	On appelle <i>anté-prédicaments</i> des termes dont l'explication sert de préliminaire aux prédicaments. On appelle <i>post-prédicaments</i> des modes qui découlent des prédicaments. Tous servent à les faire connaître. Il y en a trois des premiers et cinq des derniers. Les mots sont <i>paronymes</i> , <i>polyonymes</i> , <i>hétéronymes</i> .	
		Anté-prédicaments	Univoques { Les choses auxquelles les mêmes attributs conviennent dans le même sens, qu'elles soient de même espèce ou d'espèce différente : <i>Animal</i> est univoque à l'aigle, au lion. Univoque se dit encore de ce qui est de même nature. En grammaire il se dit des homonymes ; en musique, des consonances ; en médecine, des symptômes. En Dieu, la vérité et la justice sont une même perfection, sont univoques.
			Equivoces { Les choses qui conviennent à plusieurs, mais non dans le même sens. Il y en a de fortuits ; ainsi <i>lion</i> désigne une bête et peut être un nom d'homme. Il y en a d'homonymes : <i>taureau</i> désigne un animal et une constellation.
			Analogues { Les choses qui se ressemblent sous certains rapports et diffèrent sous d'autres. Analogues d'attribution : <i>sain</i> convient à l'homme, à la médecine, au poulx. Analogues de proportionalité : <i>riant</i> se dit d'un homme et d'une prairie. L'analogue pris en lui-même se dit pour le plus haut analogue.
	II	Post-prédicaments	Opposition { L'opposition est la répugnance d'une chose avec une autre. Elle est <i>complexe</i> , qui regarde les propositions, et <i>simple</i> qui regarde les termes. La simple est <i>disparate</i> , ainsi entre le rouge et le bleu ; ou <i>proprement dite</i> qui est <i>contraire</i> , chaud et froid ; <i>relative</i> , père et fils ; <i>privative</i> , vue, cécité ; <i>contradictoire</i> , entre l'être et le non être. Se dit du même sous divers rapports.
			Priorité { Ce par quoi une chose en précède une autre. 1° de <i>nature</i> , quand une chose est cause d'une autre ; 2° de <i>temps</i> , quant à la durée ; 3° de <i>raison</i> , conçue avant ; 4° d' <i>ordre</i> ; 5° de <i>dignité</i> ; 6° de <i>causalité</i> , de la cause sur l'effet. Ce qui est le plus naturel est toujours ce qu'il y a de premier.
		Anté-prédicaments	Simultanéité { Ce qui fait que deux ou plusieurs choses existent en même temps. 1° De <i>nature</i> , se dit des choses produites par la même cause ou le même principe. 2° De <i>temps</i> , des choses qui existent en même temps, comme le feu et sa chaleur. 3° De <i>division</i> , de deux différences d'un genre : raisonnable et irraisonnable.
			Mouvement { Passage d'un état à un autre, ou acte de l'être en puissance comme tel. Il y en a sept différents : la création, la génération, la corruption, l'augmentation de la quantité concrète, l'altération, le mouvement local qui comprend le départ, le milieu et le repos ; il est de différentes espèces. On donne ce nom, dans un sens impropre, à l'activité de l'intelligence et de la volonté. Il est nécessaire qu'il y ait un moteur qui soit absolument immobile.
			Modes d'avoir { Le mode d'avoir signifie la possession. Aristote en indique huit ; on peut les réduire à cinq : Par <i>infusion</i> , grâce ou science ; par <i>capacité matérielle</i> ; par <i>possession</i> ; par <i>relation</i> ; par <i>juxta-position</i> , vêtements, armure. Le plus et le moins s'y rapportent, extensivement ou intensivement.



Plan	I	<p>La question des causes est très importante en philosophie, en théologie et dans la morale pratique. Nous allons tâcher d'en donner un aperçu dans le tableau suivant; il suffira au but proposé. Après avoir considéré les causes en général, nous verrons en particulier les quatre principales.</p>	
		En général	<p><b>Définition</b> { On prend quelquefois le mot <i>cause</i> pour indiquer un principe quelconque duquel procède quelque chose. En général c'est toute chose de laquelle suit l'être d'une autre, non par simple succession d'ordre, mais de nature. Ainsi deux choses la constituent : la distinction et la dépendance de l'effet. La causalité est la raison de la cause, le lien qui unit la cause à l'effet. L'agent est le sujet qui produit l'effet. L'effet est le résultat de la cause.</p>
			<p><b>Division</b> { <i>Cause première et absolue</i>, Dieu; <i>causes secondes</i>, toutes les créatures actives. <i>Universelle et particulière</i>, <i>principale et instrumentale</i>, <i>prochaine et éloignée</i>, <i>adéquate ou non</i>, <i>univoque etc. en puissance et en acte, totale et partielle</i>, etc. Il suffit de les indiquer pour en comprendre la signification.</p>
			<p><b>Systèmes</b> { Les causes, considérées dans l'ensemble des choses et des événements, ont donné lieu à différents systèmes plus ou moins subtils. Quelques-uns même peuvent être erronés suivant le point de vue auquel on envisage les causes. Tels sont les systèmes de la subordination et de la mutuelle détermination des causes secondes; des causes par accident; des causes occasionnelles, morales, intentionnelles, finales, actuelles, occultes.</p>
	II	En particulier	<p><b>Matérielle</b> { Il n'y a que quatre causes à proprement parler; les autres s'y rapportent. La matérielle est celle qui contribue à l'effet en recevant la forme. C'est ce dont se fait quelque chose, et qui reste inhérent à la chose faite. Ainsi le marbre d'une statue conserve sa nature, est sa cause matérielle. L'instrumentale s'y rapporte; c'est celle qui a besoin d'être mue : scie, pinceau.</p>
			<p><b>Efficiente</b> { Tout ce par quoi tout changement et tout repos commencent; tout agent. C'est un principe extrinsèque d'où découle la production d'une chose. Elle opère par voie de perfectionnement, de disposition, de concours, de conseil. Les substances corporelles sont vraiment actives et vraiment causes. Mais dans toute créature, la causalité est un accident distinct de la substance.</p>
			<p><b>Formelle</b> { Celle qui donne à la matière sa forme, et qui constitue l'effet en le plaçant dans une espèce déterminée; ainsi la forme humaine donnée au marbre. La même matière est en puissance de recevoir des formes nombreuses. La cause matérielle et la formelle sont causes mutuellement entre elles. L'effet propre de la matière et de la forme est le composé qui en résulte. A la formelle se rattache l'<i>exemplaire</i> : ce que l'agent a en vue dans l'œuvre. Elle peut aussi se rattacher à la cause efficiente et à la cause finale.</p>
			<p><b>Finale</b> { Ce pourquoi une chose est faite. La fin est une vraie cause; elle influe réellement sur l'effet, puisqu'elle pousse l'agent à agir; elle est la cause des causes, d'où : en toute chose, il faut considérer la fin. (La Fontaine.) Il y a une multitude de fins naturelles et volontaires d'après l'agent. Il n'y a qu'une fin surnaturelle vers laquelle tendent tous les êtres. La fin est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution. Qui veut la fin doit vouloir les moyens. Dans les fins on ne va pas à l'infini.</p>

Plan	I	Le principe diffère de la cause, comme nous le verrons ci-dessous. Cette question est aussi importante. Elle termine ce qui regarde l'être en général, au point de vue métaphysique en dehors de l'existence. Nous allons également résumer dans ce tableau tout ce qui se rattache à cette question.	
		Définition	En général. On appelle principe l'origine d'où vient une chose, ou ce qui la produit, ou ce qui la fait connaître. D'après saint Thomas : Ce de quoi procède quelque chose, en quelque manière que ce soit. D'après Aristote : Toute première chose par laquelle une chose est, est faite ou connue.
	II	En général	Acception
			1° Le point duquel dérive le mouvement sur une grandeur déterminée. Départ. 2° Du mouvement ou de l'action, ce par quoi commencent le mouvement et l'action, parce que c'est plus commode à celui qui meut ou opère. Principes d'une science. 3° Dans la formation ou la génération des choses, la partie intrinsèque à la chose engendrée ou faite la première, et de laquelle commence la génération ou la formation de manière à ce que la chose y adhère. Fondement d'une maison. 4° Tout ce qui produit un effet quelconque, mais en restant en dehors de la chose produite. Principe de l'ordre, en parlant de l'autorité. 5° Les connaissances, les vérités évidentes par elles-mêmes, les axiomes sont des principes ; car l'intellect procède du connu à ce qu'il ne connaît pas.
			Différence
			1° Dans le principe, la chose commence, mais le plus souvent elle n'est pas faite par lui ; dans la cause, la chose commence et est faite par elle. 2° Le principe n'implique que la priorité d'origine ; la cause implique encore la priorité de temps par rapport à la chose qui en résulte. 3° La cause est nécessairement avant son effet ; le principe peut coexister avec ce qui s'ensuit. Ainsi le Père est le principe non la cause du Fils. D'où cette conclusion que le principe est plus universel que la cause. Et toute cause est principe, mais tout principe n'est pas cause.
			Division
		En particulier	1° En expliquant la définition qu'il donne, saint Thomas observe qu'il en résulte un triple ordre de choses, et c'est celui que nous suivons dans le reste. 1° Principe de l'essence, qui est le principe intrinsèque à l'être de la chose. 2° De génération ou de formation, duquel toute génération ou formation procède. 3° De connaissance, par lequel on parvient à connaître la chose.
			Conséquences
			Chez les Grecs, le Fils et le Saint-Esprit sont appelés sujets du principe dont ils procèdent ; mais les Latins n'emploient pas cette expression. Les Grecs se servent indifféremment du nom de cause et de principe pour les Personnes divines ; mais il n'en est pas de même des Latins. En Dieu une puissance est le principe de l'autre, mais il n'est pas la cause dans les choses spéculatives : une chose ne peut pas être et ne pas être à la fois. Dans les pratiques : il faut rechercher le bien et éviter le mal. Enfin, le principe est plus général que la cause, et la cause que les éléments.



Plan	I	Puissance	{	Définition	<p>Ce mot n'est pas synonyme de force, faculté, pouvoir, vertu; mais de possibilité, capacité d'être. Etre en puissance c'est donc ne pas avoir encore reçu l'existence, mais être en possibilité de la recevoir.</p> <p>Ce qui n'est pas en puissance ne peut pas être réalisé, comme un <i>cercle carré</i>. L'être fini, avant d'être créé, existe en puissance dans l'intellect divin.</p> <p>Dieu en a l'idée éternelle, mais il ne réalise pas tout ce dont il a l'idée.</p>			
				Conséquences	<p>Quoique en acte par l'existence, nous sommes toujours en puissance de quelque côté.</p> <p>Nous pouvons augmenter ou diminuer en perfection, en vertu, en science etc.</p> <p>Nous sommes et nous serons même toujours en puissance d'être anéantis.</p> <p>Dieu seul est l'être en acte pur; rien en lui n'est à l'état de puissance. Il ne peut rien perdre, rien acquérir; il est parfait en tout.</p>			
				Division	<p>Il y en a de plusieurs sortes. L'<i>obédientielle</i>. C'est l'aptitude que Dieu a donnée aux êtres de recevoir une forme ou un secours qui leur permet de remplir les fonctions qu'ils ne pourraient pas remplir naturellement; elle n'existe que d'après l'ordre de Dieu.</p> <p>L'<i>absolue</i>, ou ce que Dieu peut faire absolument, comme un autre monde, ressusciter un mort.</p> <p>L'<i>ordinaire</i>, celle qui, si rien ne s'y oppose, est toujours actualisée: tout germe peut devenir plante, arbre.</p> <p>La <i>probable</i> ou <i>morale</i>, celle qui dans la plupart des cas reçoit un tel acte: un homme studieux peut devenir savant.</p> <p>La <i>métaphysique</i> n'est que l'exclusion de l'impossibilité d'exister.</p> <p>La <i>physique</i> indique la possibilité d'exister d'une autre manière.</p> <p>AXIOME. Dès qu'une chose est possible, ce n'est pas absurde qu'elle existe.</p>			
				II	Acte	{	Définition	<p>Il ne s'agit pas ici de l'acte au sens moral qui est le résultat de l'action ou l'action elle-même.</p> <p>L'acte, au sens philosophique, est une perfection; c'est la chose qui est, mais qui n'est plus de la même manière que lorsqu'elle était en puissance.</p> <p>C'est la substance plus ou moins subsistante, ce qui fait être l'être.</p> <p>La puissance et l'acte sont donc les principes de l'essence de tout être créé.</p> <p>Le mot acte est très profond; il joue un rôle immense dans la scolastique, particulièrement dans le traité de l'âme.</p>
							Division	<p>L'acte, à ce point de vue, est physique, métaphysique, formel, accidentel, informatif, selon comme on le considère. Il y a aussi l'acte premier et l'acte second.</p> <p>L'acte premier. Par antonomase, c'est la forme substantielle elle-même. Ainsi la faculté de comprendre est l'acte premier de l'intelligence.</p> <p>L'acte second. C'est l'action produite par l'opération qui suit l'être. Ainsi opérer est plus noble qu'être en acte, plus noble qu'être en puissance.</p>
	Axiomes	<p>1° Une chose est parfaite en tant qu'elle est en acte; elle est imparfaite en tant qu'elle est en puissance. Ainsi l'idée d'une maison réalisée.</p> <p>2° Un être agit en tant qu'il est en acte, il subit en tant qu'en puissance.</p> <p>3° La puissance ne peut par elle-même arriver à l'acte; il faut qu'elle y soit amenée par un être déjà en acte, ou par une cause.</p> <p>4° Tout être changeant est composé d'acte et de puissance.</p> <p>5° La puissance jointe à l'acte vaut mieux que quand elle en est privée.</p> <p><i>En acte</i>. On dit qu'une chose est en acte, quand en réalité elle est produite par ses causes. <i>En puissance</i> la désigne avant d'être causée. Ainsi l'idée d'une maison est cette maison en puissance; la maison réalisée est en acte.</p>						

Plan	I	Pour la philosophie chrétienne, les constitutifs métaphysiques de l'être ne sont que deux, la puissance et l'acte. Et les constitutifs physiques de tous les composés ne sont également que deux, la matière et la forme. Après avoir parlé des premiers, nous allons nous occuper des autres qui sont non moins importants.	
		Matière	Notion
	II	Matière	Division
	III	Forme	Propriétés
	IV	Forme	Notion
	V	Forme	Division
	VI	Forme	Propriétés



Plan	I	( Après avoir considéré les éléments constitutifs de l'être physique au point de vue de l'essence nous devons le considérer comme <i>composé</i> , terme qui joue un grand rôle dans la scolastique. ( Nous l'examinons d'abord en général, dans ses deux espèces de composés naturels et vivants.	
		Naturel	Corps <p>DÉFINITION. Ce qui est formé de plusieurs parties d'où il résulte un tout. Tout être matériel est composé, naturel ou artificiel : une pierre, un meuble.</p> <p>DIFFÉRENCE. Dans le naturel, les parties changent de nature, de substance, etc.</p> <p>Dans l'artificiel, elles gardent leur nature; moralement <i>un</i>, il est physiquement <i>plusieurs</i>, tandis que l'autre <i>plusieurs</i> par ses parties est <i>un</i> par le tout.</p> <p>DIVISION. Naturel, surnaturel, accidentel, accidentel surnaturel, physique, métaphysique.</p>
	II	Naturel	Elle peut subir deux changements principaux; par la génération et par la corruption. GÉNÉRATION. Dans un sens très large, général et figuré, ce mot signifie production. Ainsi on dit : génération des métaux, des minéraux, du son et même des idées. Dans un sens moins étendu, c'est l'action de produire son semblable; le feu engendre le feu. Au sens propre et rigoureux, c'est l'origine d'un être vivant d'un autre être vivant dans la même espèce, conservant son principe. Dans ce sens, elle convient à Dieu. Par rapport à la forme, c'est le passage d'une forme inférieure à une supérieure. CORRUPTION. C'est le passage de l'être au non être substantiel; le passage de la matière d'une forme supérieure à une forme inférieure; un changement de formes substantielles, s'opérant dans la matière qui reste toujours la même. FONCTIONS. Toute forme est l'acte premier du corps physique auquel elle est unie. Il n'y aurait pas de corps sans elle; elle est son principe et remplit trois fonctions. Elle le <i>substantie</i> ; par la génération ou la corruption, il acquiert une autre substance. Elle le <i>spécifie</i> ; car dès qu'un être est formé, il faut qu'il soit d'une espèce ou d'une autre. Elle l' <i>individualise</i> ; en étant la cause de tous les accidents qui le distinguent.
		Vivant	La vie <p>Ce mot a plusieurs sens : 1° il signifie l'état, les actes, <i>bonne ou mauvaise vie</i>; 2° le principe et la règle des opérations vitales d'un être; <i>l'âme est la vie du corps</i>;          3° le premier des constitutifs essentiels et les signes caractéristiques des vivants, c'est la possession du principe d'un mouvement par lequel un être se ment lui-même.          Donc l'être vivant est un composé qui montre à l'extérieur qu'il se ment lui-même; ses œuvres sont dites vitales. Celles des autres se disent au figuré : <i>eaux vivantes</i>.          Le second constitutif des composés vivants, c'est l'<i>organisme</i> ou la possession d'un ensemble de parties différemment organisées, par lesquelles ils remplissent les fonctions nécessaires ou utiles à la vie; ces parties sont les organes.</p> <p>Ames         <p>Il y a trois sortes de composés vivants : les végétaux, animaux, hommes.          La forme des composés vivants prend le nom d'<i>âme</i>; il y en a donc trois.          1° L'<i>âme végétative</i>; c'est l'acte premier de tout corps végétal.          2° L'<i>âme sensitive</i>; c'est l'acte premier de tout corps sensible, animal.          3° L'<i>âme intellectuelle</i>; c'est l'acte premier de tout corps humain.</p> </p>

I { Après avoir parlé du composé en général, naturel et vivant, de leur forme et de ses fonctions, nous allons maintenant considérer les fonctions des âmes, leurs propriétés communes, et en particulier les prérogatives de l'âme intellectuelle ou humaine, des anges et de Dieu.

Plan

Fonctions

Végétative

COMMUNES. Toute forme naturelle ayant pour fonction de donner l'être à la matière première, de la distinguer des autres espèces et des autres individus de la même espèce, la forme ou l'âme végétative *substantie, spécifique, individualise* son corps.

PROPRES. Mais les végétaux ayant un degré d'être de plus que les minéraux, l'âme végétative doit avoir des fonctions propres; il y en a trois. Elle est le principe actif des opérations de la vie : *nutrition, accroissement, génération*; c'est-à-dire qu'elle nourrit son corps, le fait croître et le propage.

Sensitive

COMMUNES. L'âme sensitive *substantie, spécifique, individualise* son corps. De plus, comme la végétative, elle le *nourrit, le fait croître et le propage*.

PROPRES. Mais parce que les animaux ont un degré d'être de plus que les végétaux, l'âme sensitive doit avoir des fonctions propres.

Elle remplit celles de la *sensation, de la locomotion et de l'estimation*. C'est-à-dire qu'elle saisit le matériel sans la matière, se transporte d'un lieu à un autre, et distingue ce qui lui est utile de ce qui est nuisible.

Intellective

COMMUNES. L'âme intellectuelle remplit à elle seule les trois fonctions de la forme naturelle et celles de la végétative et de la sensitive.

PROPRES. Mais parce que l'homme est au-dessus des autres êtres il doit avoir des fonctions propres : il *pense, il raisonne, il choisit*.

C'est-à-dire que par son âme, il accomplit l'acte de se créer ses idées, l'acte de raisonner à l'aide de ces idées, et l'acte de choisir librement.

II

Communes

Ainsi tandis que la forme naturelle remplit trois fonctions, que l'âme végétative en remplit six, la sensitive neuf, l'intelligence à elle seule en remplit douze.

Toutes ces formes ou ces âmes ont trois propriétés qui leur sont communes. Elles sont la forme *substantielle* de leur corps, ou lui donnent l'être. Elles sont sa forme *unique*; la même remplit toutes les fonctions. Elles sont des formes *immatérielles*, c'est-à-dire, excepté l'intellective, quelque chose de créé d'abord, entre la matière et l'esprit et qui finit.

Propriétés

Spéciales

L'âme humaine étant au-dessus des autres, et subsistante, a trois privilèges.

CRÉÉE. Les autres, étant dans la matière et avec elle, sont engendrables et corruptibles; elle, n'étant pas engendrable, doit être créée.

LIBRE. Les autres n'ont que l'instinct; elle, étant subsistante, et douée d'intelligence et de volonté, à l'image de Dieu, doit être libre.

IMMORTELLE. N'étant pas engendrable, comme les autres, elle n'est pas corruptible; elle est donc immortelle comme les esprits.

Supérieures

ANGES. N'ayant pas de matière, ils ne diffèrent entre eux que par la forme; chaque ange est une espèce; c'est pourquoi on les appelle des formes séparées, intelligentes, en dehors de la matière.

DIEU. Mais à la rigueur, tout être fini, comme l'ange, peut être reçu dans une matière, tandis que Dieu étant exclu de toute matière est la Forme par excellence.

POUVOIR. A un autre point de vue, les évêques sont appelés la forme du clergé et des fidèles. C'est une grande et belle pensée, dit le P. Ventura. C'est dire que le pouvoir est dans une société ce que la forme substantielle est dans le composé naturel; que tout pouvoir est forme, comme toute forme substantielle est pouvoir.



DE L'ÊTRE  
PSYCHOLOGIQUE

## DE LA CONNAISSANCE

## TERMINOLOGIE

I { Il nous reste à considérer l'être au point de vue psychologique ou des facultés de l'âme humaine.  
 Cette question, une des plus importantes de la philosophie, est traitée à fond dans la *Somme*.  
 Nous en donnons ici un faible aperçu pour compléter la connaissance de la terminologie.

Plan

II	Connaissance	Sensible	La connaissance en général est l'opération par laquelle l'être vivant se perçoit lui-même et les choses qui sont en lui. Il y a la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.
			La sensible est la faculté que l'âme possède de connaître les objets matériels, et individuels. C'est pour cela qu'elle a un corps organique doué de sens externes au nombre de cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact.
			Elle a aussi quatre sens internes : l'imagination, l'estimative, la mémoire et le sens commun.
			Le sensible est tout ce qui peut être perçu par les sens, par des formes représentatives.
			Ces formes sont appelées <i>espèces</i> intentionnelles, spirituelles, intelligibles, sensibles.
		Intellective	La sensation est la puissance susceptible à recevoir les espèces sensibles sans la matière.
			L'intellect est la faculté de connaître qui a pour objet l'être et le vrai universel.
			L'intellect divin possède l'universel éternellement; l'intellect angélique, habituellement depuis sa création; l'intellect humain, en passant de la puissance à l'acte.
			L'intellect humain est <i>agent</i> : il universalise l'image sensible et particulière; il est <i>possible ou patient</i> : il reçoit et conserve les idées fournies par l'intellect agent.
			L'idée est la représentation mentale et formelle que l'intellect se forme des êtres. Elle n'est pas ce que l'intellect connaît d'abord, mais ce par quoi il connaît l'objet.
		Appétit	Ainsi les objets fournissent les espèces sensibles; les sens perçoivent ces espèces d'une manière immatérielle; l'intellect agent les rend universelles; l'intellect patient les conserve, est appelé magasin des idées ou mémoire intellectuelle.
			L'appétit sensitif est une inclination vers le bien appréhendé par les sens.
			L'inclination d'un être est proportionnée à la nature de cet être : instinct, appétit.
			L'appétit est concupiscible et irascible auxquels on attribue les onze passions.
			Ainsi par les sens l'âme perçoit les objets; par l'appétit elle se porte vers eux.
		Intellectif	L'appétit intelligentiel ou volonté est une inclination vers le bien appréhendé par la raison. La volonté est naturelle ou délibérée; antécédente ou conséquente.
			Elle est libre. La liberté est un jugement libre touchant l'action, d'après saint Thomas.
			Le libre arbitre est le pouvoir de choisir les moyens en les ordonnant à la fin. Ainsi l'intellect perçoit le vrai et la volonté se porte vers le bien ou le bon.
		Action	De ce double travail résulte l'action volontaire et dont l'agent est responsable.
			La raison fournit la majeure, car l'action est un véritable syllogisme.
			L'intelligence aidée du jugement fournit la mineure; elle <i>lit entre</i> .
			La conscience tire la conclusion; elle prononce sur ce qu'il y a faire.
			Et la volonté délibérée tire la conséquence : elle agit ou elle n'agit pas.
			Ainsi la raison dit : il ne faut pas voler; l'intelligence : or, prendre cet objet c'est voler; la conscience : donc il ne faut pas prendre cet objet; la volonté : donc je ne prends pas cet objet. Le résultat peut être péché ou vertu.

Cette nomenclature méthodique suffira pour faire comprendre l'importance de la terminologie scolastique, et pour guider l'esprit dans l'étude sérieuse de la *Somme* et des autres écrits du saint Docteur. Nous croyons utile de montrer l'ensemble et la connexion des principaux termes que nous venons d'énumérer.

Plan	I	Métaphysiques	Transcendants	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être au point de vue métaphysique, Est un être, un, vrai, bon et beau.
			Formalités	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être, a l'existence, est une essence, une substance, une subsistance (suppôt, personne).
			Généraux	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être, appartient à un genre, à une espèce; il y a une différence, un propre, un accident.
			Prédicaments	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être, est une substance, a des accidents au nombre de neuf. Il est univoque, ou analogue, ou équivoque. Il a une opposition, une priorité, une simultanéité, des modes d'avoir.
			Causes	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être, a une cause et peut être cause : matérielle, efficiente, formelle, finale.
			Principes	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être, a un principe et peut être principe.
	II	Physiques	Composé	{	Tout être créé et fini, en tant qu'être physique, est composé de puissance et d'acte, de matière et de forme. Il est un composé naturel ou artificiel; le naturel peut être vivant.
			Naturel	{	Tout composé naturel est sujet à la génération et à la corruption. La forme le substantie, le spécifie, l'individualise.
			Vivant	{	Tout composé naturel vivant a une forme appelée âme. VÉGÉTATIVE. Elle remplit les fonctions de la forme naturelle. De plus, elle nourrit, fait croître et propage son corps. SENSITIVE. Elle remplit les fonctions des formes inférieures. De plus, elle fait sentir, mouvoir et estimer son composé. INTELLECTIVE. Elle remplit les neuf fonctions des formes inférieures. De plus, elle pense, raisonne et choisit librement.
			Propriétés	{	Toute forme est forme unique, substantielle et immatérielle du corps. L'âme humaine seule est créée, libre, immortelle.
		Psychologiques	Connaissance	{	Sensible { Sens externes, cinq; Sens internes, quatre. Intellective { Rôle des êtres, espèces sensibles. Rôle de l'intellect, espèces intelligibles
			Action	{	Rôle de la raison. Rôle de l'intelligence. Rôle de la conscience. Rôle de la volonté.



## SOMME DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

Plan	I	{ Après avoir fait connaissance avec l'auteur, donnons un aperçu de son œuvre principale. Le XIII <sup>e</sup> siècle a été fécond en œuvres d'art et de science. La <i>Somme</i> les surpasse dans son genre. Elle est presque une encyclopédie des connaissances humaines; elle est du moins un résumé de théologie.	
		Historique	Composition { Saint Thomas a prié, enseigné, écrit toute sa vie. Son esprit était clair et méthodique. A la fin, il a résumé son enseignement théologique dans un seul monument. Il y travailla les huit dernières années; mais il n'eut pas le temps de l'achever. Ses disciples l'achevèrent avec ses autres écrits; on n'y sent pas le génie du maître.
			Abandon { Elle fit l'admiration du monde entier, et c'était justice sous tous les rapports. Maîtres, disciples, universités, pendant trois siècles, ont puisé à cette source. Mais l'esprit du mal en détourna les esprits pendant les trois siècles suivants.
			Repris. { Heureusement de nos jours, Léon XIII, qui s'était inspiré des écrits du saint, en montant sur le trône pontifical, a remis le saint et ses œuvres en honneur, par son encyclique <i>Æterni Patris</i> de 1879, et entrepris une nouvelle édition de ses œuvres.
		Fonds	Perfection { Saint Thomas a été le philosophe par excellence; on peut le croire inspiré. Il a été aussi le théologien par excellence. Il a réuni la raison et la foi. Aussi sa doctrine est irréprochable, comme il l'a été par toute sa vie. <i>Il a fait, dit le pape Jean XXII, autant de miracles qu'il a écrit d'articles.</i> Suivre ce Maître, c'est le moyen de connaître la vérité et de démasquer l'erreur.
			Défauts { On a voulu trouver des imperfections dans la <i>Somme</i> . Qu'elle œuvre en est exempte? Des erreurs! Il n'y en a aucune au point de vue du dogme et de la morale. Quant aux sciences naturelles, il a adopté les principes et les opinions de son siècle. Il n'était pas tenu de devancer son temps; mais on peut rarement le démentir. On reproche à la <i>Somme</i> de ne pas tout contenir. Ce serait une exigence déplacée. Son titre l'excuse, et la loi du progrès. C'est un abrégé que le Maître devait développer.
		Méthode	En général { Il use de la méthode qui était en vigueur à cette époque, dans les écoles. La scolastique en elle-même est irréprochable, mise au service de la vérité. Elle a dégénéré en subtilités dangereuses par l'abus des philosophes. Elle exclut le sentiment, il est vrai, et sa terminologie est parfois barbare. Sa manière d'exposer la vérité est sèche si l'on veut et uniforme. Mais elle fournit le fonds au sentiment et elle ne manque pas de poésie.
			En particulier { Il procède d'un bout à l'autre d'une façon qui en facilite l'étude. Après avoir posé la question sous une forme interrogative ou dubitative, il commence par énumérer les principales objections, puis il répond contradictoirement par une citation ou un argument, expose la vérité dans le corps de l'article et réfute les objections. Quoi de plus naturel?
		III { Saint Thomas d'Aquin, inspirez-nous le goût et l'amour de vos écrits, surtout de votre <i>Somme</i> afin que nous connaissions ce que vous avez connu, que nous aimions ce que vous avez aimé Soyez notre maître, après Jésus et l'Église, et rendez nos esprits dociles à votre enseignement.	

## INTRODUCTION



## PLAN DE LA SOMME

Plan	DIEU	{	Considéré en lui-même		{	Introduction.		
					{	Unité de Dieu.		
						{	Trinité des Personnes.	
		{	Dans ses œuvres	Origine . . . .	De la création			
				{	Les êtres	{	Les anges	
		{	Le monde matériel					
		{	L'âme raisonnable.					
					{	Le premier homme.		
		Dans sa Providence . . . . .		Gouvernement du monde.				
	L'HOMME	{	Morale en général	Fin	De la félicité.			
				{	Moyens (actes)	{	Du volontaire.	
					{	Bonté et malice des actes.		
					{	Des passions.		
				{	Habitudes et vertus.			
			{	Péchés et vices.				
{		Règles	{	Lois humaines et divines.				
			{	De la grâce.				
{		Morale en particulier	{	Pour tous (vertus)	{	Théo- logales	{	De la foi.
							{	De l'espérance.
	{		Cardi- nales	{	De la charité,			
				{	De la prudence.			
		{	De la justice.					
		{	De la force.					
				{	De la tempérance.			
		Pour quelques-uns.	Des états de perfection.					
L'HOMME-DIEU	{	En lui-même . . . . .		De l'Incarnation.				
			{	Moyens	Extérieurs	(Religion, Eglise, lieux-théologiques.)		
		(Voir appendices)						
		{		Intérieurs.	Des sacrements en général.			
					Du Baptême.			
			De la Confirmation.					
	De l'Eucharistie.							
	De la Pénitence.							
	De l'Extrême-Onction.							
	De l'Ordre.							
	Du Mariage.							
	Fin dernière	{	Avant la résurrection.					
		{	Le jugement.					
		{	L'éternité.					

		I		Il semble que saint Thomas aurait dû commencer par exposer d'abord la nécessité de la foi et de la révélation. Mais il les suppose, ou plutôt c'est ce qu'il a fait dans la <i>Somme des Gentils</i> , comme introduction à celle-ci. Dans cette question préliminaire il nous fait connaître ce qu'est la doctrine sacrée, en six articles.		
Plan	II	En Elle	Nécessité	Oùtre les sciences philosophiques, est-il nécessaire d'admettre une autre science? Oui. L'homme se rapporte à Dieu comme à une fin qui surpasse la portée de sa raison. (Is., XIV, 4.)	Or, il faut, pour son salut, qu'il connaisse cette fin que la raison seule ne peut atteindre.	
				Il est donc nécessaire qu'il soit instruit des choses de Dieu par une autre science, la révélation.		
				Il en a même besoin pour aider sa raison en ce qu'elle est capable de connaître naturellement de Dieu; car un petit nombre peut l'acquérir, laborieusement et non sans mélange d'erreur.		
			Science	La doctrine sacrée est-elle une science? Oui. C'est la science de la Théologie. Il y a des sciences qui se servent de principes naturellement connus; <i>arithmétique, géométrie</i> .	D'autres adoptent les principes d'une science supérieure: la <i>perspective se sert de la géométrie</i> .	
				La théologie est de cette dernière catégorie: elle part des principes de la science de Dieu, révélation.		
				Si elle s'occupe de faits particuliers, c'est pour les citer comme exemples, ou comme autorité.		
			Unité	Est-elle une science une? Oui. Dieu lui a donné la science des saints. (Sagesse, x, 10.)	Tout ce qu'on étudie dans la Théologie se considère sous une seule raison, formelle, la révélation.	
				Elle reste donc toujours une, quoiqu'elle traite de Dieu et des créatures; de Dieu, comme objet principal; des créatures, comme se rapportant à Dieu. Elle est le reflet de la science divine.		
				Cette science divine se distingue de toutes les autres par son unité et par sa simplicité.		
			Espèce	Est-elle une science pratique? Non, elle traite principalement de Dieu. Il y a des sciences <i>pratiques</i> , comme la morale; des <i>spéculatives</i> , comme la métaphysique.	La théologie est plus spéculative que pratique; son objet est surtout Dieu et les choses divines.	
				Si elle traite des actes, c'est par rapport à la béatitude ou connaissance parfaite de Dieu.		
				Ainsi Dieu se connaît lui-même de la même science qu'il connaît toutes les créatures.		
		Relation	Dignité	Est-elle plus noble que les autres sciences? Oui. D'après: (Prov., ix, 3.) Elle les surpasse par la <i>certitude</i> qu'elle tire de la lumière divine qui est infaillible.	Tandis que la certitude des autres vient de la lumière de la raison humaine qui est faillible.	
				Elle les surpasse par son <i>objet</i> ou la béatitude qui est au-dessus de notre raison.		
				Tandis que les autres ne considèrent que ce qui est du domaine de cette raison. Si elle a des obscurités, c'est à cause de notre faiblesse. Elle se sert des autres comme de servantes.		
			Sagesse	Est-elle la Sagesse? Oui, car on devient sage en observant la loi. (Deut., iv, 6.) Elle est la plus grande sagesse, absolument parlant. Le sage juge par ce qui est le plus relevé.	Le plus sage est celui qui s'élève à la cause la plus relevée, Dieu. C'est ce qu'enseigne la théologie qui ne se borne pas à la connaissance de Dieu par les créatures, mais nous initie à celle qu'il a de lui ou de sa propre essence, et ce qu'il en a appris aux autres par la révélation. Donc...	
			III	Saint Thomas d'Aquin, nous croyons à la supériorité de la théologie. Obtenez-nous un peu de votre science, afin que nous comprenions l'enseignement de votre <i>Somme</i> , et qu'en y conformant notre vie entière, nous ayons le bonheur de vous imiter dans vos vertus, de participer à votre sainteté et à votre gloire.		



INTRODUCTION  
DE SAINT THOMAS

## DES OBJETS DE LA SCIENCE SACRÉE

1<sup>re</sup> PARTIE, 1 (bis)

Plan	I	Après avoir examiné la science sacrée en elle-même et relativement à son espèce, à sa dignité et à la sagesse, nous devons considérer les divers objets auxquels elle s'étend ou à ses moyens. A ce sujet, il y a quatre questions qui terminent l'introduction de saint Thomas à la <i>Somme théologique</i> .	
		Théologie	Objet
			Méthode
II	II	Théologie	Objet
			Méthode
		Écriture	Figures
			Sens
III	III	Mon Dieu! accordez-moi le don d'intelligence et l'amour de l'étude, mais purifiez mon cœur et mes désirs, en réprimant les excès de ma curiosité naturelle, afin que je fasse mes délices de votre sainte parole et de la sacrée théologie, en mettant les autres sciences à leur service pour votre gloire.	

**Dieu est-il le sujet de la science sacrée?** Oui. C'est son objet principal. Et c'est pour ce motif qu'on l'appelle *Théologie*, c'est-à-dire discours sur Dieu. Le sujet est à la science ce que l'objet est à une puissance ou à une habitude. Ainsi l'homme et la pierre se rapportent à la vue comme étant des objets colorés.

Or dans la Théologie on envisage tout par rapport à Dieu, en lui, ou comme principe et fin.

D'où il est évident que Dieu est véritablement le sujet de cette science, considérée dans son tout.

Car si elle s'occupe de choses, de signes, du Christ, etc., c'est toujours par rapport à Dieu.

C'est ce qui ressort encore de ses principes qui sont des principes de foi ayant Dieu pour objet.

**La science sacrée est-elle argumentative?** Oui. D'après : (Tite, I, 9.)

Les autres sciences n'argumentent pas pour prouver leurs principes; elles s'en servent.

Ainsi fait la théologie de ses articles de foi. Elle prouve notre résurrection par celle de Jésus-Christ.

Étant au-dessus de toutes les autres, elle discute contre celui qui nie ses principes, pourvu que l'adversaire lui accorde quelques-uns des dogmes divinement révélés, sinon il n'y aurait pas moyen de lui prouver les articles de foi et de détruire ses objections.

Car la foi, reposant sur une vérité infaillible, on ne peut démontrer une proposition opposée.

Donc les arguments opposés ne sont pas des démonstrations, mais des objections solubles.

**L'Écriture Sainte emploie-t-elle convenablement des métaphores?** Oui. (Osée, XII, 10.) Dieu pourvoit aux besoins de tous les êtres conformément à leur nature.

Or, il nous est naturel de nous élever aux choses intellectuelles par les choses sensibles.

C'est donc avec raison que l'Écriture présente ce qui est spirituel sous des emblèmes matériels.

Ce n'est même pas possible que la lumière divine se montre à nos yeux autrement. (Saint Denis.)

C'est encore nécessaire à cause des ignorants qui ne peuvent pas saisir facilement le spirituel.

Mais la théologie ne les emploie que parce qu'elles sont nécessaires et utiles, non pour faire image.

D'ailleurs, la lumière divine de la révélation n'est pas obscurcie par ces images sensibles.

**Renferme-t-elle sous une même lettre plusieurs sens?** Oui. (Saint Grégoire.) Dieu, auteur de l'Écriture, peut donner différents sens aux paroles et aux choses elles-mêmes.

Les mots ont un sens et les choses une signification. De là il y a deux sens principaux dans la Bible.

1<sup>o</sup> *L'historique* ou *littéral*. C'est celui par lequel les mots expriment directement des choses.

2<sup>o</sup> *Le spirituel*. C'est celui d'après lequel les choses exprimées par les mots signifient d'autres choses.

Il a pour base le premier, et il est *allégorique* lorsque l'ancienne loi signifie la nouvelle.

*Moral*, lorsque les actions de Jésus-Christ ou de ceux qui l'ont figuré représentent ce qu'il faut faire.

*Anagogique*, lorsque ces paroles et ces actions élèvent notre esprit aux choses du ciel.

PREMIÈRE PARTIE

---

I

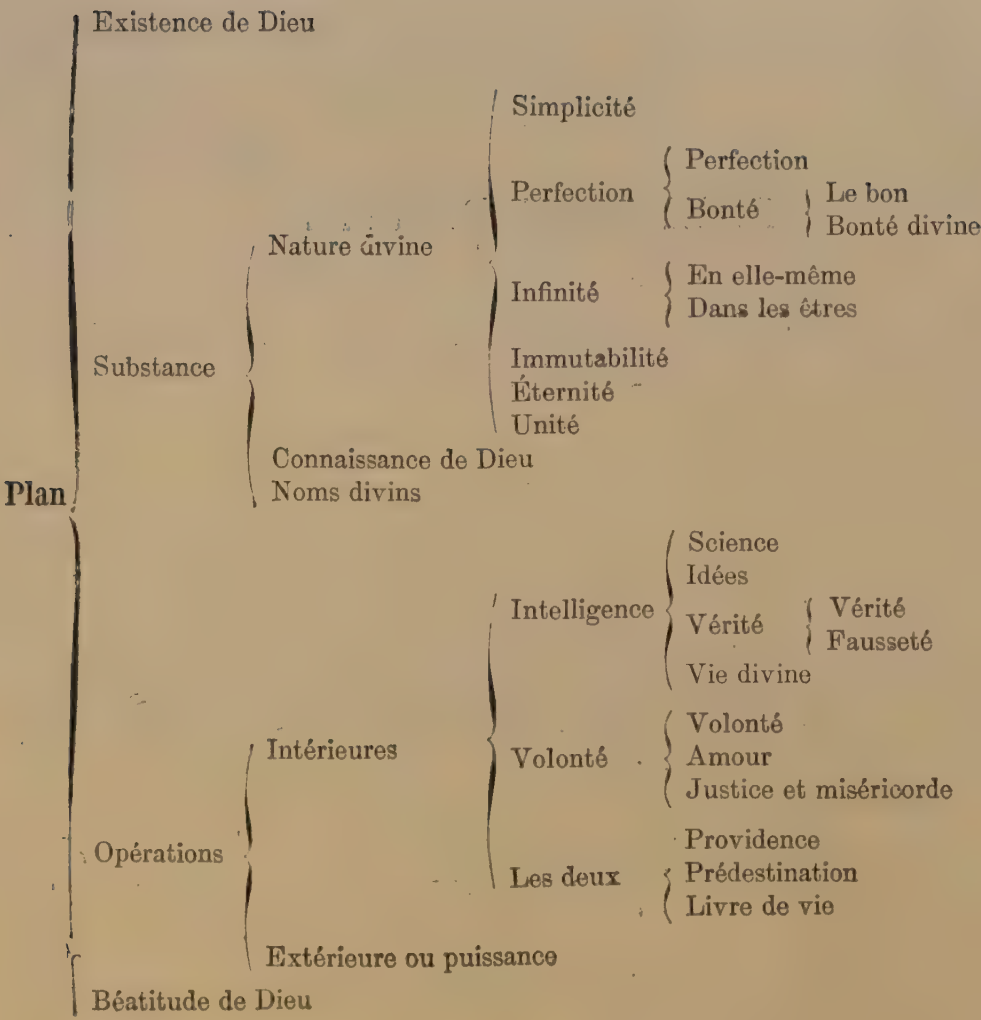
TRAITÉ DE DIEU

---



TRAITÉ DE DIEU

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



Plan	I	Le premier traité qui s'offre à notre étude est celui de Dieu considéré en lui-même et dans ses attributs. Et la première question est celle qui concerne son existence, vérité qui sert de préliminaire à la foi. Quoiqu'elle soit un article de foi, elle peut être démontrée par la raison, comme nous allons le voir.	
		Possibilité	Évidence
			Démonstration
		Preuves	Mouvement
			Cause
			Nécessité
			Perfection
			Ordre
		Mon Dieu ! je crois en vous ! Je crois, et je n'ai pas besoin de raisonner pour motiver cette croyance. Ma foi me suffit. Je vous remercie de me l'avoir donnée. D'ailleurs tous les êtres ne parlent-ils pas de vous ? Que dis-je ? ô mon Dieu ! je vous sens en moi ! Soyez-y toujours, non seulement par votre présence, mais encore par votre amour !	
		III	

L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même ? L'insensé nie Dieu. Donc

Si l'existence de Dieu est évidente par elle-même, elle ne l'est pas du tout pour nous.

A cause de la faiblesse de l'esprit et de la corruption du cœur. *Il n'y a pas de Dieu*, dit l'impie.

Ainsi, il y a des propositions qui sont évidentes en soi, non pour tous : *Il n'y a pas de lieu pour les êtres spirituels* ; d'autres le sont en soi et pour tous : *l'homme est un être animé* !

Ainsi *Dieu est*, c'est évident en soi, non pour nous. Cette proposition a besoin d'être démontrée.

L'existence de Dieu peut-elle se démontrer ? Oui, par ce qui est visible. (Rom., I, 20.)

Il y a deux démonstrations : *a priori*, de la cause à l'effet ; *a posteriori*, de l'effet à la cause.

Dieu ne peut pas être démontré *a priori*, parce que nous ne le connaissons pas assez.

Mais son existence peut se démontrer *a posteriori*, parce que nous connaissons ses effets.

Sans que nous puissions cependant le connaître lui-même, parfaitement, et dans son essence.

Dieu existe-t-il ? Oui. On peut prouver son existence par cinq arguments.

Il y a du mouvement ; les sens l'attestent. La matière est inerte ; si elle se meut, c'est qu'elle est mue.

Le moteur qui la meut est mû par un autre ; ainsi de suite, en remontant d'un moteur à l'autre.

Mais on ne peut remonter à l'infini ; il faut nécessairement arriver à un premier moteur, un moteur qui meut sans être mû. Ce premier moteur, tout le monde le nomme Dieu. Donc Dieu existe.

Tous les êtres sont des effets dépendant de leurs causes subordonnées entre elles.

Or, il répugne qu'une cause soit sa cause. On ne peut pas non plus remonter à l'infini, de cause en cause.

Il faut nécessairement admettre une première cause efficiente qui n'ait pas de cause.

Cette cause, tout le monde la nomme Dieu. Donc Dieu existe. *Cause des causes, ayez pitié de moi*, s'écria Aristote mourant.

Si rien n'eût existé, rien n'existerait ; car qui pourrait donner l'être au premier être ?

Il faut être avant d'agir. Il y a donc un être éternel, nécessaire par lui-même. Mais cet être n'a pu recevoir cette nécessité d'être par un autre ; il faudrait encore remonter indéfiniment.

Donc il y a un être nécessaire. Cet être tout le monde l'appelle Dieu. Donc Dieu existe.

Il y a des degrés dans la perfection des êtres ; ils sont plus ou moins vrais, bons, beaux.

Ce plus ou moins est une gradation des êtres vers quelque chose de très parfait en soi.

Ce quelque chose, c'est l'Être souverainement parfait que chacun nomme Dieu. Donc Dieu existe.

Il est très vrai, très bon, très beau, cause de l'existence et de la perfection de tous les êtres. Il est la vérité, la bonté, la beauté par essence.

Tous les êtres, même les inanimés, se meuvent vers une fin, produisent des effets naturels.

Toujours, ou le plus souvent, de la même manière, non par hasard, mais d'après une *intention*.

Il y a donc un gouverneur du monde, un être intelligent qui dirige tout vers une fin.

Cet être tous les hommes le reconnaissent et l'appellent Dieu. Donc Dieu existe.



		Après avoir connu l'existence d'un être, il reste à examiner comment il existe pour qu'on sache ce qu'il est.	
Plan	I	Ce qu'il n'est pas	On ne peut savoir de Dieu ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Nous ne pouvons donc rechercher comment il existe, mais plutôt comment il n'existe pas.
			En éloignant de lui tout ce qui ne lui convient pas, comme la composition tout d'abord, d'où nous connaissons sa simplicité.
		Corporel	Dieu est-il corporel? Non. <i>Il est plus élevé que les cieux...</i> (Job, XI, 8.) <i>Dieu est esprit</i> , dit saint Jean (IV, 21).
			1° Il est le premier moteur immobile. Or, un corps ne peut mouvoir les autres sans être mu. Donc il n'est pas un corps.
			2° Il faut que le premier être existe en acte et non en puissance. Le corps est en puissance. Dieu est en acte. Donc...
			3° Dieu est ce qu'il y a de plus noble parmi les êtres. Or un corps, même vivant n'est pas ce qui est plus élevé. Donc Dieu n'est pas corporel.
		Composé	Dieu est-il composé de matière et de forme? Non. Il ne peut y avoir de matière en lui.
			1° La matière est en puissance à l'égard de plusieurs formes. Or Dieu est un acte pur, il n'a rien en puissance.
			2° L'être composé n'est bon que par participation ou par sa forme. Or Dieu acte pur, est bon par essence.
			3° La matière est inerte par elle-même. Or Dieu est la première cause efficiente des êtres. Donc il n'est pas composé...
		Essence	Dieu est-il la même chose que son essence? Oui. Il n'est pas seulement vivant, mais la vie. (S. Jean, XIV, 6.)
			Dans les êtres composés de matière et de forme, le sujet diffère de la nature. Ainsi <i>l'homme</i> et <i>l'humanité</i> .
			Dans ceux qui n'ont pas de matière, la forme s'individualise, elle est un supposé et ne diffère pas de sa nature.
	II	Ce qu'il est	Or, Dieu n'est pas composé de matière et de forme. Donc il est sa nature, son essence, sa divinité.
			L'essence de Dieu est-elle la même chose que son être? Oui. L'être en lui n'est pas un accident.
			Ce qui se trouve dans un être en dehors de son essence a été produit. Or, en Dieu rien n'a été produit. Donc...
		Être	Ce qui a l'être sans être l'être, est être par emprunt. Si Dieu n'était pas son être, il l'aurait par emprunt.
			Il ne serait pas le premier être. Qui l'aurait produit? Donc son essence est la même chose que son être.
		Genre	Dieu appartient-il à un genre parmi les êtres? Ce qui est tout être n'est d'aucun genre. (Fénelon.)
			1° En Dieu la puissance n'est pas jointe à l'acte. Il n'est donc pas une espèce comprise dans un genre.
			2° S'il était dans un genre, ce serait celui de l'être. Mais l'être ne forme pas un genre, il n'a que des différences.
			3° Il y a différence entre les êtres et leur essence. En Dieu il n'y en a pas. Donc... Pas même comme <i>principe</i> .
		Accidents	Y a-t-il en Dieu des accidents? L'accident est dans un sujet. Or une forme simple n'est pas sujet. Donc...
			1° Le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte. Or l'être en puissance répugne à Dieu. Donc...
			2° On peut ajouter à ce qui existe, mais non à l'être. Or Dieu est lui-même son être. Donc...
	III	Conséquences	3° L'être par soi est antérieur à l'être par accident. Or Dieu est l'être premier, la cause première. Donc en lui il n'y a pas d'accidents.
			Dieu est-il absolument simple? Dieu est véritablement et souverainement simple. (S. Aug.)
			1° D'après tout ce qui précède; 2° le composé est postérieur à ses éléments. Or Dieu est l'être premier; 3° tout composé a une cause. Or Dieu est la cause première. Donc...; 4° dans tout composé, il faut qu'il y ait puissance et acte, une partie en acte pour l'autre, ou toutes en puissance pour le tout. Or il n'y a pas en Dieu acte et puissance; 5° tout composé a quelque chose qui n'est pas son être. Or Dieu est l'être...
		Panthéisme	Dieu entre-t-il dans la composition des êtres? Non. 1° Parce qu'il est la première cause efficiente.
			2° Il est l'agent primordial et par soi. Or ce qui entre dans la composition ne l'est pas. Donc il n'y est pas.
			3° Une partie ne peut être absolument la première des composés. Or Dieu est absolument le premier. Donc, il n'entre pas dans la composition des êtres.
		Mon Dieu! je crois à la simplicité de votre nature. Cause efficiente et première de tous les êtres, vous n'entrez dans la composition d'aucun d'eux. Je suis en vous, mais vous n'êtes pas une partie de moi-même.	
		Rapprochez-moi, Seigneur, de votre simplicité, en me détachant de plus en plus de la matière par l'amour parfait.	

Plan	II	I	Après avoir examiné le premier attribut de Dieu ou sa simplicité qui exclut toute composition en lui, il faut parler de sa perfection absolue. Dieu est non seulement un esprit infiniment parfait, différent des êtres, mais encore le type de toutes les perfections des êtres créés par lui et jamais aucune créature ne l'égalera.	
			Absolue	Principe { Dieu est-il parfait? Oui. <i>Soyez parfaits comme votre Père céleste.</i> (S. Matth., v, 48.) Donc Dieu est parfait, et parce qu'il est le premier principe actif, il faut qu'il soit infiniment parfait; c'est ce que nous allons démontrer contre les philosophes anciens.
				Matière { En effet, les Pythagoriciens ne voyaient dans le premier principe que la matière. Ils ne pouvaient donc pas lui attribuer en aucune manière la souveraine perfection. Car rien n'est plus imparfait que la matière, qui par sa nature est toujours en puissance. Donc le premier principe étant matériel, d'après ces philosophes, est toujours en puissance et absolument imparfait.
				Conclusion { Mais Dieu n'est pas le premier principe comme matière; il l'est comme cause efficiente. A ce titre, il doit être très parfait. La matière est en puissance, mais l'agent est en acte. Donc le premier principe actif doit être absolument en acte, et aussi parfait que possible.
			Totale	Principe { Dieu a-t-il les perfections de tous les êtres? Oui. L'apôtre dit, en parlant de Dieu : <i>Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.</i> (Rom., xi, 36.) D'où, toutes les perfections réelles et absolues des choses sont en Dieu formellement, et les autres sont en lui éminemment.
				Preuves { 1 <sup>o</sup> Parce que tout ce qu'un effet renferme de perfection doit se trouver dans la cause qui le produit. Avec la même nature quand l'agent est <i>univoque</i> , éminemment quand il est <i>équivoque</i> . Or préexister virtuellement dans une cause active, c'est préexister d'une manière plus parfaite. Il n'en est pas de même de ce qui préexiste en puissance dans une cause matérielle. Dieu étant la première cause, toutes les perfections doivent être éminemment en lui. 2 <sup>o</sup> Un être créé ne peut avoir qu'un degré de perfection, parce qu'il n'a pas l'être infini. Mais Dieu est l'être même subsistant par lui-même, donc il a toutes les perfections. <i>Il n'est ni ceci, ni cela; il est tout, cause de tout; tout ce qui existe a son être en lui.</i> (S. Denis.)
				L'Écriture { Les créatures peuvent-elles être semblables à Dieu? Oui, par analogie. Dieu dit dans la Genèse : <i>Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.</i> (I, 26.) Et saint Jean : <i>Nous savons que dans l'autre vie nous serons semblables à Dieu.</i> (I S. Jean, III, 2.) D'un autre côté : <i>Nul n'est semblable à vous.</i> (Ps. LXXXV, 8.) <i>A qui avez-vous assimilé Dieu?</i> (Isaïe, XL, 18.) Que conclure? La créature peut-elle être semblable à Dieu, et en quel sens?
				Participée { Lorsque plusieurs êtres participent à la même forme, sous tous les rapports, ils sont égaux. Ils sont plus ou moins semblables s'ils y participent différemment ou diffèrent de nature. Car tout être qui agit, produit un être semblable à lui, et l'effet est l'image de la cause. Mais il n'y a qu'analogie si la cause n'est renfermée ni dans un genre ni dans une espèce. Telle est la ressemblance que les créatures ont avec Dieu; elles lui ressemblent en tant qu'elles sont des êtres, et qu'il est le principe universel de tout être.
			III	Preuve { Mon Dieu! je crois de toute mon âme que vous êtes infiniment parfait en toutes choses, et la perfection même infinie. Je crois que rien n'est parfait à vos yeux que ce qui vient de vous, cause première, source de toute perfection créée. Rendez-moi digne, Seigneur, de vous ressembler autant que vous le voulez, mais surtout par la perfection de mon âme.



		/ La perfection de Dieu est la source de la bonté dans tous les êtres à quelque degré qu'ils la possèdent.		
Plan	I	Notions	Occupons-nous d'abord du bon en général; nous verrons ensuite, le principe du bon dans la bonté de Dieu.	
			A l'égard du bon en général dont il s'agit dans cette question, nous avons à voir sa <i>notion</i> et sa <i>division</i> .	
			Identité	Le bon diffère-t-il de l'être en réalité? Non, quoiqu'il ne soit pas la même chose d'après nous.
				Il ajoute à l'être une idée d'appétibilité : <i>le bon est tout ce que les êtres désirent.</i> (Aristote.)
			Priorité	Mais les choses sont appétibles en raison de leur perfection qui vient de leur propre actualité.
				Donc elles sont bonnes dans la mesure de leur être, car l'être est ce qui constitue la réalité de tout.
				Donc l'être et le bon sont identiques. Saint Augustin a dit : En tant qu'êtres, nous sommes bons.
			Totalité	Notre esprit conçoit-il l'être avant le bon? La première des choses créées, c'est l'être.
				La raison d'une chose est ce que l'intelligence en conçoit. Or c'est l'être que l'on conçoit avant tout, car un être n'est susceptible d'être connu qu'autant qu'il est en acte, et par là il est désirable.
			II	Divisions
Dans les causes, au contraire, le bon étant la cause finale, tient le premier rang.				
Nature	Tout être est-il bon? Oui. Dieu est bon, donc tous les êtres venant de lui sont bons. (Gen., I.)			
	Tout être, en tant qu'être, est bon; car tout être, en tant qu'être, existe par là même en acte.			
Parties	Il est donc parfait en quelque façon, puisque nous avons dit que tout acte est une perfection.			
	Or, ce qui est parfait est désirable et bon; d'où il suit que tout être, en tant qu'être, est bon.			
	Un être n'est dit mauvais que parce qu'il manque de quelque degré d'être non parce qu'il est un être.			
	Le bon est-il cause finale? Oui. Il est la cause et la fin de tous les êtres. (Aristote.)			
	C'est ce que tous les êtres recherchent, et ce qu'ils recherchent à la nature de la fin. Donc le bon est une fin.			
	Cependant la raison du bon présuppose celle de la cause efficiente et de la cause formelle.			
III			Car ce qui est le premier dans l'ordre des causes est le dernier dans celui des effets.	
			Mais au fond, l'être, la cause efficiente et la forme se rapportent à la fin. Donc le bon est cause finale.	
			La nature du bon consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre? Oui. C'est ce que dit saint Augustin d'après l'Ecriture : <i>Dieu a tout constitué en nombre, poids et mesure.</i> (Sag., XI, 21.)	
			On entend par <i>mode</i> , la <i>mesure</i> qui détermine la substance d'un être, avec antécédents et conséquents.	
			Par <i>espèce</i> , le <i>nombre</i> des qualités qui lui assignent une classification, en raison de la forme.	
			Par <i>l'ordre</i> , le but ou le <i>poids</i> pour lequel l'être a été créé, c'est la conséquence de la forme.	
			Donc la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, selon qu'elle consiste dans la perfection.	
			Le bon est-il convenablement divisé en trois : l'honnête, l'utile et l'agréable? Oui.	
			Cette division convient non seulement au bon par rapport à l'homme, mais encore par rapport au bon absolu.	
			Ainsi dans le mouvement : les corps tendent vers un but, emploient un moyen, se reposent au terme.	
	De même la volonté cherche un but comme bon, un terme désirable c'est <i>l'honnête</i> . Elle traverse une sorte de milieu pour aller au but : c'est le moyen en vue de la fin, ou <i>l'utile</i> .			
	Enfin, ce qui arrête et fixe son mouvement par la jouissance de l'objet désiré, c'est <i>l'agréable</i> .			
			Mon Dieu! vous avez daigné me donner l'être; je vous en suis reconnaissant. Il est bon, comme tout ce qui vient de vous.	
			Mais cette bonté de mon être n'est pas toute la bonté que vous désirez de moi. Vous voulez que je tende à ma fin.	
			Ma fin, c'est vous, Seigneur! Ne permettez pas que je m'en écarte, et rendez tout mon être parfait en vous.	

Nous avons parlé du bon en général, et nous avons constaté que tout être, en tant qu'être, est bon.  
 Nous allons considérer maintenant la bonté en elle-même et dans sa source, c'est-à-dire la bonté divine.  
 A cet égard, il y a quatre questions à étudier. C'est ce que nous devons faire en recourant à la bonté de Dieu.

Plan II

Conve- nance	Preuve	<p>La bonté convient-elle à Dieu? Oui. C'est ce qui ressort de mille endroits de l'Écriture.</p> <p>La bonté d'un être est en raison de ce qu'il est digne d'être recherché. Chaque être cherche sa perfection.</p> <p>La perfection et la forme d'un effet est dans sa ressemblance avec la cause qui l'a produit, puisque tout agent produit un être qui lui est semblable. D'où l'on voit que l'agent est l'objet de l'appétit.</p> <p>A ce titre il est nécessairement bon, puisque il y a toujours en lui une ressemblance qu'on doit chercher à atteindre.</p>
	Conclusion	<p>Or Dieu est la première cause efficiente de tout. Donc il est bon, et c'est vers lui que tout doit tendre.</p> <p>C'est dans ce sens que saint Denis lui attribue la bonté : <i>Il est bon parce que c'est de lui que toutes choses subsistent.</i></p> <p>Elles le recherchent en recherchant leur perfection : les raisonnables par la connaissance, les autres par l'appétit.</p>
Suprême	Raison	<p>Dieu est-il la bonté suprême? Oui. Dieu est le souverain bien que voient les esprits purifiés. (S. Aug.)</p> <p>On lui attribue la bonté parce que toutes les perfections découlent de lui comme de la cause première de tout.</p> <p>Non comme d'un agent univoque, mais comme d'un agent qui n'est ni du même genre ni de la même espèce.</p>
	Preuve	<p>Or, quand une cause est de même nature que son effet, la ressemblance avec lui est de l'égalité.</p> <p>Quand elle n'est pas de même nature, elle possède les qualités de son effet éminemment.</p> <p>Ainsi la chaleur est contenue d'une manière plus excellente dans le soleil que dans le feu.</p>
Essence	Conclusion	<p>Donc Dieu étant la cause première de toutes choses et sa nature différente de celle des autres êtres, il faut qu'il possède la bonté de la manière la plus excellente. Donc il est souverainement bon.</p>
	Preuve	<p>Dieu est-il bon par essence? Oui. D'après l'Évangile : Il n'y a de bon que Dieu seul. (S. Matth., XIX.)</p> <p>Une chose peut être parfaite de trois manières : 1<sup>o</sup> sa perfection peut consister dans son être même.</p> <p>2<sup>o</sup> Elle peut consister dans quelques accessoires qui étaient nécessaires pour rendre son opération parfaite.</p> <p>3<sup>o</sup> Elle peut dépendre de ce qui lui fait atteindre une autre chose comme sa fin. <i>Etre, accidents, fin.</i></p>
Participa- tion	Conclusion	<p>Or, cette triple perfection ne convient essentiellement à aucun être créé ; elle ne peut convenir qu'à Dieu.</p> <p>Lui seul, à l'exclusion de toute créature, trouve son essence dans son être, distincte dans les êtres.</p> <p>Lui seul possède substantiellement ce que les créatures ne possèdent que par accident.</p> <p>Lui seul est à lui-même sa fin et la fin de tous les êtres. Donc il a toutes les perfections, et seul il est bon.</p>
	Erreur	<p>Tous les êtres sont-ils bons d'une bonté divine? Non, mais ils le sont encore d'une bonté propre.</p> <p>Platon se trompait en séparant les idées ou les espèces de l'intelligence divine. De là il concluait que, le bon s'identifiant avec l'être ainsi que l'unité, ce qui est bon par soi-même est Dieu, de qui tout découle.</p>
Vérité	Preuve	<p>Pour nous il y a un être qui est le premier, qui a l'être et le bon par essence, cet être c'est Dieu.</p> <p>Donc toutes choses peuvent être considérées comme bonnes de la bonté divine, en tant qu'elles proviennent de Dieu, premier principe, cause efficiente et finale de toute bonté créée.</p> <p>Mais elles n'en méritent pas moins le nom de bonnes puisqu'elles portent en elles le reflet de la bonté divine, et ce reflet détermine la bonté qui leur est propre et la dénomination qui leur convient.</p>
	Conclusion	<p>Mon Dieu! je crois que vous êtes bon, la bonté même, la bonté suprême et par essence, que vous êtes seul bon.</p> <p>Je crois aussi que tous les êtres sont bons, mais de votre bonté qui leur a donné l'être et les perfections.</p> <p>Je vous rends hommage, Seigneur, de celle que vous avez répandue en moi ; augmentez-la par votre grâce.</p>

III



Après avoir examiné la perfection de Dieu, il faut parler de son infinité et de son existence dans les choses créées. Car on dit que Dieu est partout et en toutes choses, parce qu'il n'a pas de limites et qu'il est infini. Il y a quatre questions concernant Dieu, l'infini hors de Dieu, l'infini en grandeur et par la multitude ou le nombre.

Plan II	I	En Dieu	Preuve	<p>Dieu est-il infini? Oui. Dieu est infini, éternel et sans limites (S. Jean Damasc.) Les anciens philosophes reconnaissaient que le premier principe est infini, mais ils en firent un corps.</p> <p>Être infini, c'est n'être pas fini. Or la matière est limitée par sa forme, la forme par la matière.</p> <p>La matière est perfectionnée par sa forme, tandis que la forme est restreinte par la matière.</p> <p>Donc pour concevoir la perfection, il faut s'élever à une forme qui ne soit pas limitée.</p>
			Conclusion	<p>Or quelle est la plus complète de toutes les formes, sinon celle que nous offre l'idée de l'être?</p> <p>L'être de Dieu n'étant ni reçu, ni communiqué, est un être subsistant par lui-même.</p> <p>Il est donc évident que Dieu est simple et infini; il est l'infini absolu, non quantitatif ou matériel.</p>
		Hors de Dieu	Preuve	<p>Dieu seul est-il infini par essence? Oui. L'infini ne peut sortir d'un autre principe (Aristote.)</p> <p>Tandis que tout ce qui vient de Dieu est fini comme venant du premier principe. C'est clair.</p> <p>Quel serait cet infini hors de Dieu? La matière? Sans forme elle est imparfaite; avec elle, elle est finie.</p> <p>La forme? Elle est limitée par une nature déterminée, et nulle forme créée n'est son être à elle.</p> <p>De plus, c'est contraire à la nature que le créé soit infini. Dieu ne peut créer que des créatures finies.</p>
			Concession	<p>Néanmoins on peut convenir que l'être fini soit infini sous quelque rapport.</p> <p>Exemple :</p> <p>Le bois, quoique fini, peut changer de figure indéfiniment. Ainsi de toute matière.</p> <p>Donc il n'y a que Dieu qui soit infini par essence et sous tous les rapports.</p>
Plan II	II	Grandeur	Physique	<p>Peut-il y avoir un infini actuel en grandeur? Non. Tout corps a une surface qui le limite.</p> <p>Tout corps physique a une forme substantielle déterminée, des accidents limités. Donc.</p> <p>Tout corps physique a un mouvement physique. Quel mouvement aurait un corps infini?</p>
			Mathématique	<p>Il en est de même du corps mathématique, dans lequel on ne considère que la quantité.</p> <p>Pour le représenter comme existant réellement, il faut le concevoir sous une forme.</p> <p>Car aucun être n'est en acte que par sa forme, et alors la forme de la quantité est une figure.</p> <p>Si le corps mathématique est une figure, il est fini, car la figure est comprise dans des limites.</p> <p>Concluons donc qu'il n'y a point d'infini actuel en étendue ou en grandeur.</p>
		Nombre	En acte	<p>Peut-il y avoir un infini dans le nombre? Non. Tout est disposé en nombre (Sag., XI, 21).</p> <p>Toute multiplicité doit rentrer dans une espèce, et il n'y a pour elle d'espèce que dans les nombres.</p> <p>Mais aucun nombre n'est infini, parce que tout nombre est une multitude qui a pour mesure l'unité.</p> <p>De plus la multiplicité se compose de choses créées, et par conséquent finies.</p> <p>Donc il n'y a pas un infini dans le nombre.</p>
			En puissance	<p>Mais la multiplicité peut être infinie en puissance, conséquence de la division de la grandeur.</p> <p>En effet, plus on divise un objet, plus le nombre des parties divisées est considérable.</p> <p>Et si l'infini existe en puissance dans la divisibilité, il existe de même dans l'accroissement.</p> <p>Ainsi donc, hors de Dieu, il ne peut y avoir d'infini en acte, mais on peut l'admettre en puissance.</p>

Mon Dieu, je reconnais que l'infinité est un de vos attributs essentiels, et que vous êtes infini en toutes choses. Les limites de mon être sont une conséquence de ma création. Je m'en réjouis puisque je n'ai pu le recevoir que de vous. Diminuez en moi les limites de mes imperfections, afin que je me rapproche de plus en plus de vous, mon principe et ma fin.

Plan	I	Nous avons considéré l'infinité absolue ou en acte en Dieu, et l'infinité en puissance dans les choses créées. Mais parce qu'il semble dans la nature de l'infini d'être partout et en tout, il faut examiner si cela convient à Dieu. C'est ce que nous allons faire en répondant aux quatre questions suivantes : Est-il <i>en tout</i> , <i>partout</i> , <i>comment</i> , <i>seul</i> ?	
		En tout	Comment { Dieu est-il en toutes choses? Oui. <i>Dieu opère en toutes choses</i> , donc il y est. (Isaïe, XXVI, 12.) Dieu est dans toutes les choses, non comme partie de leur essence, ou accident, mais comme agent principal. Or, il faut que tout agent soit uni à l'être sur lequel il agit, et qu'il l'atteigne par sa vertu. Dieu étant l'être même par son essence, il faut que l'être créé soit son effet propre.
			Quand { Or, il produit cet effet dans les choses, non seulement au premier moment de leur existence, mais encore tant qu'elles existent. Donc tant qu'une chose existe, il faut que Dieu y soit présent selon son mode d'existence. Mais l'être est ce qu'il y a de plus intime dans chaque chose. Donc Dieu existe dans tout intimement. Dès lors, on peut dire : <i>Tout est en Dieu. — Tout est près de Dieu</i> , excepté la dépravation.
		Partout	Pourquoi { Dieu est-il partout? Oui. Dieu dit : <i>Je remplis le ciel et la terre.</i> (Jéré., XXIII, 24.) Son omniprésence est une suite de ce qui précède. Il est partout puisqu'il est en toutes choses. Non seulement parce qu'il donne l'être, la puissance et l'action à ce qui remplit les lieux. Mais encore parce qu'il est créateur des cieux eux-mêmes, auxquels il confère la vertu de recevoir.
			Comment { Sans doute il n'est pas localisé, et nulle part, à la façon des corps qui, par leur impénétrabilité, bannissent tous les autres corps du lieu où ils sont placés eux-mêmes. Mais il est partout à la manière des substances spirituelles, sans exclure les autres êtres. Les esprits sont dans les lieux par leur puissance, non par dimension. L'âme est en tout le corps.
		Seul	Raisons { Dieu est-il partout par son essence, sa présence et sa puissance? Oui. Un roi est dans son royaume par sa puissance, dans sa maison par sa présence, en un lieu par son être. Ainsi Dieu est dans tout par sa <i>puissance</i> , parce que tout est soumis à son pouvoir. Il y est par sa <i>présence</i> , parce que tout est nu et découvert à ses yeux. Et par son <i>essence</i> , comme cause de l'être, sans faire partie de l'essence des êtres.
			Erreurs { <i>Puissance</i> , contre les Manichéens qui admettaient un mauvais principe pour les corps. <i>Présence</i> , contre ceux qui disent que Dieu ne considère pas nos œuvres. (Job, XXXII, 11.) <i>Essence</i> , contre ceux qui disent qu'il n'a pas tout créé, immédiatement, et s'est servi d'autres créatures.
			Un corps { Dieu seul est-il partout? Oui. Dieu seul est partout, tout entier, non par parties. Un corps ne peut être partout <i>primairement</i> , parce que ses différentes parties sont en différents lieux. Ni <i>par soi</i> , parce que si l'on supposait d'autres lieux que ceux qui existent, il n'y serait pas.
			Dieu { Mais si l'on imaginait d'autres lieux, Dieu y serait, parce que rien n'existe, que par lui. Il est donc dans tous les lieux qui existent, non par ses parties, parce qu'il n'en a pas. Mais par lui-même Il n'est pas proprement dans un lieu, c'est plutôt le lieu qui est en lui, ou qui lui est présent ; ou bien Dieu est présent dans les lieux selon le mode dont il peut y être. Voilà ce qu'on appelle pour Dieu seul, être présent partout, par soi, absolument.
	III	Mon Dieu! je crois que vous êtes présent partout. Vous êtes donc en moi, ou plutôt c'est moi qui suis en vous.	
		Puisque vous êtes partout, vous me voyez, mieux que je ne me vois moi-même, jusque dans le fond de mon âme.	
			Ah! Seigneur, que vous devez me voir <i>loin</i> de vous et différent de vous! Rapprochez-moi de vous afin que je vous ressemble.



Plan	I	Dieu	L'homme ignorant, dit Bossuet, croit connaître le changement avant l'immutabilité... et il ne veut pas songer qu'être immuable c'est être, et que changer c'est n'être pas... Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui est toujours la même et qui ne souffre pas de déclin. Dieu seul est immuable, tandis que tout change dans les êtres créés. C'est ce que nous allons prouver.	
			Acte pur	Dieu est-il immuable ? Oui. Il a dit : <i>Je suis Dieu et je ne change point.</i> (Mal. III, 6.) Il a été prouvé qu'il y a un être premier que nous appelons Dieu (q. II, art. 2). Que cet être premier doit être un acte pur, sans qu'il y ait rien en lui qui soit en puissance, parce que ce qui est en puissance est nécessairement postérieur à ce qui est en acte. Or, tout ce qui existe est susceptible de changement. D'où il est impossible que Dieu change.
				Tout ce qui change a quelque chose de stable et quelque chose qui ne fait que passer. Ainsi l'objet qui de blanc devient noir reste le même pendant que ce changement s'opère. Donc tout ce qui change est composé. Or nous avons prouvé que Dieu n'est point composé. Donc Dieu est absolument simple, et par là il est évident qu'il ne peut pas changer.
	II	Dieu	Simplicité	Ce qui est mû acquiert quelque chose par ce mouvement, et il est après ce qu'il n'était pas avant. Or Dieu est infini, il a la plénitude de la perfection totale de l'être. Il ne peut donc rien acquérir. Il ne peut donc pas arriver à quelque chose qu'auparavant il ne possédait pas. Le mouvement ne lui convient donc pas. Les expressions qui le lui attribuent sont figurées.
			Perfection	Dieu seul est-il immuable ? Oui. Et toutes les choses qu'il a faites changent. (S. Augustin.) La mutabilité des créatures peut être l'effet de la puissance qu'un autre être exerce sur elles. Avant d'exister, elles ne pouvaient recevoir l'être d'une puissance créée, mais de la puissance divine qui le leur a donné et le conserve. Ayant pu ne pas le donner, Dieu pouvait le leur retirer. Elles sont donc toutes muables par suite de la puissance que Dieu exerce toujours sur elles.
			Dépendance	Elle résulte encore de l'être changeant, en vertu d'une double puissance : l'active et la passive. La passive est celle qui permet à l'être d'arriver à la perfection de son être ou d'atteindre sa fin. Par rapport à l'être, la mutabilité n'existe pas de cette manière dans toutes les créatures. Mais dans celles où ce qui est en jouissance peut survivre même à la destruction de l'être.
	III	Seul	Tendance	Ainsi dans les corps terrestres, l'être peut exister sans la forme ; les accidents aussi sont muables. A moins qu'ils ne soient essentiels, comme la blancheur dans la neige ; et dans les autres. Les substances spirituelles sont immuables quant à l'être, parce qu'elles sont des formes subsistantes. Mais elles sont muables quant à leur fin, car elles peuvent tomber librement du bien dans le mal. Et à l'égard des lieux, car leur essence étant bornée, elles ne peuvent être partout en même temps.
				Ainsi donc toute créature est muable par elle-même, dans sa substance, ou par rapport aux lieux, ou par rapport à sa fin et aux divers usages qu'elle fait de ses facultés, comme les anges. De plus elles sont toutes soumises à la puissance de Dieu qui peut leur donner ou leur retirer l'être. Mais Dieu n'étant muable d'aucune de ces manières, il s'ensuit qu'il est seul immuable.
			Conclusion	Mon Dieu ! je reconnais que vous êtes seul immuable, toujours le même au sein de ce qui ne cesse de changer. Quand il me semble que vous changez à mon égard, c'est ma nature inconsistante qui change au contraire au vôtre. Fixez-moi donc en vous, Seigneur, afin qu'au milieu même du changement je vous aime toujours pour vous posséder.

Plan	I	Après l'immuabilité de Dieu, nous devons considérer son éternité qui en est une conséquence nécessaire. Il est éternel, parce qu'il est immuable. Il est éternel, parce qu'il n'a pas eu de commencement et qu'il ne finira pas. Nous considérons l'éternité d'abord en elle-même, ensuite dans les rapports que le temps a avec l'éternité.	
		Éternité	<b>Définition</b> Peut-on définir l'éternité LA POSSESSION ENTIÈRE, SIMULTANÉE ET PARFAITE D'UNE VIE QUI N'A PAS DE FIN ? Oui. Elle est de Boèce et généralement admise. Nous allons du composé au simple, du temps à l'éternité. Le temps est la mesure du mouvement; nous y comptons un <i>avant</i> et <i>après</i> ; il y a succession. Mais si nous imaginons une existence immuable, comme celle de Dieu, il n'y aura point de succession. Le mot <i>possession</i> désigne l'immutabilité; <i>entière</i> , que rien ne manque; <i>simultanée</i> , écarte l'idée de temps; <i>parfaite</i> , écarte le moment présent; <i>vie</i> , ce n'est pas une chose, mais un être vivant.
			<b>Dieu</b> Dieu est-il éternel ? Oui. <i>Le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel.</i> (Symbole.) Nous avons dit que c'est une conséquence de son immuabilité. Il est immuable, donc il est éternel. <i>Dieu est l'auteur de l'éternité.</i> (Saint Augustin.) Il parle de l'éternité communiquée aux bienheureux. Si l'Écriture lui attribue le passé, le présent, le futur, c'est parce que son éternité renferme tous les temps. Quand elle dit qu'il règnera au-delà de l'éternité, c'est dire au-delà de la plus longue durée.
			<b>Seul</b> Dieu seul est-il éternel ? Oui, puisque seul il n'a pas commencé et qu'il est immuable. On dit éternelles certaines choses auxquelles Dieu a communiqué une certaine immuabilité. Dans ce sens qu'elles ne cesseront pas d'être : ainsi la terre subsiste éternellement. (Eccl., I, 4.) Les anges. (Ps. LXXV, 5.) Montagnes et collines, qui sont d'une longue durée, quoique corruptibles. Mais surtout les anges et les bienheureux, qui voient tout en Dieu, ont la vie éternelle. (S. Jean, XVII, 3.)
		Temps	<b>Différence</b> L'éternité diffère-t-elle du temps ? Oui. Elle est simultanée, il est successif. La distinction ne se fonde pas sur ce que l'éternité n'a ni commencement ni fin, tandis que le temps a l'un et l'autre. Ce n'est qu'une différence accidentelle. Quand on supposerait l'éternité du mouvement, elle serait essentielle. Car l'éternité est simultanée, le temps est successif; l'éternité mesure l'être permanent, le temps mesure le mouvement : le temps et l'éternité ne s'appliquent pas aux mêmes êtres.
			<b>Éviternité</b> De la différence entre le temps et l'éviternité. Le temps part de l'éviternité. (Boèce.) L'éternité étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Les corps matériels et le mouvement changent sans cesse; la mesure de leur durée, c'est le temps. D'autres sont plus permanents, comme les corps célestes, surtout les anges qui ne changent que de lieu. Ce qui les mesure, c'est l'éviternité, qui est le moyen terme entre l'éternité et le temps.
		Combien	<b>Combien</b> N'y a-t-il qu'une seule éviternité ? Les docteurs sont partagés sur ce point. Cela dépend de l'opinion que l'on admet sur les substances spirituelles ou les anges. Ont-ils été créés avec une certaine égalité, ou avec une certaine progression hiérarchique ? Dans la première opinion, il y a plusieurs éviternités, parce que il y a plusieurs êtres perpétuels par origine. Dans la deuxième, qui paraît la mieux fondée, il n'y a qu'une éviternité; chaque être étant mesuré par le plus simple de son genre, les êtres éviternels le sont par le premier ou le plus simple de leur ordre.
			<b>III</b> Mon Dieu ! lorsque je considère ce qui fut, ce qui est, ce qui sera, je vois que tout s'agite, passe et s'évanouit. Et tout ce qui passe me fait penser à Vous qui ne passez pas, qui voyez tout passer et attirez tout à Vous. O Dieu Éternel ! ne permettez pas que je m'arrête à ce qui passe, afin que je m'attache à ce qui mène à l'éternité.



Plan	I	L'être	Négation	L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être? Non. Tout être participe à l'unité.
				Elle n'ajoute à l'être que la négation de toute division, signifie l'être non divisé et rentre dans l'être.
				Car tout être est ou simple ou composé. L'être simple est indivis en acte et en puissance, comme l'ange.
				L'être composé n'existe qu'autant que ses parties, unies ensemble, forment son être. Divisé il n'est plus un.
	Indivision	D'où il est clair que pour toute chose l'être consiste dans la non division, et qu'une substance quelconque ne conserve son être qu'à la condition de conserver son unité. Contre Avicenne.		
		Il s'agit ici de l'unité de substance; quant à celle du nombre, elle ajoute quelque chose du genre de quantité.		
	Multiplicité	Opposition	L'unité est-elle opposée à la multiplicité? Oui. Leurs natures sont opposées. En effet, l'idée d'unité consiste dans l'indivision; celle de multiplicité, dans la division.	
			Donc c'est avec raison qu'on affirme que l'unité est opposée à la multiplicité de l'être.	
		Et cela de deux manières : 1 <sup>o</sup> le <i>un</i> , principe du nombre, est opposé à la quantité, comme la mesure au mesuré; 2 <sup>o</sup> par manière de privation, comme l'indivis est opposé à ce qui est divisé; elle exclut division.		
	Résumé	Pour notre intellect, la division résulte de la négation de l'être. Ainsi ce que nous concevons d'abord, c'est l'être. En deuxième lieu, nous savons que cet être-ci n'est pas celui-là, et par conséquent la division est la seconde opération de notre esprit. En troisième lieu, nous saisissons l'unité. En quatrième lieu la multiplicité.		
II	Dieu	Simplicité	Dieu est-il un? Oui. <i>Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un.</i> (Deut., VI, 4.) Sans recourir à la révélation, on peut démontrer cette vérité par les preuves suivantes :	
			Par la simplicité de Dieu. Ce qui caractérise un individu ne peut convenir à plusieurs autres.	
		Or, nous avons prouvé que Dieu est lui-même sa nature. Il s'ensuit qu'il est tel Dieu et seul.		
	Perfection	Par sa perfection infinie. Dieu a toute la perfection de l'être. S'il y en avait deux, ils diffèreraient.		
		L'un d'eux manquerait de quelque chose, et celui qui en serait privé ne serait pas absolument parfait.		
	Il est donc impossible qu'il y en ait plusieurs, ou il y en aurait une infinité, ou il n'y en aurait point.			
L'ordre	Par l'unité qui règne dans l'univers. Toutes les créatures sont subordonnées dans un seul ordre.			
	Étant si différentes, si multiples, elles ne seraient pas si bien unies sans un ordonnateur unique.			
III	Seul	Argument	Dieu est-il souverainement un? Oui. L'unité de la Trinité tient la première place. (S. Bernard.)	
			Le <i>un</i> étant un être indivisé, pour qu'une chose soit souverainement une, il faut quelle soit souverainement être et souverainement indivisible. Or ce double caractère convient à Dieu.	
	Preuve	Il est l'être par excellence, puisqu'il n'est déterminé par aucune nature supérieure à lui, et qu'il est à lui-même son être, subsistant par lui-même, sans être limité d'aucune manière.		
		Il est aussi absolument indivis, ne peut être divisé ni en acte ni en puissance, absolument simple.		
D'où il est clair que Dieu est souverainement un, seul, unique quoique en trois personnes.				
Mon Dieu! je crois de toute mon âme à cet emseignement sublime sur vos attributs absolus, ineffables. Je crois que vous les possédez tous, dans la plus sublime perfection, et que vous les réunissez dans la stricte unité. Écoutez la prière de Jésus, et faites. Seigneur, que je sois un avec lui et avec vous dans la parfaite charité.				

## II

Impuis-  
sance

## Images

## Les yeux

Intelligen-  
ce

/Lumière

## Moven

# Mnégale

Impuis-  
sante

### III

Mon Dieu ! si je vous comprenais, vous ne seriez plus l'incompréhensible, vous ne seriez pas Dieu. Mais votre incompréhensibilité ne m'empêche pas de croire en vous ; au contraire, elle m'aide à comprendre que vous êtes l'Être par excellence, l'Être infini, que j'aurai le bonheur de voir au ciel.



Plan	II	I	Après avoir parlé de la connaissance de Dieu en général, c'est-à-dire comment nous ne pourrions pas le voir et par quel moyen nous le verrons, nous devons parler maintenant de sa connaissance en particulier. A ce sujet, il y a six questions concernant cette connaissance de Dieu au ciel et parmi nous.	
			Objets	<p><b>Ceux qui voient Dieu dans son essence voient-ils tout en lui?</b> Non. Tout est virtuellement en Dieu comme les effets dans leur cause. Donc pour voir tout en Dieu, il faudrait le comprendre, ce qui est impossible à l'intellect créé, comme on l'a vu.</p> <p>Seulement selon qu'on voit plus ou moins l'essence divine, on connaît plus ou moins ses œuvres.</p> <p>La créature raisonnable, il est vrai, désire connaître ce qui tient à sa perfection. Mais il n'est pas nécessaire à sa perfection de tout savoir. Connaître Dieu suffit. (Saint Augustin.)</p>
				<p><b>Ceux qui voient l'essence divine y voient-ils les choses par des images?</b> Non. Ils ne voient pas cette essence par des images; il en est de même de ce qu'ils y voient.</p> <p>Mais par l'essence elle-même unie à leur intelligence, comme on voit le miroir et les objets.</p> <p>Ainsi pour l'œil glorifié, Dieu est comme un miroir intelligible par lequel les choses sont vues dans leur première cause où elles préexistent par leur ressemblance.</p>
				<p><b>Y voient-ils simultanément tout ce qu'ils voient?</b> Oui. (Saint Augustin.) Si nous pouvions réduire nos idées particulières à une générale nous verrions tout en elle.</p> <p>Ainsi les parties d'un tout considérées à part sont multiples, en lui elles ont l'unité. Or, en Dieu on voit les choses non sous leurs images, mais dans l'unité de l'essence divine.</p> <p>Donc ceux qui la voient y voient tout simultanément, excepté les révélations particulières.</p>
			Moyen	
			Mode	
			Vision	<p><b>Dès cette vie peut-on voir Dieu dans son essence?</b> Non. (Exode, xxxiii, 20) La manière de connaître est toujours en rapport avec la nature du sujet qui connaît.</p> <p>Or l'âme unie au corps ne perçoit que les objets matériels ou ceux qu'ils lui font connaître.</p> <p>Donc l'essence divine ne pouvant être aperçue par des images, l'âme ne peut pas la voir.</p> <p>Mais Dieu pourrait l'élever par miracle à cette vision, comme Moïse et saint Paul.</p>
			Raison	<p><b>Pouvons-nous connaître Dieu par la raison naturelle?</b> Oui. (Rom., i, 19.) Les œuvres de Dieu n'égalent pas leur cause et ne peuvent la révéler totalement. Mais en tant qu'effets, elles nous font connaître l'existence et les attributs nécessaires de Dieu.</p> <p>Par là nous connaissons : 1° qu'il a des rapports avec ses créatures; 2° qu'il en diffère essentiellement; 3° qu'il en est séparé, non par infériorité, mais par supériorité.</p>
III	III	Ici-bas	Grâce	<p><b>Connaissions-nous Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison?</b> Oui. (I Cor., ii, 10.) Contre les rationalistes. Pour deux raisons.</p> <p>1° La raison. La connaissance qu'elle produit exige des images et l'intelligence naturelle.</p> <p>Or, sous ces deux rapports la grâce vient à notre secours, comme on le voit dans les prophètes.</p> <p>2° La foi. Donc la grâce nous donne de Dieu une connaissance bien plus parfaite.</p> <p>Surtout en ce qui est au-dessus de la raison, comme l'unité et la trinité de Dieu.</p>
				<p>Mon Dieu! je crois qu'ici-bas, à moins d'un miracle, aucune intelligence ne peut vous voir tel que vous êtes. Mais vous nous avez donné la raison et la grâce pour vous connaître autant qu'il le faut pour vous aimer. Éclairez-moi, Seigneur, afin que je vous connaisse et que je me connaisse, car je veux vous aimer.</p>

I { Après avoir examiné ce qui concerne la connaissance de Dieu, nous devons considérer les noms divins. Car nous donnons à tous les êtres des noms en rapport avec la connaissance que nous en avons, selon leur nature. Nous parlerons d'abord des noms divins en général, dans les sept questions suivantes.

Plan	II	Dieu	Convenance	{ Est-il convenable de donner un nom à Dieu? Oui. D'après l'Écriture. Nous nommons les choses selon que nous les connaissons. Or, nous connaissons Dieu par les créatures. Donc nous pouvons le nommer d'après elles, non d'après son essence, parce qu'elle est au-dessus de ce que nous pouvons concevoir et exprimer par nos paroles.
			Substance	{ Y a-t-il des mots qui expriment la substance de Dieu? Oui. (S. Augustin.) Les mots négatifs : <i>infini</i> , et les relatifs, <i>suprême</i> , n'expriment pas proprement sa substance. Quant aux mots affirmatifs et absolus, <i>Dieu est vivant</i> , <i>bon</i> , ils l'expriment certainement. Car ils ne signifient pas seulement qu'il est cause de vie et de bonté, mais qu'ils préexistent en lui. Il n'est pas bon parce qu'il produit le bien, mais il produit le bien, parce qu'il est bon et nous donne l'être.
			Sens propre	{ Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu dans le sens propre? Oui. (Saint Ambroise.) Nous le connaissons par les perfections des êtres qui sont en lui d'une manière suréminente. Quant aux mots qui les expriment, il faut considérer les perfections et la manière de les exprimer. Sous le premier rapport, ils conviennent mieux à Dieu; sous le second, aux créatures.
			Divers	{ Tous les noms qu'on donne à Dieu sont-ils synonymes? Non. Ils expriment la même chose, mais sous des idées multiples et diverses. (Jér., xxxii, 15.) Ceux qui expriment la relation ou écartent de Dieu des imperfections ne le sont pas. Ceux qui expriment sa substance, ne le sont pas non plus : même chose, idée différente. Cela provient des idées variées que nous avons des perfections dans les créatures.
		Créatures	Analogie	{ Les noms communs à Dieu et à la créature doivent-ils s'entendre dans le même sens? Non, ni dans le sens univoque ni équivoque, mais analogue. C'est-à-dire qu'ils se disent avec proportion de la cause, Dieu, et de l'effet, les créatures. Car nous ne pouvons nommer Dieu que par les créatures. Donc tout ce que nous disons de lui et des créatures est fondé sur les rapports entre la créature et le Créateur.
			Priorité	{ Les noms appartiennent-ils aux créatures avant Dieu? Distinguons. (Éph., iii, 14.) Ceux qu'on donne à Dieu par métaphore appartiennent d'abord aux créatures. Ceux qui sont communs à Dieu et aux créatures et qui expriment l'essence divine, conviennent d'abord à Dieu à cause des perfections, aux créatures par le mode d'expression.
			Temps	{ Les noms qui expriment le rapport de Dieu aux créatures s'appliquent-ils à Dieu sous l'idée de temps? Oui. Ainsi <i>Seigneur</i> , d'après saint Augustin Dieu est en dehors des créatures; elles se rapportent à lui, non lui à elles. Donc les noms qui expriment ce rapport se rapportent à Dieu temporairement à moins que cette relation ne fût une conséquence de l'intellect et de la volonté de Dieu.

III { Mon Dieu! vous êtes ineffable dans votre essence, admirable dans vos œuvres. Le titre que je préfère en vous, est celui que vous avez choisi à notre égard, c'est celui de notre Père! O Père de mon âme et de ma vie! Faites qu'en Jésus, votre Fils unique, je sois votre enfant prédestiné.



Plan	II	<div> <div>I</div> <div>Après avoir parlé des noms divins en général, en tant qu'ils se rapportent directement à Dieu ou lui sont communs avec les créatures, nous allons considérer ceux qui lui sont attribués proprement. A ce sujet, il y a cinq questions concernant les deux noms <i>Dieu</i>, et <i>celui qui est</i>, et les propositions.</div> </div>	<div> <div>Dieu</div> <div> <div>Nature</div> <div> <p>Le mot Dieu désigne-t-il la nature divine ? Oui. (Saint Ambroise.) Nous ne pouvons nommer Dieu que d'après ce qui le fait connaître, ou d'après ses effets. Ainsi ce mot <i>Dieu</i>, selon son étymologie, est le nom d'une opération, désignant la Providence. Mais selon la signification que tout le monde y attache, il désigne la nature divine elle-même. Ou l'Être suprême, principe de tous les êtres, au-dessus de tous, infiniment éloigné de tous.</p> </div> </div> <div> <div>Ressemblance</div> <div> <p>Le nom de Dieu est-il communicable aux créatures ? Non. (Sag., XIV, 21.) Un nom peut être communicable de deux manières à d'autres, proprement et par ressemblance. Ainsi le mot <i>lion</i> est communicable proprement à tous les êtres de l'espèce des lions. Et il l'est par ressemblance ou par métaphore aux hommes qui ont quelques qualités du lion. Or, le nom de Dieu signifiant la nature divine qui n'est pas multiple, est incommunicable en réalité. Mais selon l'opinion, ou selon certaines manières de voir de l'esprit, il est communicable. Ainsi : <i>Vous serviez des dieux qui ne le sont point véritablement.</i> (Gal., IV, 8.) Et par analogie : <i>Je l'ai dit, vous êtes des dieux</i>, par participation. (Ps. LXXXI, 6.) Mais un nom qui signifierait le suppôt serait absolument incommunicable, comme <i>Jéhovah</i>.</p> </div> </div> <div> <div>Analogie</div> <div> <p>Ce mot se prend-il dans le même sens de Dieu et des dieux ? Non. Par analogie. Le sens n'est pas absolument le même, ni absolument différent ; il est fondé sur la ressemblance. Ainsi le mot <i>Dieu</i>, attribué à celui qui est Dieu par nature, fixe les autres significations. Quand on le donne aux hommes, c'est pour marquer une certaine ressemblance avec la divinité. Quand on l'attribue à une idole, on désigne une chose que la superstition élève à cette dignité. On le voit, le sens de ce mot n'est pas le même dans ces cas ; il ne l'est que par analogie.</p> </div> </div> <div> <div>Raisons</div> <div> <p>CELUI QUI EST, est-ce avant tout le nom propre de Dieu ? Oui. (Ex. III, 13.) Pour trois raisons tirées de sa signification, de son universalité et de sa co-signification. 1<sup>o</sup> Signification. Les autres êtres tirent leur nom de leur forme, Dieu seul le tire de son être. 2<sup>o</sup> Universalité. Il implique l'être tout entier. Les autres offrent une idée plus ou moins déterminée. Moins ils sont déterminés, plus ils expriment l'essence divine que l'esprit ne peut embrasser. Celui-là nous la présente comme un océan sans limites, ainsi il est seul propre à la divinité. 3<sup>o</sup> Cosignification. Il signifie l'être toujours présent ; il convient donc à Dieu sans passé, sans futur.</p> </div> </div> <div> <div>Conclusion</div> <div> <p>Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives ? Oui. Écriture. Il y a en un grand nombre qui sont de foi : <i>Il y a en Dieu unité et Trinité</i>, etc. Donc. Dieu considéré en lui-même est absolument un et simple ; mais notre esprit ne le connaît que par des concepts divers, parce qu'il ne peut le voir tel qu'il est en lui-même. Néanmoins nous savons que ces concepts désignent un seul et même être simple. Donc nous sommes sûrs d'être dans le vrai en formulant des propositions affirmatives.</p> </div> </div> </div>	<div> <div>III</div> <div>Mon Dieu ! tel est le nom sous lequel vous êtes universellement connu, invoqué, aimé et béni. Je ne veux jamais le prendre en vain, mais le sanctifier dans mon esprit, par mes paroles et mes actes. Puissé-je vous offrir ainsi, en union avec Jésus, un sacrifice de louange contre vos impies blasphémateurs.</div> </div>
------	----	---	---	--

Plan	I	Après avoir parlé de la substance divine, il nous reste à parler de ses opérations : <i>immanente et émanente</i> . L'immanente comprend l'intelligence et la volonté. Nous commençons par la science de Dieu, et d'abord par sa science considérée en général. A ce sujet, il y a huit questions par rapport à Dieu et aux créatures.			
		Lui-même	Sa science	Y a-t-il la science en Dieu ? Oui. <i>O profondeur... de la science de Dieu!</i> (Rom., XI, 33.) La matière ne connaît pas, les sens perçoivent des images, l'esprit connaît mieux. D'où l'âme, d'après Aristote, devient pour ainsi dire toutes choses par la pensée. Or Dieu est souverainement immatériel. Donc il a la science au suprême degré.	
			Se connaît	Dieu se connaît-il? Oui. <i>Nul ne connaît Dieu que l'esprit de Dieu.</i> (I Corinthiens, II, 11.) Notre intellect est en puissance; il passe en acte par l'espèce intelligible qu'il reçoit. Mais Dieu est un acte pur; l'intellect et l'intelligible sont pour lui une même chose, l'intellect et les idées sont identiques dans sa nature. Donc il se connaît par lui-même.	
			Se comprend	Dieu se comprend-il ? Oui. Tout ce qui se connaît se comprend. (S. Aug.) Sa faculté de connaître est aussi étendue que l'actualité de son existence. Car il est en acte, et il n'y a rien en lui ni de matériel ni de potentiel. Donc il se connaît autant qu'il peut être connu et il se comprend parfaitement.	
			Identité	La connaissance en Dieu est-elle sa substance ? Oui. C'est la même chose. Car en lui, l'intelligence, l'intelligible, la science, l'essence et l'être ne font qu'un. Il n'a rien à recevoir, et ce qui est multiple dans les créatures se trouve un en lui. Donc le comprendre en Dieu n'est pas distinct de sa substance ou de son être.	
			Les êtres	En général	Dieu connaît-il autre chose que lui? Oui. <i>Tout est à nu à ses yeux.</i> (Hébr., IV, 13.) Il se comprend; il connaît donc sa puissance et tout ce à quoi elle s'étend. Cause première de tout, les effets préexistent en lui parfaitement, donc il les connaît. Il se voit par son essence et dans cette essence il voit les images qu'elle renferme.
				En particulier	Connaît-il les êtres d'une connaissance propre? Oui. (Hébr., IV, 12.) Les êtres se distinguent par leurs perfections qui préexistent toutes en Dieu. Il connaît donc non seulement la nature des êtres, mais encore leurs perfections particulières et le moyen par lequel ils participent à la perfection suprême; sinon il ne se connaîtrait pas parfaitement.
				A la fois	La science de Dieu est-elle discursive ? Non. Il voit tout à la fois. (S. Aug.) La nôtre est discursive par <i>succession</i> , d'un objet à l'autre; par <i>causalité</i> , des effets à la cause. Mais en Dieu il n'y a ni succession; il voit toutes choses dans une seule qui est son essence. Ni science par causalité; il voit tous ses effets en lui sans descendre du principe aux conclusions.
				Cause	Sa science est-elle la cause des choses ? Oui. Avec le concours de sa volonté. Il ne connaît pas les êtres parce qu'ils existent, mais ils existent parce qu'il les connaît. (S. Augustin.) Comme la science de l'artiste est la cause de son œuvre, ainsi en est-il de l'intelligence de Dieu; mais il faut qu'elle soit déterminée par la volonté, et c'est ce qu'on appelle <i>science d'approbation</i> .
		III	Mon Dieu! vous me voyez tel que je suis; mais suis-je tel que je dois être? Je dois être tel que vous me voulez. Hélas! que je suis loin de vous, source adorable de toute perfection! Je veux rétablir en moi votre image. Ayez pitié de mon âme, Seigneur! éclairez-moi, afin que je me connaisse et que je vous connaisse!		



Plan	I	Après avoir parlé de la science de Dieu en général, c'est-à-dire de celle qu'il a de lui-même, et des créatures, nous devons examiner cette même science en particulier et voir jusqu'où elle s'étend. A ce sujet, il y a huit questions concernant les divers objets de sa science, et deux corollaires.	
		Objets	<b>Non-êtres</b> { Dieu a-t-il la science des non-êtres? Oui. <i>Il appelle les choses qui ne sont point comme celles qui sont.</i> (Rom., IV, 17.) Il sait tout ce qu'il peut produire, tout ce que la créature peut faire, dire ou penser. Donc il connaît de sa science de division tout ce qui fut, est ou sera, parce qu'il est éternel. De sa science d'intelligence, tout ce qui n'a jamais été et ne sera jamais, les possibles.
			<b>Maux</b> { Connait-il les maux? Oui. <i>L'enfer et la perdition sont à découvert devant ses yeux; combien plus les cœurs des enfants des hommes?</i> Puisqu'il connaît tous les êtres, il doit connaître tout ce qui peut leur arriver par accident. Or, ce qui est bon peut se corrompre. Donc il connaît dans ce qui est bon le mal qui survient. De plus le mal est opposé aux effets divins que Dieu connaît par son essence. Donc c'est en connaissant ses effets qu'il connaît le mal qui leur est opposé.
			<b>Particuliers</b> { Connait-il chaque chose en particulier? Oui. <i>Toutes les voies de l'homme sont découvertes à ses yeux.</i> (Prov., XVI, 2.) Nos perfections sont éminemment en lui. Or, notre perfection est aussi de connaître les particuliers. Donc il connaît aussi les êtres en particulier, sinon il connaîtrait moins que nous. De plus c'est lui qui a tout créé. Donc sa science doit s'étendre à la matière comme aux formes.
			<b>Infinis</b> { Connait-il les choses infinies? (En puissance ou indéfini.) Oui. (S. Augustin.) Car il connaît les pensées de notre esprit, les affections de nos cœurs dans le temps et l'éternité. Ainsi nous connaissons par l'image intelligible tous les êtres qui peuvent en faire partie. Or, Dieu perçoit tout par son essence infinie et par un seul acte. Donc il connaît les infinis.
			<b>Contingents</b> { Connait-il les futurs contingents? Oui. <i>Il a fait le cœur, il connaît ses œuvres.</i> (Ps. XXXII, 15.) Il sait tout ce qui existe ou peut exister, par sa puissance ou celle de ses créatures. Il connaît donc les futurs contingents non seulement dans leurs causes, mais encore en eux-mêmes. Et cela de toute éternité, d'une manière certaine, intuitivement et sans succession.
			<b>Langage</b> { Connait-il les énonciations? (Propositions, langage.) Oui. <i>Le Seigneur sait que les pensées des hommes ne sont que vanité.</i> (Ps. XCIII, 11.) Parce qu'il connaît tout ce qu'il peut faire, ainsi que nous et nos pensées, il connaît nos paroles. Son essence infinie lui représente tout, la substance des êtres et tous leurs accidents. Donc il ne peut rien ignorer de tout ce que le langage est capable d'énoncer.
			<b>Immuable</b> { La science de Dieu varie-t-elle? Non. <i>Il n'y a en lui ni changement ni ombre de vicissitude.</i> (Jacq., I, 17.) Sa science est sa substance. Or, sa substance est immuable. Donc sa science l'est aussi. Les créatures sont variables; mais il connaît leurs variations sans changer lui-même. Sa science, son amour impliquent des rapports déterminés par des actes qui sont en lui.
			<b>Corollaires</b> { <b>Spéculative</b> { Dieu a-t-il une science spéculative des choses? Oui. Elle est plus noble. Il a une science purement spéculative de lui-même, n'étant l'objet d'aucune opération. Il en a une spéculative et pratique des êtres, il sait nos connaissances, il peut réaliser ses idées. Il connaît ainsi nos maux qu'il permet, empêche, dirige, comme le médecin a la science des maladies.
		III { Mon Dieu! comment ne verriez-vous pas toutes choses, puisque vous êtes éternel et présent partout? Ah! si tous les hommes étaient bien pénétrés de cette vérité, ils seraient pénétrés d'une crainte salutaire et leurs œuvres seraient saintes. Seigneur, faites-moi sentir votre présence afin que je ne vous oublie jamais.	

I	<p>Tout ce qui est connu existant dans le sujet qui connaît, et les raisons des choses, en tant qu'elles existent en Dieu qui les connaît, ayant reçu le nom d'idées, nous avons à ajouter à la science de Dieu quelques considérations sur les idées. A ce sujet il y a trois choses à examiner : s'il y a des idées en Dieu, s'il y en a plusieurs, autant que de choses qu'il connaît.</p>		
Plan	Existence	Preuve	<p><b>Y a-t-il des idées en Dieu? Oui.</b> <i>Tout se fonde sur les idées ; sans elles ni science ni sagesse.</i> (S. Augustin.)</p> <p><i>Idée</i> en grec, se rend par <i>forme</i> en latin. Les idées sont donc les formes des choses en dehors d'elles.</p> <p>La forme ainsi conçue peut être envisagée comme exemplaire de la chose, ou principe de la connaissance.</p> <p>D'où, dans tout ce qui n'est pas l'effet du hasard, il faut admettre une forme qui soit la fin de sa création.</p> <p>Ainsi un agent ne peut faire une chose qu'autant qu'il en a la forme ou l'image en lui-même.</p> <p>Qu'il possède ou dans sa constitution matérielle (<i>le feu</i>), ou dans sa constitution intellectuelle (architecte).</p>
II			<p>Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente, Dieu</p> <p>Il faut reconnaître que la forme qui a servi de modèle au monde créé existe dans l'entendement divin, et qu'en Dieu il y a des idées, parce que c'est dans cette forme que la nature de l'idée existe.</p> <p>L'erreur de Platon est d'avoir supposé que les idées existent en dehors de Dieu, en elles-mêmes.</p>
			<p><b>Y a-t-il plusieurs idées en Dieu? Oui.</b> Puisqu'il a les raisons propres de toutes choses.</p> <p>Dans tout effet, le but final est toujours l'objet auquel l'agent principal tend particulièrement.</p> <p>Ce qu'il y a de mieux dans le monde, c'est l'ordre; il n'est pas l'effet du hasard, donc Dieu l'a voulu.</p> <p>S'il l'a voulu, il en a eu l'idée, non seulement dans l'ensemble, mais encore dans les détails. Donc il a plusieurs idées.</p>
			<p>Cela ne nuit en rien à sa simplicité : l'idée de la créature est dans le créateur comme une chose qu'il comprend, non comme une chose qui le fait comprendre, comme l'idée d'une maison dans l'architecte;</p> <p>Or Dieu connaît parfaitement son essence, et de toutes les manières dont elle peut être connue.</p> <p>Non seulement en elle-même, mais encore dans les divers degrés de ressemblance qu'elle accorde aux créatures.</p> <p>Chaque créature tient son existence propre de la manière dont elle participe à l'essence divine.</p>
			<p>Il s'ensuit que Dieu, en connaissant son essence dans la ressemblance qu'a avec elle telle ou telle créature, connaît en même temps la nature propre de cette créature et en possède l'idée.</p> <p>Il est donc manifeste qu'il a plusieurs idées, puisqu'il connaît chaque chose dans sa nature propre.</p>
	Pluralité	Participation	<p><b>Dieu a-t-il les idées de tout ce qu'il connaît? Oui.</b> Les idées sont, d'après saint Augustin, les raisons des choses dans l'entendement divin. Dieu possède la raison de ce qu'il connaît. Donc..</p>
			<p>Les idées sont les principes de la connaissance et de la génération des choses, d'après Platon.</p> <p>Sous ce double rapport, elles doivent être dans l'entendement divin : 1<sup>o</sup> Principe de génération, l'idée est un modèle, un exemplaire, et à ce titre elle appartient à l'intelligence pratique. 2<sup>o</sup> Principe de connaissance, elle est la raison des choses et appartient à la science spéculative.</p>
			<p>Comme exemplaire, l'idée se rapporte à tout ce que Dieu a créé dans un temps déterminé.</p> <p>Mais comme principe de connaissance, elle se rapporte à toutes les choses que Dieu connaît, bien qu'il ne leur doive jamais donner l'être; c'est-à-dire à tous les possibles qu'il connaît.</p> <p>Quant au mal, il ne le connaît pas par sa raison propre, mais par la nature du bien qui lui est contraire.</p>
			<p>Mon Dieu! Je crois que vous avez les idées de toutes les choses actuelles et possibles, de tous les temps et toujours. Je crois que vous ne connaissez pas les choses parce qu'elles sont, mais qu'elles sont parce que vous les connaissez. Si vous n'en aviez pas l'idée, elles ne pourraient jamais être. J'ai donc ma raison en vous, Seigneur! Soyez-en béni!</p>



Plan	II	I	Dieu est souverainement intelligent; il a la science de toutes choses dont il possède les raisons ou les idées dans son essence. Mais la science ayant la vérité pour objet, après tout ce qui précède, nous devons nous occuper de la vérité. Nous la considérons en elle-même, dans ses rapports avec l'être et le bon, et dans ses deux états d'incrée et de créée.	
			En elle	Définition { La vérité est-elle dans les choses ou dans l'entendement? Principalement dans l'entendement. Ce n'est qu'en second lieu que l'idée du vrai s'applique aux choses mêmes, que l'on rapporte à l'entendement comme principe. Les choses sont donc vraies par les rapports qu'elles ont avec l'entendement dont elles dépendent, divin, humain. Et la vérité se définit : Une équation entre les choses et l'entendement. (Entre le sujet et l'objet.)
				La raison { La vérité n'est-elle que dans l'entendement qui raisonne? Oui, d'après Aristote. Les sens ne perçoivent pas la conformité de l'intelligence avec les choses; l'intellect perçoit le simple concept. Pour connaître et exprimer la vérité, il faut que l'intelligence perçoive et prononce cette conformité ou non... Or, c'est ce qu'on appelle composer ou diviser, raisonner, affirmer ou nier. C'est ce qu'on fait dans toute proposition.
			Identité	A l'être { Le vrai et l'être sont-ils identiques? Ou bien se disent-ils l'un de l'autre? Oui dans un sens. Les choses ont la même disposition sous le rapport de l'être et sous le rapport du vrai. (Métaph. d'Aristote.) Ils sont donc déjà identiques; mais le vrai implique un rapport avec l'entendement, ce que ne présente pas l'idée de l'être. Le vrai réside principalement dans l'entendement, l'être dans les choses. Ils diffèrent rationnellement.
				Au vrai { Le bon est-il rationnellement antérieur au vrai? Non. Le vrai est plus universel, donc... Le bon et le vrai rentrent dans l'être, ils diffèrent cependant entre eux rationnellement : le vrai tient de plus près à l'être qui est antérieur au bon; et la connaissance du vrai précède le désir du bon. Ainsi l'idée de l'être, l'idée du vrai, l'idée du bon, tel est l'ordre logique de nos idées.
			Incrée	Dieu { Dieu est-il la vérité? Oui. Notre-Seigneur a dit : <i>Je suis la voie, la vérité et la vie.</i> (S. Jean, XIV, 6.) La vérité est dans la conformité de l'entendement avec les choses. Or Dieu réunit ce double genre de vérité. Son être est conforme à son intelligence, et son intelligence est la cause et la mesure de tout être et de tout entendement. Donc, non seulement la vérité est en lui, mais il est lui-même la première et souveraine vérité dans sa simplicité.
				Unité { N'y a-t-il qu'une seule vérité? Non. <i>Les vérités ont été diminuées par les enfants des hommes.</i> (Ps. XI, 2.) Considérée dans l'entendement, elle se multiplie autant que les intelligences se multiplient elles-mêmes. Considérée par rapport aux choses, elle est une et souveraine; c'est d'après elle que les choses sont vraies. Et cette vérité est celle de l'entendement divin, qui se réfléchit dans l'âme comme dans un miroir.
			Crée	Eternelle { La vérité créée est-elle éternelle? Non. Il n'y a que Dieu qui soit éternel (q. x, art. 3). Toutes choses sont appelées vraies d'après la vérité de l'entendement, qui est créé en nous. S'il n'y avait pas d'entendement éternel, il n'y aurait pas de vérité éternelle. Or, il n'y a que l'intelligence de Dieu qui ait ce caractère; il n'y en a donc qu'en lui.
				Immuable { La vérité créée est-elle immuable? Non. D'après le même texte ci-dessus. (Ps. XI, 2.) La vérité de notre intelligence, c'est sa conformité avec les choses connues. D'après ce qui précède. Cette conformité change quand nous changeons d'opinion, ou quand la chose devient autre. Mais en Dieu qui ne peut changer de sentiment et qui connaît tous les rapports des choses, elle est immuable.
			Mon Dieu! je crois à cet enseignement sublime concernant la vérité, je crois que vous êtes la vérité même et que nous ne pouvons pas nous tromper, lorsque nous jugeons des choses et de nous-mêmes comme vous. Faites luire en moi, Seigneur, un rayon de votre vérité éternelle et immuable, afin que je ne me trompe jamais.	

Plal II	I	Dieu étant la vérité même, la vérité éternelle, immuable, il ne peut pas se trouver de fausseté en lui. Il n'en est pas de même en nous; il peut se faire qu'il n'y ait pas conformité entre les choses et notre entendement. C'est pourquoi, après avoir parlé de la vérité nous devons parler de la fausseté comme opposée à la vérité.		
		Les choses	Comment { Y a-t-il fausseté dans les choses ? Oui. <i>Il y a du faux dans tous les êtres.</i> (S. Augustin.) Ainsi un vrai corps est une fausse unité, parce qu'il imite l'unité divine et qu'il n'est pas elle. Or tous. Donc. Sous un autre rapport, il n'y a vérité ou fausseté dans les choses que par leur rapport à un entendement.	
			En Dieu	{ Elles ne sont point fausses par leurs rapports avec l'intelligence divine qui les voit telles qu'elles sont. Quoique dans les agents libres elles soient soustraites à l'ordre universel par le péché qui est <i>fausseté</i> et <i>mensonge</i> .
				En nous
		Les sens	Sensibles	{ Y a-t-il fausseté dans les sens ? Oui. Nous sommes trompés par eux et par les images. (S. Augustin.) Il y a des sensibles <i>propres</i> à chaque sens ; <i>communs</i> à plusieurs ; <i>accidentels</i> , connus par d'autres choses. Les sens connaissent les choses en raison de l'image qu'ils en possèdent, et qui peut être en eux :
			Perception	{ 1° Primitivement et par elle-même, comme la vue possède l'image des couleurs et ce qui lui est propre. 2° Par elle-même et non primitivement, comme la vue a l'image de la figure et autres choses <i>communes</i> . 3° D'aucune de ces manières, mais par accident : vue d'un homme comme objet coloré.
			Conséquence	{ A l'égard des objets propres, les sens n'ont pas de fausses connaissances, à moins que l'organe ne soit vicié. A l'égard des sensibles communs à plusieurs sens, ils peuvent juger faussement par accident : <i>grandeurs</i> .
		Intelligence	Vérité	{ Y a-t-il fausseté dans l'intelligence ? Oui. A cause de la combinaison des pensées. (Aristote.) Notre intelligence ne se trompe point dans la perception des essences ou idées simples ; comme les sens pour leurs objets propres. Elle est également infaillible dans les premiers principes qui la subjuguent par leur évidence.
			Fausseté	{ Mais de même que les sens peuvent se tromper sur les sensibles <i>communs</i> et sur les <i>accidentels</i> , l'intelligence peut faillir dans la composition et la division des idées simples, en attribuant à certains êtres des propriétés qu'ils n'ont pas, et même dans la simple perception des essences. Dans ce dernier cas, c'est en y joignant un jugement : 1° si elle attribue à une chose la définition d'une autre ; 2° si elle associe deux définitions qui se repoussent. Alors c'est le jugement qui est dans l'erreur.
			Conclusion	{ Mais l'intelligence est toujours droite quand elle se borne à la perception simple des premiers principes et de l'essence des choses. Là, ou elle est dans le vrai, ou bien elle ne perçoit rien.
Vrai et faux	III	Contradiction	{ La vérité et la fausseté sont-elles contraires ? Oui. Comme une opinion fausse à une vraie. (Aristote.) Non comme l'affirmation et la négation qui sont seulement contradictoires. La <i>négation</i> ne pose rien et ne se détermine aucun sujet propre ; la <i>privation</i> ne pose rien, mais se détermine un sujet : l'aveugle.	
		Contraires	{ Le <i>contraire</i> pose quelque chose et a un sujet : ainsi le noir est une espèce de couleur, contraire au blanc. Le <i>faux</i> pose quelque chose, parce qu'il affirme l'existence de ce qui n'est pas, ou la non existence de ce qui est. Ainsi le vrai pose l'acception adéquate de la chose ; le faux, la non adéquate. Donc ils sont contraires.	
Mon Dieu ! Je crois qu'il n'y a aucune fausseté dans les choses, par rapport à vous qui les voyez comme elles sont. Mais l'infirmité de mon esprit et mon propre sentiment peuvent m'exposer à l'erreur, à la fausseté et au mensonge. Ne permettez pas, Seigneur, que je me rende coupable de péché volontaire, afin que le faux ne règne jamais en moi.				



Plan	II	I	Comprendre est le propre des vivants. Dieu comprend lui-même et toutes choses. Il est donc vivant, il a la vie suprême. C'est pourquoi après avoir parlé de tout ce qui se rapporte à son intelligence et à sa science, il faut parler de sa vie. Et de celle des êtres qui doit avoir sa source dans la sienne, puisque nous savons que toute perfection vient de lui.	
			En général	<p><b>Signe de vie</b></p> <p>Toutes les choses naturelles sont-elles vivantes? Non. Les plantes sont le dernier reflet de la vie. La vie se montre surtout dans les animaux. C'est en eux que nous trouvons les vraies notions de la vie. Le premier signe de vie dans l'animal, c'est la production de mouvements spontanés; tant qu'il se meut il vit. Quand il cesse de se mouvoir par lui-même et qu'il est mû seulement par un autre, on dit qu'il est mort.</p>
				<p><b>Vivants</b></p> <p>D'où il est clair qu'il n'y a de vivants à proprement parler que les êtres qui se meuvent d'une certaine manière. Du mouvement proprement dit ou de l'être imparfait, ou de celui de l'être parfait, comme sentir, comprendre. L'être qui n'a pas le premier principe du mouvement en lui-même n'est appelé <i>vivant</i> que figurément. Ainsi les corps graves ne vivent pas. Les eaux courantes sont appelées <i>vives</i> par métaphore.</p>
			Ce qu'elle est	<p><b>Le nom</b></p> <p>La vie est-elle une opération? Non. <i>Vivre, pour les êtres qui vivent, c'est être.</i> (Aristote.) Nous donnons des noms aux choses selon la connaissance que nous en avons, par leurs propriétés. Le mot <i>vie</i> vient de l'apparence extérieure de la chose, c'est-à-dire de ce qu'elle se meut.</p>
				<p><b>Signification</b></p> <p>On ne l'a pas créé pour exprimer ce mouvement, mais pour signifier la substance à laquelle il convient de se mouvoir selon sa nature et d'opérer de quelque manière. Vivre c'est donc exister dans une nature de ce genre, et c'est ce que signifie le mot <i>vie</i>, mais d'une manière abstraite. Le mot <i>vivant</i> n'est donc pas un prédicat accidentel, mais substantiel, et non une opération. Quelquefois <i>vie</i> se prend pour les opérations vitales : <i>Vivre c'est surtout sentir et comprendre.</i> (Aristote.)</p>
			En Dieu	<p><b>Intelligence</b></p> <p>Dieu a-t-il la vie? Oui. <i>Mon cœur et ma chair brûlent d'ardeur pour le Dieu vivant.</i> (Ps. LXXXIII, 8.) La vie indique un mouvement spontané, qui ne provient aucunement d'une impulsion extérieure. Plus un être possède une telle spontanéité, plus sa vie est parfaite; mais pour être parfaite elle-même la spontanéité suppose que l'être qui en est doué agit pour une fin, ce qui est de l'être intelligent.</p>
				<p><b>Conséquence</b></p> <p>Si donc il existe un être dont la nature soit son intelligence et qui ait par soi tout ce qu'il possède essentiellement, cet être aura nécessairement la vie au suprême degré. Or Dieu est son intelligence; il ne reçoit rien d'aucun principe, et sa spontanéité est parfaite. Donc il possède la vie, il est la vie au suprême degré, il est éminemment le Dieu vivant.</p>
			Les êtres	<p><b>Vie divine</b></p> <p>Tout est-il vie en Dieu? Oui. <i>Tout ce qui a été fait était vie en lui.</i> (S. Jean, I, 4.) La vie de Dieu étant son intelligence, son esprit, la chose qu'il comprend et l'acte par lequel il le comprend, sont en lui une seule et même chose, dans l'unité de son essence. Donc tout ce qui est en lui comme chose comprise est sa vie, et par là même que ce qu'il a fait est en lui de cette manière, il s'ensuit que tout est en lui sa vie divine même.</p>
				<p><b>Vie propre</b></p> <p>Cependant les choses naturelles, tout en étant d'une manière plus noble en Dieu, n'en ont pas moins une vie propre, individuelle et plus vraie, parce qu'elles sont alors en acte. Quant au mal, Dieu ne le connaît que par le bien, il ne peut donc pas entrer dans sa vie.</p>
			<p>III</p> <p>Mon Dieu! que cet enseignement plait à mon âme! J'ai été vie en vous avant d'être, et je suis en vous maintenant que je suis. O source de toute vie naturelle et intellectuelle! faites que la mienne vous ressemble encore par la sainteté parfaite. Je vous consacre à cette fin ma vie tout entière, ainsi que tous les mouvements de mon être et les battements de mon cœur.</p>	

Plan	I	Après avoir examiné la première opération immanente de Dieu ou son intelligence, nous avons à considérer la seconde, ou sa volonté, avec l'amour, la justice et la miséricorde qui en découlent. Et d'abord la volonté en elle-même, dans ces cinq premières questions sur la volonté et sa cause.			
		En elle	Question	Y a-t-il volonté en Dieu ? Oui. Afin que vous reconnaissiez quelle est la volonté de Dieu... (Rom., xii, 2) La volonté est la conséquence de l'intelligence. Dieu est intelligent. Donc... En effet tout être aspire à sa forme quand il ne l'a pas, s'y repose quand il l'a. Il en est de même pour toute perfection naturelle, c'est-à-dire pour tout ce qui est bon. Cette inclinations'appelle appétit naturel dans les êtres inférieurs, volonté en nous. Mais en Dieu le bien est son essence ; aussi il n'a pas d'autre moteur que lui-même.	
			Extension	Dieu veut-il autre chose que lui-même ? Oui. La volonté de Dieu est que vous soyez saints... (I Thes., iv, 3.) Il entre dans la perfection de la volonté de communiquer le bien qu'on possède. Il en est surtout ainsi de la volonté divine d'où découle tout bien, toute perfection. Aussi Dieu se veut comme fin, et il veut les autres êtres par rapport à cette fin. Et c'est dans ce dessein qu'il les fait participer à ses divines perfections. S'il agit ainsi, ce n'est pas qu'il ait besoin d'eux, mais dans leur propre intérêt.	
			Nécessité	Veut-il nécessairement ce qu'il veut ? Non. Il fait toutes choses selon le dessein de sa volonté. (Eph., i, 11.) Il veut nécessairement sa bonté, comme nous le bonheur, l'objet des facultés. Mais il veut les autres choses selon leur rapport avec sa bonté comme leur fin. C'est-à-dire qu'il les veut d'une nécessité hypothétique, en supposant qu'il les veuille. C'est ainsi que nous ne voulons pas nécessairement les moyens, excepté les nécessaires. Mais Dieu peut se passer de tous ; il ne peut donc rien vouloir d'une nécessité absolue.	
		Cause	Des choses	La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? Oui. Comment quelque chose pourrait-il subsister, si vous ne le vouliez pas, ou pourrait se conserver sans votre ordre ? (Sag., xi, 26.) Dieu est la première des causes ; il agit par son intelligence et par sa volonté. Il est donc certain qu'il prescrit à la nature le but qu'elle doit atteindre et les moyens. Dès lors, il est par son intelligence et par sa volonté la cause de toutes les choses. Son intelligence les conçoit et c'est à la volonté qu'appartient le désir de les réaliser. Et comme son essence est l'une et l'autre, c'est par elle qu'il conçoit et qu'il veut.	
				De sa volonté	La volonté de Dieu a-t-elle une cause ? Non. Il est supérieur à tout. NOTE. Dieu ne veut pas parce qu'il veut, mais il veut par bonté, qui est son essence. Il connaît tout dans son essence par un seul regard ; il veut donc tout dans sa bonté. Il n'a pas besoin du principe pour connaître la conséquence, ni de la cause pour l'effet. De même la volonté qu'il a de la fin n'est pas la cause de la volonté qu'il a des moyens, bien qu'il veuille cependant que les moyens qu'il veut se rapportent à la fin voulue. Il n'agit jamais sans motif, mais il est évident qu'il n'a pas de cause étrangère. Il trouve dans sa bonté même la cause de sa volonté par un seul acte d'amour.
					III

Y a-t-il volonté en Dieu ? Oui. *Afin que vous reconnaissiez quelle est la volonté de Dieu...* (Rom., XII, 2)

La volonté est la conséquence de l'intelligence. Dieu est intelligent. Donc... En effet tout être aspire à sa forme quand il ne l'a pas, s'y repose quand il l'a. Il en est de même pour toute perfection naturelle, c'est-à-dire pour tout ce qui est bon.

Cette inclination s'appelle appétit naturel dans les êtres inférieurs, volonté en nous. Mais en Dieu le bien est son essence ; aussi il n'a pas d'autre moteur que lui-même.

Dieu veut-il autre chose que lui-même ? Oui. *La volonté de Dieu est que vous soyez saints...* (I Thes., IV, 3.)

Il entre dans la perfection de la volonté de communiquer le bien qu'on possède. Il en est surtout ainsi de la volonté divine d'où découle tout bien, toute perfection.

Aussi Dieu se veut comme fin, et il veut les autres êtres par rapport à cette fin. Et c'est dans ce dessein qu'il les fait participer à ses divines perfections. S'il agit ainsi, ce n'est pas qu'il ait besoin d'eux, mais dans leur propre intérêt.

Veut-il nécessairement ce qu'il veut ? Non. *Il fait toutes choses selon le dessein de sa volonté.* (Eph., I, 11.)

Il veut nécessairement sa bonté, comme nous le bonheur, l'objet des facultés. Mais il veut les autres choses selon leur rapport avec sa bonté comme leur fin. C'est-à-dire qu'il les veut d'une nécessité hypothétique, en supposant qu'il les veuille.

C'est ainsi que nous ne voulons pas nécessairement les moyens, excepté les nécessaires.

Mais Dieu peut se passer de tous ; il ne peut donc rien vouloir d'une nécessité absolue.

La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? Oui. *Comment quelque chose pourrait-il subsister, si vous ne le vouliez pas, ou pourrait se conserver sans votre ordre ?* (Sag., XI, 26.)

Dieu est la première des causes ; il agit par son intelligence et par sa volonté. Il est donc certain qu'il prescrit à la nature le but qu'elle doit atteindre et les moyens.

Dès lors, il est par son intelligence et par sa volonté la cause de toutes les choses.

Son intelligence les conçoit et c'est à la volonté qu'appartient le désir de les réaliser.

Et comme son essence est l'une et l'autre, c'est par elle qu'il conçoit et qu'il veut.

La volonté de Dieu a-t-elle une cause ? Non. Il est supérieur à tout.

NOTE. Dieu ne veut pas parce qu'il veut, mais il veut par bonté, qui est son essence.

Il connaît tout dans son essence par un seul regard ; il veut donc tout dans sa bonté.

Il n'a pas besoin du principe pour connaître la conséquence, ni de la cause pour l'effet.

De même la volonté qu'il a de la fin n'est pas la cause de la volonté qu'il a des moyens, bien qu'il veuille cependant que les moyens qu'il veut se rapportent à la fin voulue.

Il n'agit jamais sans motif, mais il est évident qu'il n'a pas de cause étrangère.

Il trouve dans sa bonté même la cause de sa volonté par un seul acte d'amour.



Plan	I	Qualités	Efficace	<p>Après avoir considéré la volonté de Dieu en elle-même et comme cause, nous devons maintenant la considérer par rapport à ses différents effets en lui ou dans les choses qu'il veut. A ce sujet, il y a sept questions concernant ses effets d'après ses qualités, et les corollaires.</p>
				<p>La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours? Oui. <i>Il a fait tout ce qu'il a voulu.</i> (Ps. CXXXIV, 5.) Elle est la cause universelle de tout ce qui est, donc elle s'accomplit toujours. Ce qui semble s'en écarter d'un côté, y rentre d'un autre; le péché, par la justice. Il y a deux volontés en Dieu : par l'<i>antécédente</i>, il veut que l'homme vive et soit sauvé. Par la <i>conséquente</i>, il veut que le criminel soit mis à mort et le pécheur jeté en enfer.</p>
				<p>La volonté de Dieu peut-elle changer? Non. <i>Il n'est pas comme le fils de l'homme pour changer.</i> (Nomb., XXIII, 19.) Ce changement supposerait celui des idées ou de l'être. Or Dieu est immuable. Donc... Il a dit : <i>Je me repens d'avoir fait l'homme.</i> (Gen., VI, 7.) C'est d'après notre langage. D'ailleurs, il l'avait prévu. Vouloir un changement, ce n'est pas changer de volonté.</p>
				<p>Rend-elle nécessaire ce qu'elle veut? Non. Où seraient la liberté, le mérite? Souverainement efficace, elle accomplit tout ce qu'elle veut et comme elle veut. Or, elle veut que certaines choses arrivent nécessairement, d'autres contingentement. Voilà pourquoi il a assigné aux unes des causes nécessaires, à d'autres des contingentes. Et cette contingence, il faut l'attribuer non à sa liberté, mais à l'efficacité de la volonté.</p>
				<p>Dieu veut-il le mal? Non. Quel sage voudrait la dégradation des autres? (S. Augustin.) 1° Mal moral ou péché. Il ne le veut pas, parce qu'il détruit le bien qui se rapporte à sa bonté. 2° Mal physique. Il le veut, parce qu'il rentre dans l'ordre qui régit l'univers. 3° Mal de la peine ou châtimement. Il le veut, parce qu'il maintient les droits de sa justice. Quant au mal moral, il le permet, et cette liberté qu'il accorde est un bien.</p>
				<p>Dieu a-t-il le libre arbitre? Oui. Il distribue ses dons comme il veut. (S. Ambr.) Il n'est pas libre par rapport à lui-même. Etre nécessaire, il se veut nécessairement. Mais il veut les choses extérieures librement; il a donc le libre arbitre sous ce rapport. Il ne peut vouloir le mal moral; mais il peut choisir entre tel ou tel bien; donc il est libre.</p>
				<p>Doit-on distinguer en Dieu la volonté de signe? Il y a en lui deux volontés. Celle de <i>bon plaisir</i> ou volonté proprement dite qui a pour terme ce qui plaît, comme la gloire. Celle de <i>signe</i> ou métaphorique; c'est la manifestation de la volonté intérieure de Dieu, par ces préceptes, et c'est ainsi que nous disons : <i>Que votre volonté soit faite.</i> (S. Matth., VI, 10.)</p>
				<p>Y a-t-il cinq signes de la volonté de Dieu? Oui. La <i>défense</i> et la <i>permission</i>, à l'égard du mal; le <i>commandement</i>, le <i>conseil</i>, l'<i>opération</i> à l'égard du bien. C'est par ces signes que nous manifestons également notre volonté en dehors de nous. Appliqués à Dieu, ils sont sa volonté : les deux <i>premiers</i> concernent le mal, l'<i>opération</i>, le bien en général; le <i>commandement</i>, le bien obligatoire; le <i>conseil</i>, le bien surabondant.</p>
				<p>Mon Dieu! je crois que tout arrive par votre sainte volonté et que votre volonté est toujours bonne. Apprenez-moi, je vous en conjure, à la reconnaître même dans les événements qui semblent contraires, afin que je m'y conforme avec la plus filiale soumission, à l'exemple des saints et de votre divin Fils.</p>
				III

DE L'AMOUR DE DIEU

I<sup>e</sup> PARTIE, 20

Plan	I	(Après la volonté divine en général, nous avons à parler de ce qui appartient absolument à cette volonté. Or, dans la partie appétitive de notre âme, nous trouvons les passions, telles que la joie, l'amour, etc. et les vertus morales, telles que la justice, la force, etc. Nous traiterons d'abord de l'amour de Dieu, au sujet duquel il y a quatre questions.	
		Existence	Y a-t-il amour en Dieu? Oui. Saint Jean a dit : <i>Dieu est charité.</i> (I Ép., IV, 16.) Dieu est amour. Le premier mouvement de la volonté et de la partie appétitive, c'est l'amour qui vient avant la haine. Car le bien est l'objet principal et direct de la volonté et de l'appétit, et le mal, l'objet secondaire. En outre ce qui est plus général est naturellement antérieur à ce qui l'est moins. Il y a des biens particuliers. Mais il y a aussi le bien général vers lequel se porte l'amour qui est ainsi le premier acte de la volonté et de l'appétit. C'est pourquoi tous les autres mouvements de l'appétit présupposent l'amour comme leur première source. Donec, partout où il y a volonté ou appétit, il faut qu'il y ait amour. Supprimez l'un, vous supprimez le reste.
			En Dieu Or, nous avons prouvé qu'il y a volonté en Dieu. Donc il est nécessaire d'admettre qu'il y a en lui amour. Aimer, c'est vouloir du bien, c'est tendre vers le bien que l'on veut et vers l'être à qui on veut du bien. Dieu s'aime, et il aime ses créatures en lui et de son amour qui n'est pas une passion, mais un acte de sa volonté.
			Objet
		Objet	Tout Dieu aime-t-il toute chose? Oui. <i>Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de cela.</i> (Sag., XI, 25.) Tous les êtres qui existent sont bons en tant qu'êtres, parce que l'être est un bien, ainsi que chaque perfection. Or Dieu est cause de tout, et tout a l'être qu'il y a mis. Donc il veut quelque bien à tout ce qui existe, il l'aime. Les raisonnables, d'un amour d'amitié; les autres, pour les raisonnables; les pécheurs, comme êtres.
			Raison Son amour n'est pas comme le nôtre. Notre volonté n'est pas cause du bien des autres, mais ce bien la veut. La bonté du sujet que nous aimons provoque notre amour, nous porte à lui conserver son bien, à en ajouter. Tandis que l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les êtres qui existent, pour leur utilité.
		Inégalité	Aime-t-il également toute chose? Non. On peut aimer une chose plus qu'une autre. 1 <sup>o</sup> Sous le rapport de l'acte de la volonté qui peut être plus ou moins intense, ce qui n'est pas en Dieu. Parce qu'il aime toutes choses par un simple et unique acte de sa volonté et qui est toujours le même. 2 <sup>o</sup> Sous le rapport du bien que l'on veut au sujet que l'on aime; ainsi on dit que nous aimons plus celui auquel nous voulons plus de bien, quoique nous ne l'aimions pas d'une manière plus vive.
			Conclusion En ce sens, Dieu aime plus une chose qu'une autre, car son amour étant la cause de la bonté des êtres, l'un ne serait pas meilleur que l'autre s'il ne voulait pas à celui-ci plus de bien qu'à celui-là. Il aime donc davantage les êtres raisonnables, puis les membres de son Fils, son Fils par-dessus tous.
		Préférence	Raison Préfère-t-il toujours les meilleures créatures? Oui. <i>Tout être aime son semblable.</i> (Eccl., XIII, 19). S'il a plus d'amour pour une chose, c'est qu'il lui veut plus de bien, et que sa volonté est cause de sa bonté. Il s'ensuit donc que les choses sont d'autant meilleures que Dieu leur veut plus de bien et que par conséquent il aime davantage celles qui l'emportent sur les autres en perfection : Jésus, Marie.
			Urgence S'il a livré le Christ à la mort, c'est parce qu'il devait en sortir plus glorieux et proclamé Dieu partout. S'il a préféré l'homme à l'ange pour s'incarner, c'est que l'homme avait plus besoin d'être secouru. Quant à saint Pierre et à saint Jean, aux innocents et aux pécheurs, il serait présomptueux de se prononcer. (Prov. XIV, 2.)
III		Mon Dieu! Je crois que vous aimez tous les êtres, et que vous préférez ceux qui sont meilleurs et vous aiment davantage. Puisque c'est votre amour qui nous rend meilleurs, plus aimables et plus aimants, daignez, Seigneur, je vous en supplie, me rendre digne de votre amour, afin que je vous aime comme je vous aimerais si je vous avais toujours aimé.	



Plan	II	I	Ces vertus sont en nous dans la partie appétitive de notre âme, et des vertus morales. En Dieu elles sont son essence. Après avoir parlé de son amour, nous avons donc à nous occuper de sa justice et de sa miséricorde, attributs qui jouent un si grand rôle à notre égard. A ce sujet, quatre questions se présentent.	
			Existence	Justices
				Dettes
				Preuve
			Vérité	Conclusion
				Miséricorde
			Les deux	Justice
				Miséricorde
			III	
			Mon Dieu! je crois à toute l'étendue de votre justice et de votre miséricorde à notre égard. J'aime l'une et l'autre. Je les adore, et je me sou mets aux rigueurs de votre justice, afin d'éprouver les tendresses de votre miséricorde. O Jésus, qui avez satisfait pour moi, ayez pitié de mon âme, en m'appliquant vos mérites dans le temps pour l'éternité!	

La justice est-elle en Dieu? Oui. *Le Seigneur est juste, et il aime la justice.* (Ps. x, 8.)

Il n'y a pas en lui la justice *commutative*, parce qu'il n'a rien reçu de personne pour rendre quelque chose en échange.

A moins qu'on ne le dise des récompenses et des peines qu'il nous accorde selon nos mérites. (Sylvius.)

Mais il y a en lui la justice *distributive*, ou une équitable répartition des biens et des maux.

Ainsi que l'exige l'ordre dans une famille, dans une société. Celui qui brille dans l'univers démontre cette justice.

Quoique Dieu ne doive rien, il a deux dettes : une envers lui-même, l'autre envers ses créatures.

La première veut qu'il accomplisse dans la création ce qui convient à sa sagesse; il se rend ce qu'il se doit.

La seconde, qu'il fournisse aux créatures ce que suppose leur fin, selon leur nature et leur condition.

Aussi on appelle encore sa justice *convenance de sa bonté, rémunération des mérites.*

Et s'il punit les méchants, c'est justice; ils le méritent. S'il leur pardonne, aussi; cela convient à sa bonté.

La justice de Dieu est-elle la vérité? Oui. *La miséricorde et la vérité se sont rencontrées.* (Ps. LXXXIX, 11). Évidemment dans ce passage, la vérité se prend pour la justice.

L'intelligence divine, cause des êtres, se rapporte à eux comme leur règle et leur mesure. Elle est la vérité.

Et alors la vérité consiste dans la conformité des choses avec l'entendement divin lui-même.

Par conséquent la justice de Dieu qui établit dans le monde un ordre conforme à sa sagesse qui est sa loi, peut être appelée vérité, et la vérité de la justice est en nous quand nous suivons la raison.

La miséricorde est-elle en Dieu? Oui. *Le Seigneur est bon et miséricordieux.* (Ps. cx, 4)

Elle n'est pas en Dieu comme passion, mais comme un effet de sa bonté à l'égard des créatures.

Être miséricordieux, c'est avoir le cœur compatissant aux peines d'autrui comme aux siennes propres.

Mais Dieu ne peut pas s'attrister de nos misères; il lui convient au contraire de les soulager.

Ce soulagement ne pouvant être que l'effet de sa bonté, il est donc souverainement miséricordieux.

Il est bon, juste, libéral ou miséricordieux sous des rapports divers, suivant les dons qu'il accorde.

La miséricorde ne va pas contre la justice, mais elle est d'un ordre supérieur.

Devoir cent pièces d'or, en donner deux cent, est un acte de miséricorde qui n'attaque en rien la justice.

Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu? Oui. *Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité.* (Ps. xxv, 10.) On y voit d'abord sa justice.

Car il ne peut rien faire contre sa sagesse; il agit toujours dans l'ordre et la proportion convenables.

D'où il suit qu'il exerce la justice envers lui-même et envers les créatures en tout ce qu'il fait.

Ensuite la miséricorde. S'il doit quelque chose à la créature, c'est en vertu d'un don primitif de sa bonté.

Il y a mieux; par surcroît, il donne toujours plus aux créatures que leur nature n'exige.

Sa justice est loin de réclamer d'elles tout ce que sa bonté leur accorde, même dans les damnés.

La justice et la miséricorde se révèlent surtout dans les punitions qui atteignent l'homme vertueux.

Plan	I	Après avoir parlé de ce qui se rapporte absolument à l'intelligence et à la volonté, il faut voir ce qui regarde l'une et l'autre à la fois. Or, telle est la <i>providence</i> qui s'exerce en général sur tous les autres, la <i>prédestination</i> et la <i>réprobation</i> à l'égard de quelques-uns. Nous traitons ici de la Providence, qui se rapporte à la prudence, et sur laquelle quatre questions se présentent.	
		Attribut	<b>Raison</b> { Est-elle un attribut de Dieu? Oui. <i>O Père, c'est vous qui gouvernez tout par votre providence.</i> (Sag., XIV, 3.) Tout ce qu'il y a de bon dans les créatures vient de Dieu, non seulement la bonté de leur substance, mais encore l'ordre par rapport à leur fin. Or, puisque l'intelligence divine est la cause des choses et que la raison des effets qu'elle produit préexiste en Dieu, il faut également que la raison de l'ordre des créatures à leur fin existe préalablement dans son entendement. Cette raison est ce que nous appelons Providence, partie principale de la prudence pour soi et pour les autres.
			<b>Définition</b> { Dieu n'a pas de prudence ou de providence pour lui-même, parce qu'il n'a pas une fin, et qu'il est lui-même la fin. Mais on se sert du mot providence, pour exprimer qu'il est la raison de l'ordre qui mène tout à sa fin. <i>O'est, dit Boèce, la raison du suprême Administrateur disposant tout : les parties dans le tout, le tout pour la fin.</i> Ainsi, elle embrasse deux choses : l'ordre pour la fin, et l'exécution de cet ordre, ou le gouvernement divin.
		Étendue	<b>Preuve</b> { Tout est-il soumis à la Providence? Oui. <i>Sa sagesse atteint tout, d'une extrémité à l'autre.</i> (Sag., VIII, 1.) Les épicuriens font du monde l'œuvre du hasard, et les impies disent que Dieu ne se soucie pas de nos affaires. Mais il est nécessaire de reconnaître une providence qui embrasse tout en général et chaque chose en particulier. Car tout agent agit en vue d'une fin, et le rapport des effets à leur fin s'étend aussi loin que la causalité de l'agent.
			<b>Détail</b> { Or la causalité de Dieu, premier agent, s'étend à tous les êtres, espèces, individus, incorruptibles et corruptibles. Donc tout ce qui a reçu l'être de Dieu, l'a reçu pour une fin par l'ordre dont la providence est la raison. Rien ne dépend du hasard, tout rentre dans la voie de la providence, même le mal dont elle se sert pour le bien.
		Mode	<b>Conception</b> { S'exerce-t-elle immédiatement sur tout? Oui. <i>Celui qui a créé le monde, le gouverne lui-même.</i> (S. Grégoire.) Elle comprend deux choses : la conception de l'ordre à la fin, et l'exécution de cet ordre au gouvernement universel. Quant à la première, la Providence s'exerce immédiatement sur tous les êtres, car Dieu les connaît tous; il a en lui leur raison d'être. Donc il faut qu'il ait eu préalablement en lui-même l'ordre selon lequel tous les effets devaient être produits.
			<b>Exécution</b> { Quant à la deuxième, la Providence ne s'exerce que médiatement; elle gouverne l'inférieur par le supérieur. Non qu'elle ait besoin d'intermédiaire, mais pour donner dans sa bonté la dignité de cause aux créatures. Ainsi s'évanouit l'opinion de Platon qui admettait trois providences : celle de Dieu sur les esprits, genres; celle des substances séparées, sur les corps célestes; celle des démons, êtres intermédiaires, sur les choses humaines.
		Nécessité	<b>Nature</b> { Rend-elle nécessaire ce qu'elle préordonne? Oui. <i>Dieu ne change pas la nature des êtres.</i> (S. Denis.) Parmi les choses que la Providence règle, il y en a de nécessaires, mais toutes ne le sont pas, certainement. En effet, c'est le propre de la Providence d'ordonner les choses par rapport à leur fin, comme nous l'avons vu. Or, après la bonté divine qui est la fin des êtres, le bien principal des créatures, c'est la perfection de l'univers.
			<b>Condition</b> { Cette perfection n'existerait pas, si on ne trouvait dans cet univers tous les degrés de l'être. La Providence de Dieu s'est appliquée à les produire tous, en préparant des causes nécessaires pour les effets qu'elle voulait voir arriver nécessairement, et des causes contingentes pour ceux qu'elle a voulu voir arriver d'une manière contingente, suivant la condition des causes prochaines.
	III	Mon Dieu! je crois qu'après avoir créé le monde vous ne l'avez pas abandonné à lui-même, ni à des esprits inférieurs. Mais, comme le meilleur des Pères, vous ne cessez de veiller sur vos œuvres et principalement sur vos enfants. Veillez sur moi, Providence paternelle; gardez-moi dans l'ordre qui mène à votre fin, rendez-moi digne d'y contribuer.	



Plan	II	Sujets	En elle	Existence	<p>Y a-t-il une prédestination? Oui. <i>Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés.</i> (Rom., VIII, 3.)</p> <p>Tous les êtres sont soumis à la Providence qui les ordonne à leur fin dont l'une est surnaturelle ou dernière.</p> <p>Pour atteindre celle-ci, ils ont besoin d'une force qui les y porte; cette force a sa raison dans la Providence.</p> <p>Donc tous les êtres raisonnables, même les anges, peuvent être prédestinés, sans le savoir positivement.</p>			
				Définition	<p>Met-elle quelque chose dans le prédestiné? Non. <i>Elle est en Dieu qui prédestine.</i> (S. Augustin.)</p> <p>Car elle est la <i>prescience</i> que Dieu a de ses bienfaits. Activement en lui, passivement dans les êtres.</p> <p>Comme la Providence, la prédestination qui en est la conséquence est active en Dieu, passive en nous.</p> <p>Dans ce dernier état, elle reçoit le nom de <i>vocation, glorification</i>, selon saint Paul. (Rom., VIII, 30.)</p>			
				Réprouvés	<p>Dieu reprouve-t-il quelques hommes? Oui. <i>J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaï.</i> (Mal., I, 2.)</p> <p>Dieu permet qu'il y ait des défauts dans ses œuvres, et que quelques êtres s'écartent de leur fin.</p> <p>C'est ce qu'on appelle réprobation. Mais Dieu ne prédestine personne au mal, et ses décrets, quels qu'ils soient, laissent à chacun son libre arbitre. Les réprouvés ne le seront que par leur faute.</p>			
				Elus	<p>Les prédestinés sont-ils élus de Dieu? Oui. <i>Il nous a élus avant la constitution du monde.</i> (Éph., I, 4.)</p> <p>Il veut le salut de tous, non d'une volonté absolue, mais <i>antécédente</i> qui implique amour et élection.</p> <p>Amour, en voulant pour eux la vie éternelle; élection de préférence aux autres non prédestinés.</p> <p>L'amour en Dieu précède l'élection, et l'élection, à son tour, précède la prédestination.</p>			
				Cause	<p>La prévision des mérites est-elle sa cause? Non. <i>C'est par sa miséricorde.</i> (Tit., III, 5.) Note. — Saint François de Sales admet cette prévision.</p> <p>Aucun bien ne mérite les effets de la prédestination; nos mérites ne peuvent pas en être la cause.</p> <p>Considérée dans ses effets, l'un peut être la cause de l'autre : le mérite, de la récompense; la gloire, de la grâce.</p> <p>La cause totale est la bonté divine. Conciliation : prédestination absolue : Sainte Vierge, etc. Conditionnelle, tous les autres.</p>			
				Certitude	<p>Est-elle certaine? Oui, mais sans détruire notre liberté et la nécessité de bonnes œuvres.</p> <p>De même que beaucoup de choses arrivent contingemment sans détruire l'ordre établi par la Providence, de même l'ordre de la prédestination est certain, bien qu'en raison du libre arbitre son effet soit contingent.</p> <p>Par elle, on ne peut pas perdre la couronne; on peut la perdre, quand c'est par la grâce. (Ap., III, 11.)</p>			
				Effets	Nombre	<p>Le nombre des prédestinés est-il certain et fixé? Oui, pour Dieu seul ce nombre est connu.</p> <p>Puisqu'il savait ce qui devait entrer dans son plan divin, les élus d'abord. Les réprouvés n'y sont pas de même.</p> <p>Quant à nous, ce nombre nous est inconnu. Il vaut mieux dire que c'est le secret de Dieu.</p> <p>Nous savons que la voie de la vie est étroite et que peu la trouvent, ce qui fait d'autant briller les élus.</p>		
				Secours	<p>Les prières des saints peuvent-elles aider à la prédestination? Oui. Isaac pria et obtint Jacob qui fut prédestiné (Gen., XXV, 21.) Mais il faut distinguer l'acte et les effets produits.</p> <p>Considérée dans son principe ou son acte, les prières ne l'aident pas, puisqu'il est éternel, en Dieu.</p> <p>Quant aux effets, les prières et les bonnes œuvres y contribuent, comme causes secondes. (II. S. Pier., I, 10.)</p>			
				III	Mon Dieu! je sais une chose certaine, c'est que vous m'aimez, puisque vous souffrez que je vive pour mériter le ciel. Je sais encore que je vous aime, un peu mieux que par le passé, moins cependant que je devrais vous aimer. Aidez-moi, Seigneur, à vous aimer davantage, car je veux me sauver, avec votre grâce, pour vous aimer toujours.			

I Le Livre de vie est considéré comme une conséquence de la Providence et surtout de la prédestination. Il s'agit dans cette question de préciser ce qu'on entend par là. On donne ce nom aussi à l'Écriture sainte elle-même. Ici il n'a pas la même signification; il est employé dans un sens métaphorique, comme nous allons le démontrer.

Plan II

Ce que c'est	Métaphore	Le Livre de vie est-il la même chose que la prédestination? Oui. On le conclut d'après ces paroles : <i>qu'ils soient effacés du livre des vivants</i> (Ps. LXVIII, 29), et d'autres (Ap., III, 5, — XII, 8, 21 fin.)
		Cette expression est une métaphore empruntée à nos usages. On inscrit ceux qui sont choisis pour remplir certaines fonctions. Ainsi les sénateurs de Rome étaient appelés <i>Pères conscrits</i> , avec leurs noms, titres et emplois.
	Application	D'après ce que nous avons dit, les prédestinés sont élus de Dieu pour posséder la vie éternelle.
		Ils sont comme inscrits dans la pensée, dans la mémoire de Dieu, qui est pour eux un <i>livre de vie</i> .
		C'est ainsi que nous écrivons dans notre mémoire ou dans nos livres pour fixer et retenir nos idées.
	Conclusion	Et que Dieu nous dit : <i>Gardez mes préceptes, écrivez-les sur les tables de votre cœur.</i> (Prov., III, 3.)
		Or, comme ce qui est écrit dans un livre est pour nous l'indication de ce que nous devons faire, de même cette connaissance est pour Dieu le signe de ceux qui doivent arriver à la vie éternelle.
	Election	Il n'y a pas de livre pour les réprouvés. <i>Dieu ne connaît que ceux qui sont à lui.</i> (II Tim., II, 19.)
		Le livre de vie ne regarde-t-il que la gloire? Oui, d'après tous les textes cités. Ce Livre est la connaissance de la prédestination, la liste ou la notice des élus connus de Dieu.
Sa fin	Gloire	Mais l'élection suppose toujours l'élévation à un état supérieur à la nature, et le terme de l'élection est toujours la fin dernière du sujet élu. On n'élit pas un soldat sinon pour combattre.
		Or, la fin qui dépasse notre nature, ce n'est pas la vie naturelle, ni celle de la grâce, mais la gloire.
	Possibilité	Aussi le Livre de vie n'existe pas pour la vie naturelle qui n'admet pas l'élection.
		Ni pour la vie de la grâce qui, n'étant pas la fin, n'est un objet d'élection que comme moyen.
	Preuve	Mais ce Livre ne contient que ce qui a rapport à la vie éternelle, c'est-à-dire le nom des élus.
		Si on se sert du mot <i>élection</i> pour désigner la vie de la grâce, c'est parce qu'elle se rapporte à la gloire.
	Alternative	Car on peut perdre la grâce et ne pas arriver à la gloire. Alors on n'est pas absolument inscrit.
		Quelqu'un peut-il être effacé du Livre de vie? Oui. D'après le texte cité : <i>qu'ils soient effacés du livre des vivants.</i> (Ps. LXVIII.) <i>Je n'effacerai pas son nom du livre de vie.</i> (Ap. II, 5.)
	Radiation	On peut donc être effacé du Livre de vie, à la façon de ce qui se fait parmi les hommes.
		Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi? Ce livre est l'inscription de ceux qui sont préordonnés à la gloire.

III Mon Dieu! n'ai-je pas mérité des milliers de fois d'être effacé de votre Livre de vie, par l'abus que j'ai fait de la grâce? Ah! je vous en supplie, Seigneur, daignez m'y inscrire de nouveau, si je n'y suis pas encore. Que ce soit pour toujours. D'une manière irrévocable. Je ne le mérite pas; mais vous êtes mon Père, et je vous le demande au nom de Jésus.



Plan	I	{ Nous avons dit qu'il y a deux sortes d'opérations en Dieu : l'une immanente qui se manifeste par l'intelligence et la volonté. L'autre émanente, ou sa puissance, que l'on considère comme le principe de l'opération divine qui se manifeste par des effets extérieurs. Après avoir considéré les opérations de l'intelligence et de la volonté, il nous reste à parler de la puissance divine.	
		Existence	<b>Y a-t-il puissance en Dieu?</b> Oui. <i>Vous êtes puissant, Seigneur.</i> (Ps. LXXXVIII, 9.) Et autres textes. Il y a deux sortes de puissance : la <i>passive</i> qui reçoit l'action, et l' <i>active</i> qui donne le pouvoir d'agir. D'où la perfection d'un être est en rapport avec son activité, et son imperfection avec sa passivité. Or Dieu est un acte pur, simple, infiniment parfait ; on ne peut supposer en lui aucune imperfection. Donc il est un principe essentiellement actif, et la puissance active est en lui au degré le plus élevé.
			<b>La puissance de Dieu est-elle infinie?</b> Oui. <i>Dieu est une puissance d'une vertu immense.</i> (Saint Hilaire.) Elle est infinie comme son être. L'être étant infini, la puissance active doit l'être aussi. C'est évident. En effet, tout agent a d'autant plus de puissance, que la forme par laquelle il agit est plus parfaite. Ainsi plus un corps est chaud, plus il chauffe ; si sa chaleur était infinie, il chaufferait infiniment. Or, l'essence de Dieu est infinie, donc sa puissance l'est aussi, quoique ses effets soient finis.
		Toute-puissance	<b>Dieu est-il tout-puissant ?</b> Oui. <i>Aucune parole n'est impossible à Dieu.</i> (Saint Luc, I, 37.) Tout le monde en convient ; mais en quoi consiste sa toute-puissance ? Ce n'est pas facile à définir. Que signifie : <i>Dieu peut tout</i> ? Cela doit s'entendre du possible absolu ou de ce qui peut recevoir l'être. Or comme le non-être est opposé à la nature de l'être, Dieu ne peut pas faire le non-être non par impuissance, mais parce que le non-être ne peut être. Il peut tout ce qui n'implique pas contradiction. Ainsi Dieu ne peut pas pécher, parce que le péché est un défaut de perfection dans l'acte.
			<b>Peut-il faire que les choses passées n'aient pas été ?</b> Non. C'est contradictoire. Aussi bien que dire : <i>Cet homme est assis et ne l'est pas.</i> On ne peut pas être et n'être pas en un même temps. Donc la puissance de Dieu ne peut pas le faire, parce que cela implique le non-être comme ci-dessus. C'est comme si on voulait que Dieu fit que ce qui est vrai soit faux, tout en étant vrai. (Saint Augustin.) Il ne peut donc pas se faire que le pécheur qui est rentré en état de grâce, n'ait pas commis de péché.
		Autres êtres	<b>Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas ?</b> Oui, cela se rattache à son libre arbitre. En Dieu il n'y a pas de nécessité ; il est libre. Qui l'empêcherait de créer d'autres mondes ? Il n'abdique ni sa sagesse, ni sa justice ; mais ce monde n'égale par sa science divine. Sa sagesse n'y trouve pas sa dernière limite. L'homme sage détermine tout à une fin. Mais la bonté divine qui est la fin universelle dépasse tout, et Dieu n'est pas borné.
			<b>Pourrait-il faire des choses meilleures que celles qu'il a faites ?</b> Oui. Dans chaque objet il y a deux bontés : une qui tient à l'essence, l'autre accidentelle. Dieu ne peut rendre meilleure l'essence d'une chose sans en changer l'espèce. Il ne le fait pas. Mais il peut rendre meilleur dans une essence ce qui est accidentel, comme la science, les vertus. Ce monde est le meilleur dans son état actuel ; vouloir le rendre meilleur serait le changer. Mais Dieu ne peut rien faire de meilleur que le Christ, Marie et la béatitude des élus.
		Meilleurs	
		{ Mon Dieu ! je crois à votre puissance infinie qui a tiré du néant tous les êtres de ce vaste et magnifique univers. Je crois que votre puissance est l'expression de votre bonté. Je suis donc l'œuvre de votre puissant amour. O Seigneur, comment ne vous aimerais-je pas ? Rendez-moi meilleur, afin que je vous aime de toutes mes forces.	

Plan	II	En Dieu	Attribut	<p><b>I</b> { Après avoir traité de tout ce qui a rapport à l'unité de Dieu, son existence, ses attributs absolus et ses opérations, nous devons nous occuper en dernier lieu de sa béatitude qui terminera ainsi ce premier et magnifique traité. A cet égard quatre questions se présentent, concernant sa béatitude en lui-même et dans les bienheureux.</p> <p><b>La béatitude est-elle un attribut de Dieu?</b> Oui. Saint Paul appelle Dieu <i>le seul heureux</i>. (I Tim., VI, 15.)</p> <p>On doit entendre par béatitude le bonheur parfait d'une nature intellectuelle, qui trouve sa satisfaction dans le bien qu'elle possède, qui sent qu'aucun accident passager ne peut l'atteindre, et qui reste toujours maîtresse de ses actions. Il faut ces quatre conditions pour être heureux.</p> <p>Elles se trouvent toutes en Dieu, puisqu'il est la perfection infinie et l'intelligence même.</p> <p>Donc la béatitude lui convient au suprême degré, sous tous les rapports, souverainement.</p> <p>On dira peut-être que tous ces biens et ces perfections réunis forment un tout composé en Dieu.</p> <p>Mais tous ces biens rassemblés en lui forment une pure unité dans la simplicité de son être.</p>
				<p><b>Est-elle dans son intelligence?</b> Oui. Elle est la perfection de l'intelligence.</p> <p>Donc.</p> <p>Qu'est-elle, en effet, comme nous l'avons dit, sinon le souverain bien de l'être intelligent?</p> <p>Or, le souverain bien de l'être intelligent est dans les opérations intellectuelles par lesquelles il embrasse, pour ainsi dire, toute chose; ce qui fait dire que l'âme est toutes choses.</p> <p>De plus, la béatitude étant la perfection de toute nature intellectuelle, et tout être tendant à sa perfection, il s'ensuit que l'intelligence tend naturellement à être heureuse.</p> <p>Puisque donc la béatitude de tout être intelligent est dans l'exercice même de son intelligence, il s'ensuit qu'elle est en Dieu par son intelligence, mais non comme récompense en nous.</p>
				<p><b>Dieu lui-même est-il la béatitude des bienheureux?</b> Non. Ils sont inégaux. Dans l'exercice de l'intelligence, il faut considérer deux choses : son objet et son acte.</p> <p>Sous le rapport de l'objet, on ne peut pas douter que Dieu ne soit la béatitude des bienheureux.</p> <p><i>Heureux celui qui vous connaît, dit saint Augustin, quand même il ignorerait tout le reste!</i></p> <p>Sous le rapport de l'acte, la béatitude des justes est quelque chose de créé en eux, tandis qu'en Dieu elle est incréée, comme tous ses attributs, comme sa gloire, car tout est dans l'unité de l'être.</p> <p>Ainsi la béatitude créée est le souverain bien tel qu'il peut être communiqué à la créature.</p> <p>Elle est l'usage ou la jouissance du bien suprême, ce qui fait qu'elle n'est pas la même en tous. (I Cor., XV, 41.)</p>
		En nous	Bienheureux	<p><b>Toute béatitude est-elle renfermée dans celle de Dieu?</b> Oui. Elle est une perfection.</p> <p>Tout ce qui peut exciter le désir dans le bonheur vrai ou apparent, préexiste en Dieu éminemment.</p> <p>Bonheur contemplatif : Dieu en jouit par le spectacle incessant de lui-même et de la création.</p> <p>Bonheur actif : il en jouit en gouvernant tout l'univers dans l'ensemble et les parties.</p> <p>Félicités terrestres, plaisirs, richesses, puissance, gloire : il a la joie en lui et dans les êtres, et cela lui tient lieu de plaisir; sa plénitude absolue remplace les richesses en lui; sa toute-puissance est son pouvoir, le sceptre de la création sa dignité, et l'admiration de toutes les créatures sa gloire. Donc tout ce qui approche du bonheur préexiste en Dieu.</p>
			Somme	<p><b>III</b> { Mon Dieu! qu'ils sont profonds et beaux les enseignements de l'Église concernant votre nature et votre unité. Je les crois tous, de toute mon âme, depuis votre existence jusqu'à votre béatitude qui doit être ma fin. Gravez-les dans mon esprit, Seigneur, afin que j'en fasse mes délices et que j'y conforme toute ma vie.</p>





PREMIÈRE PARTIE

---

II

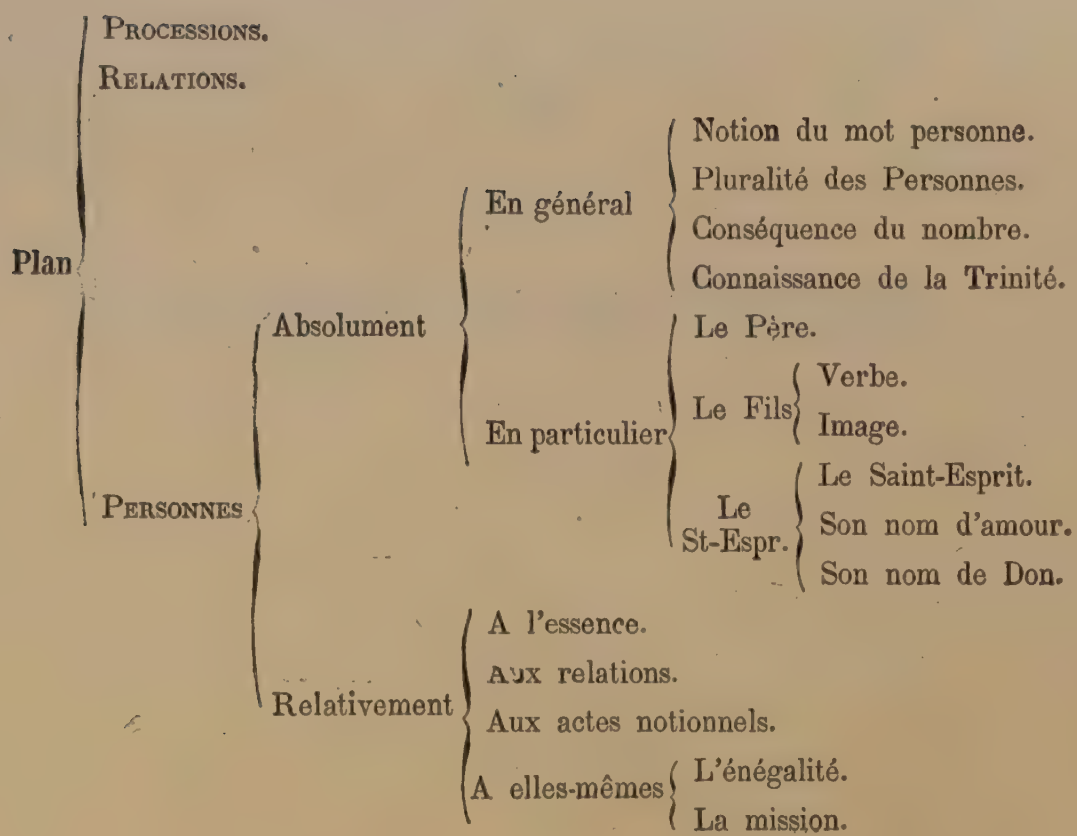
TRAITÉ DE LA TRINITÉ

---



# TRAITÉ DE LA TRINITÉ

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



I		Après avoir considéré Dieu en lui-même ou dans son essence qui est une, dans ses opérations et sa béatitude, nous allons maintenant considérer ce qui regarde la Trinité des Personnes en général et en particulier. Dans cette question, il s'agit des relations qui naissent de l'origine ou processions, en cinq articles.	
II	Existence	Ad intra	Y a-t-il une procession en Dieu? Oui. Le Christ a dit : <i>Je procède de Dieu.</i> (S. Jean, VIII, 42.)
			Il y a, en général, deux sortes de processions : <i>ad intra</i> ou immanente, <i>ad extra</i> ou émanente.
		Compara- raison	En Dieu il ne s'agit que de la première. Arius est hérétique en disant que le Fils est la créature du Père, et le Saint-Esprit, créature du Père et du Fils. Sabellius, en disant que le Père est le Fils et le Saint-Esprit.
			Dieu étant au-dessus de tout, ses processions ne résultent ni d'un mouvement ni d'une cause.
	Génération	Définition	Y a-t-il une procession appelée génération? Oui. <i>Je vous ai engendré aujourd'hui.</i> (Ps. II, 7.)
		Applica- tion	La génération pour les êtres vivants se définit : l'origine d'un être vivant sortant d'un principe vivant auquel il est uni par ressemblance de nature. C'est proprement la naissance.
			Or cette définition convient au Verbe divin. Il procède de l'action intellectuelle de Dieu; il est uni à son principe, comme sa pensée intérieure; il en procède par ressemblance de nature.
	Spiration	Procession	Donc il est exact de dire que la procession du Verbe est une génération et que le Verbe est Fils.
			Y a-t-il une autre procession? Oui. Saint Jean dit que le Saint-Esprit procède du Père. (S. Jean, xv, 26.)
		Amour	Nous y voyons aussi que le Saint-Esprit est autre que le Fils. (Jean, xiv, 16.)
			Donc il y a une deuxième procession, puisqu'il y a deux actions immanentes dans les êtres spirituels : celle de l'intelligence et celle de la volonté.
			Donc il y a deux processions : celle du Verbe, de l'intelligence; celle de l'amour, déterminée par la volonté.
III	Conclusion	Opération	Par celle de l'intelligence, ou par la conception, la chose connue est dans l'esprit qui la conçoit.
			De même, par celle de l'amour, l'objet aimé est dans le sujet aimant. Donc il y a deux processions.
		Processions	La procession de l'Amour est-elle une génération? Non. C'est une spiration.
			<i>Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils; il en procède.</i> (S. Athanase.)
			Car la procession par la volonté ne suppose pas précisément la ressemblance mais un mouvement par lequel on se porte vers quelque chose; elle ne peut pas être appelée une génération.



Plan	I	Nous avons constaté qu'il y a des processions d'origine en Dieu et qu'il y en a deux : celle du Fils et celle du Saint-Esprit. De ces processions résultent des relations divines, et c'est ce que nous allons démontrer dans cette question. Ces relations divines sont <i>réelles, identiques</i> à l'essence divine, <i>distinctes</i> entre elles, et au nombre de quatre.			
		Réalité	En général	Y a-t-il en Dieu des relations réelles? Oui, sinon le Père ne serait pas Père, le Fils ne serait pas Fils.	
				On entend par relations réelles certains rapports fondés sur la nature même des choses.	
			En Dieu	Elles ne sont que rationnelles quand elles ne sont que dans l'esprit, comme l'espèce avec son genre.	
				Donc, quand un être procède d'un principe en conservant la même nature que ce principe, il y a entre lui et ce principe des rapports fondés sur la nature et dès lors ces rapports sont réels.	
		Identité	En Dieu	Il en est ainsi dans les processions divines, car elles existent dans une même nature.	
				Donc il est nécessaire que les relations qu'elles déterminent soient vraiment réelles.	
			Erreur	Cela n'a pas lieu entre Dieu et les créatures, parce qu'elles ne procèdent pas avec la même nature.	
				Les relations et l'essence sont-elles identiques en Dieu? Oui, contre Gilbert de la Porrée.	
			Vérité	Il avait dit qu'en Dieu les relations sont <i>assistantes</i> , ou extrinsèquement unies aux personnes.	
				C'est faux; car, en dehors de l'essence divine, il n'y a que des créatures. Mais la relation est réelle en Dieu; si donc elle n'est pas l'essence divine, elle serait une créature. De là idolâtrie.	
			Vérité	D'après Gilbert, les relations en Dieu étant <i>assistantes</i> ne sont pas intrinsèques, mais accidentelles.	
				Or en Dieu il n'y a rien d'accidentel; ce qui l'est dans les créatures est essentiel en Dieu.	
		II	Distinction	Principe	Donc en Dieu où tout est essence, la relation ne diffère pas de l'essence dans la réalité.
					Elle n'en diffère que dans notre esprit, l'essence comme sans le relatif et la relation avec rapport.
			Application	Les relations divines sont-elles réellement distinctes entre elles? Oui. En effet, si on reconnaît un attribut à un être, on doit lui reconnaître tout ce qui est dans la nature de cet attribut.	
Or, la relation implique de sa nature rapport d'une chose à une autre, et opposition.					
Nombre	Proces-sions		Les relations en Dieu étant réelles, il faut que leur opposition soit réelle aussi; c'est ce qui les distingue.		
			Car cette opposition implique dans sa nature une distinction, comme la <i>passion</i> et l' <i>action</i> .		
	Relations		Donc en Dieu il doit y avoir une distinction réelle qui repose, non sur son essence dans laquelle réside son unité et sa souveraine simplicité, mais sur les relations qui sont en lui.		
			D'où Boèce a dit : La substance divine forme l'unité, et la relation fait la Trinité.		
Nombre	Proces-sions		N'y a-t-il en Dieu que quatre relations réelles? Oui. Parce qu'il n'y a que deux processions.		
			Les relations de Dieu à la créature n'existent pas réellement en lui; on ne doit admettre que celles qui sont en lui.		
	Relations	Or, il n'y a que deux processions en Dieu, pour chacune desquelles il n'y a que deux relations.			
		L'une appartient à celui qui procède du principe, et l'autre au principe lui-même.			

Mon Dieu! que cet enseignement est profond et mystérieux! Mais je le crois puisqu'il me vient de votre Église. Père saint, je crois à la relation de votre paternité! Verbe éternel, je crois à la relation de votre filiation. Père et Fils, je crois à votre mutuelle spiration! Esprit-Saint, je crois à votre procession. Réglez, Seigneur, mes relations.

Après ce qui regarde les processions et les relations, il faut en venir aux personnes divines en général et en particulier. Mais il est nécessaire avant tout de bien préciser ce qu'on entend par le mot *personne*, base de toute cette discussion. A ce propos, nous avons à faire connaître sa *définition*, sa *signification*, son *application* à la *Trinité*, et sa *précision*.

Plan II

Définition	Substances	Qu'entend-on par le mot <i>personne</i> ? C'est une substance individuelle d'une nature raisonnable. (Boèce.) Cette définition fait ici autorité. Pour montrer sa justesse, il faut répondre que l'individualité se trouve proprement dans la substance qui s'individualise par elle-même, tandis que les accidents le sont par elle. D'où les substances individuelles sont appelées premières.
		Mais les individus se trouvent d'une manière plus spéciale dans les substances raisonnables. Il fallait donc un mot spécial pour les distinguer, et on leur a donné celui de <i>personne</i> . Donc la personne requiert cinq choses : 1° qu'elle existe dans le genre de substance; 2° qu'elle soit une nature intellectuelle; 3° un être complet; 4° incommunicable; 5° qu'elle existe par elle-même.
Signification	Raisonnables	La personne est-elle la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence? <i>Substance</i> signifie : 1° l'essence ou la quiddité; 2° le sujet ou le supposé qui subsiste dans le genre de nature. <i>Suppôt</i> est le mot le plus général. On dit encore : <i>chose de nature</i> , <i>hypostase</i> , <i>subsistance</i> . <i>Chose de nature</i> , <i>essence</i> , ou ce qui est commun à tous les êtres d'un même genre, exprimé par la définition. <i>Hypostase</i> ou <i>subsistance</i> , ce qui convient à tout sujet qui soutient ses propres accidents. Ainsi la substance est appelée subsistance, quand elle existe par elle-même sans le secours d'un autre.
		Synonymes
		Propriété
Application	A Dieu	Or, ce que ces trois mots expriment quand on les applique en général à toute espèce de substance, le mot <i>personne</i> l'exprime quand on l'applique en particulier aux substances raisonnables. Note. Par hypostase les Grecs entendaient la personne, et les Latins l'essence. Ce qui avait donné lieu à de longues disputes.
		Le mot <i>personne</i> convient-il à Dieu? Oui. Autre est la <i>personne</i> du Père, etc. (Symbole.) Ce mot exprime ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, une nature raisonnable. Or, toute perfection possible convient à Dieu, puisqu'il est dans son essence de réunir tout ce qui est parfait.
		Comment
Précision	Réfutation	Il est donc convenable d'employer ce mot en parlant de Dieu, non pas cependant dans le même sens que quand nous parlons des créatures, mais dans un sens plus relevé. Ainsi que de tous les noms que nous empruntons aux créatures pour les donner à Dieu.
		Ce mot ne se trouve pas dans l'Écriture, mais il y a des équivalents. Dieu pour ne pas <i>discourir</i> n'en est que plus raisonnable. Il est <i>substance</i> , parce qu'il subsiste par lui-même; <i>substance individuelle</i> , parce qu'il est incommunicable.
		Argument
Précision	Conclusion	Le mot <i>personne</i> exprime-t-il la relation? Oui, comme tout ce qui est des personnes. (Boèce.) Or, il n'y a pas de nom qui leur appartienne plus que celui-là; donc ce nom signifie une relation. Si ce mot ne signifiait que la substance divine, en disant qu'il y a en Dieu trois personnes, nous favoriserions l'erreur, nous serions hérétiques, nous dirions qu'il y a trois Dieux.
		Nous devons dire que le mot <i>personne</i> signifie à la fois la relation et l'essence, mais non pas de la même manière; il désigne directement la relation, et indirectement l'essence. Parce qu'il signifie la relation subsistante dans la nature divine, nature commune aux trois.

III

Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir élevé, dans le genre des substances, à la dignité de personne raisonnable. Je reconnais que ce mot vous convient avec toutes les perfections qu'il renferme, en rapport avec votre essence divine. Faites que je réalise en moi, Seigneur, celles que ma dignité comporte, afin que je sois à vos yeux une *personne agréable*.



Plan II	I	Après avoir précisé la signification du mot <i>personne</i> , nous allons passer à l'étude des Personnes divines. Mais il y a d'abord des considérations générales à faire, avant de passer à chacune d'elles en particulier. Dans cette question nous allons traiter ce qui regarde la pluralité des Personnes. Elle renferme quatre articles.	
		En général	Affirmation
			Preuve
		En particulier	Autorité
			Preuve
		Indivision	Réponse
			Preuve
			Communauté de personnes
			Preuve
		III	
		Mon Dieu ! je crois fermement qu'il y a pluralité de Personnes en vous, et que ces Personnes sont au nombre de trois. Je crois que ce nombre n'ajoute rien de réel à votre essence, et qu'il signifie seulement la distinction des Personnes. Je crois que le mot de <i>personne</i> vous est commun, Père, Fils, Saint-Esprit, d'une manière rationnelle. J'adore, bénissez-moi.	

Nous devons nous occuper maintenant de ce qui se rapporte à l'unité et à la pluralité des personnes divines, et fixer le dogme fondamental de la Très Sainte Trinité contre les nombreux hérétiques qui l'ont attaqué. A cet égard, il s'agit de voir ce qu'on entend par le nom de Trinité et comment on peut employer les mots *autre*, *seul*.

Plan	II	Autre	Trinité	Convenance	Y a-t-il Trinité en Dieu? Oui. On doit adorer l'unité dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité. Le mot Trinité (unité des trois) exprime en Dieu le nombre déterminé des personnes. Nous pouvons donc nous servir du mot Trinité aussi bien que du mot pluralité. Car ce que la pluralité exprime d'une manière générale, indéterminée, le mot Trinité l'exprime d'une façon positive et déterminée. Il convient donc à Dieu.
				Conséquence	La signification propre de ce mot est d'exprimer le nombre des personnes d'une même essence. On ne doit pas employer celui de <i>triplicité</i> , parce que ce mot emporte l'idée d'inégalité. On ne peut pas dire que la Trinité est <i>trine</i> , mais que Dieu est <i>trine</i> , ou qu'il y a trois suppôts.
				Sens vrai	Le Fils est-il AUTRE que le Père? Essentiellement, non; personnellement, oui. Au masculin ou au féminin, le mot <i>autre</i> ne signifie qu'une distinction de suppôt. Nous pouvons donc le conserver sans crainte d'erreur et dire que le Fils est <i>autre</i> que le Père. Cela veut dire qu'il est un autre suppôt de la divinité, une autre hypostase, ou personne.
				Sens faux	Nous ne disons pas que le Fils est différent du Père, ni qu'il a avec lui quelque dissemblance. Mais comme la distinction se rapporte aux personnes et non à l'essence, on dit très bien que le Père est <i>autre</i> que le Fils, quoiqu'on ne puisse pas dire qu'il est un autre être. Nous devons également rejeter toute expression qui ferait de Dieu un être singulier et solitaire.
		Seul		Quant à l'essence	La particule SEUL peut-elle être jointe à un mot signifiant l'essence? Oui. Saint Paul a dit : <i>Au roi immortel des siècles, à l'invisible, au Dieu seul</i> . (I Timothée, I, 17.) Oui, pourvu que ce mot ne tende pas à effacer la distinction des personnes, à faire un Dieu solitaire. Ainsi dans <i>Dieu seul est éternel</i> , seul exclut tout les êtres de la participation éternelle. Et il est clair par là que nul autre être ne saurait revendiquer ce qualificatif. <i>Dieu seul crée</i> , est encore une proposition vraie, pour la même raison. Quoique Dieu soit avec les anges et les saints, il n'en est pas moins seul de sa nature. Mais on ne pourrait pas dire : le Père seul est Dieu, le Père seul crée ; le terme est immobilisé.
				Quant à la personne	La particule SEUL peut-elle être jointe à un mot signifiant la personne? Non, quand on parle d'un attribut commun aux trois Personnes : <i>le Père seul est Dieu</i> , c'est faux. Il faut donc employer le mot <i>seul</i> avec réserve, et l'interpréter selon la foi quand on le rencontre. Il est tel cas où il peut se rapporter à la Trinité entière, ou à une seule personne, sans exclusion. Ainsi, quand le Sauveur a dit en s'adressant à son Père : <i>Ceci est la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, seul vrai Dieu</i> (S. Jean, XVII, 3), il parlait de toute la sainte Trinité. Quand l'Eglise dit : <i>Vous seul Jésus-Christ, êtes le Très-Haut</i> , elle n'exclut pas le Père et le Saint-Esprit. Le mot <i>seul</i> n'exclut que le mot <i>autre</i> pris au neutre, comme nous l'avons démontré ci-dessus.

Mon Dieu! je crois de toute mon âme à votre Sainte et adorable Trinité, malgré la profondeur de ce mystère. Plus il est profond, insondable, incompréhensible, plus j'y adhère de toute ma foi. O Père! ô Fils! ô Esprit-Saint! Vous êtes un seul Dieu; il n'y en a pas d'autre que vous. A vous seul, ô mon Dieu, maintenant et dans l'Eternité.



Plan	I	Après ces notions générales, nous avons à considérer encore jusqu'à quel point on peut connaître la Trinité. Il est évident que c'est le mystère le plus insondable et que, malgré certaines opinions, la raison ne peut y suffire. Voyons avec saint Thomas ce qu'il nous est possible de savoir à ce sujet, d'après les quatre questions suivantes.		
		Impuissance	<b>Preuves</b> Peut-on connaître par la raison la Trinité des Personnes divines? Non. Qui pourra dire son origine? (S. Matth., XI, 27.) C'est le témoignage unanime des saints Pères. Nous ne pouvons connaître Dieu par la raison qu'au moyen des créatures; mais cette connaissance ne se rapporte qu'à l'unité de l'essence divine, non à la Trinité des personnes. Le prétendre c'est compromettre la dignité de la foi, empêcher les autres de se soumettre à son joug. Les choses de la foi ne doivent se prouver que par l'autorité, ou par la non répugnance.	
			<b>Réfutation</b> Ce qui semble faire allusion à la Trinité dans les anciens philosophes se rapporte au nombre trois. Ou bien suppose qu'ils avaient eu connaissance des livres de Moïse qui y font allusion. Si Dieu nous a révélé ce mystère incompréhensible, c'est qu'il nous aide à connaître ses œuvres.	
		Notions	<b>Admission</b> Doit-on admettre des notions ou propriétés dans la Trinité? Oui. Nous ne pouvons parler de Dieu qu'en termes abstraits pour rendre sa simplicité, et en termes concrets pour ce qui regarde sa substance; cela s'applique à son essence et aux personnes. Si nous n'avions que des termes abstraits, comment exprimer la distinction de ces personnes? Cela est nécessaire aussi d'après la nature diverse des relations, surtout celle du Père. C'est ce qui a lieu par ce que nous appelons propriétés ou notions, comme paternité, filiation, etc. En Dieu c'est la raison propre qui fait connaître une personne, la <i>notifie</i> . Quoique l'Écriture n'en fasse pas mention, elle fait mention des Personnes dans lesquelles elles sont comprises.	
			<b>Nombre</b> Y a-t-il cinq notions dans la Trinité? Oui. Tous les théologiens s'accordent à les reconnaître. Le Père ne procède d'aucune personne, et sous ce rapport il se distingue par la notion d' <i>innascibilité</i> . Mais il fait procéder le Fils, de là la <i>paternité</i> , et avec le Fils, le Saint-Esprit, de là la <i>spiration commune</i> . Le Fils procède du Père par voie de génération, et il a pour notion spéciale la <i>filiation</i> . Puis il fait procéder le Saint-Esprit et se notifie avec le Père par la <i>spiration commune</i> . Le Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils, prend la <i>procession</i> pour notion caractéristique. Donc il y a cinq notions dont quatre sont des relations et des propriétés, trois qui sont des notions personnelles. Comme le Saint-Esprit ne produit aucune personne, on ne peut pas tirer de là une sixième notion.	
		Opinions	<b>Nécessité</b> Est-il permis de différer de sentiment à l'égard des notions? Oui, ce n'est pas de foi. Les choses sont de foi <i>directement</i> : Il y a trois personnes en Dieu. Le nier se serait être hérétique. Ou <i>indirectement</i> ; tels sont les principes dont on peut tirer une conséquence contraire à la foi. Par exemple, si l'on disait de Samuel qu'il n'était pas fils d'Helcana, il s'en suivrait que la Bible est fausse.	
			<b>Liberté</b> Mais si on ne voit pas clairement qu'une chose se rapporte à la foi, on peut le nier jusqu'à la définition de l'Église. Ainsi à l'égard des notions, l'Église n'ayant rien défini, on peut différer d'opinion, sans obstination. Mais si on s'apercevait que tel sentiment entraîne des conséquences hérétiques il faudrait s'en abstenir.	
		III	Mon Dieu! je crois que la raison est impuissante à connaître votre adorable Trinité; mais l'autorité de l'Église suffit. Je crois également, quoique la foi ne m'y oblige pas, qu'il y a cinq notions en vous qui servent à vous notifier. Père, Fils et Saint-Esprit, non seulement je crois en vous, mais je vous adore, je vous aime de tout mon cœur. Ayez pitié de moi!	

Plan	II	I	Après avoir considéré les processions et les relations en Dieu, nous avons considéré ce qui regarde les Personnes en général. Mais ces considérations générales ne suffisent pas; il nous reste à considérer chacune des trois personnes en particulier. Et d'abord la personne du Père. A cet égard quatre questions se présentent pour expliquer ce qui le concerne en propre.		
			Principe	Raison	<p>Peut-on dire que le Père est principe? Oui. <i>Le Père est principe de toute déité.</i> (S. Augustin.)</p> <p>Le mot principe ne signifie rien autre chose que celui duquel un autre être procède.</p> <p>Car nous appelons principe tout être duquel un autre être procède de quelque manière que ce soit.</p> <p>Et puisque le Père est une personne de laquelle d'autres personnes procèdent, il s'ensuit qu'il est principe.</p>
				Précision	<p>Les Grecs se servent du mot <i>cause</i>, mais seulement dans le sens d'une chose qui en produit une autre.</p> <p>Les Latins n'emploient que le mot <i>principe</i>, la cause impliquant diversité de substance et subordination.</p> <p>Le mot principe est plus <i>général</i> que la <i>cause</i> qui est plus générale que l'<i>élément</i>. Le premier convient mieux à Dieu, quoique <i>principe</i> signifie <i>priorité</i>; mais ici le sens convenu et qui a prévalu est celui d'origine.</p>
			Propriété	Distinction	<p>Le mot Père est-il le nom propre d'une personne divine? Oui. <i>Vous êtes mon Père.</i> (Ps. LXXXVIII, 27.)</p> <p>Le nom propre d'une personne doit signifier ce qui la distingue de toutes les autres personnes.</p> <p>Ainsi tout homme étant composé d'une âme et d'un corps, il faut le désigner pour le distinguer.</p> <p>Or, la paternité est ce qui distingue la première personne. Donc le mot de Père est son nom propre.</p>
				Différence	<p>En nous le mot père désigne simplement une relation de la personne, non une relation subsistante.</p> <p>Tandis qu'en Dieu la relation personnelle est subsistante et constitue une personne dans l'identité de nature.</p> <p>Par où l'on voit que la génération et la paternité sont plus parfaites en Dieu que dans les créatures.</p> <p>Aussi saint Paul a dit : Je fléchis les genoux devant le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ duquel toute paternité tire son nom. (Éph., III, 14.)</p>
				Raison	<p>Ce nom se dit-il de la personne plutôt que de l'essence? Oui; parce que les noms communs, absolument parlant, comme celui de Dieu, sont pour notre esprit antérieurs aux noms propres, comme celui de Père. Père donne l'idée de Dieu, tandis que Dieu ne donne pas celle d'une des personnes divines.</p>
			Priorité	Analogie	<p>Dans la créature la filiation existe par rapport à Dieu, mais elle n'est pas parfaite : sa nature est différente.</p> <p>Dieu n'est le père des créatures que par analogie d'autant plus grande qu'elle se rapproche de la vraie filiation.</p> <p>Ainsi il est le père des créatures irraisonnables par ressemblance de vestige; des raisonnables, par ressemblance d'image; des enfants adoptés, par ressemblance de grâce; des élus, par ressemblance de gloire.</p>
				Conclusion	<p>Donc la paternité à l'égard du Fils passe avant celle de la nature divine par rapport aux créatures.</p> <p>En disant <i>Notre Père</i>, nous parlons en vertu de notre participation à la filiation du Fils.</p>
			Innascibilité	Créatures	<p>Le propre du Père est-il d'être non engendré? Oui. D'après les conciles et les saints Pères.</p> <p>Il y a dans les choses créées des principes premiers et seconds; il y a aussi dans la Trinité un principe sans principe, le Père; et un autre principe, issu du premier. Ce second principe, c'est le Fils.</p> <p>Or, dans les choses créées, le premier principe se révèle de deux manières : comme principe premier, par ses rapports avec ce qui vient de lui; comme premier principe, qui ne vient d'aucun autre.</p>
				En Dieu	<p>Il en est ainsi du Père dans la Trinité : il se notifie d'abord par la <i>paternité</i> et la <i>spiration commune</i>.</p> <p>Puis, principe sans principe, il se révèle sous ce rapport par l'<i>innascibilité</i> (non engendré).</p> <p>Ce qui éloigne du Père les relations qui conviennent aux autres personnes, d'être engendré, procédant.</p>
III			Père saint et éternel, je crois que vous êtes la première personne adorable de la très sainte et adorable Trinité. Je crois que vous êtes sans principe, le principe de toute la divinité, et de toutes les créatures à tous les degrés. O Père! soyez mon Père non seulement par la création, mais par la grâce, pour l'être un jour par la gloire.		



I	Nous devons ensuite parler de la Personne du Fils auquel on donne trois noms : <i>Fils</i> , <i>Verbe</i> , <i>Image</i> . En disant ce qu'est le Père, nous avons par là même fait connaître le Fils. Il nous reste à examiner les deux autres. Et d'abord celui de <i>Verbe</i> , à l'égard duquel trois questions se présentent par rapport à lui et aux créatures.	
	Plan II	<p><b>Nom Personnel</b></p> <p><b>Figuré</b> { Le mot Verbe est-il un nom personnel? Oui. <i>Il exprime aussi une relation.</i> (S. Augustin.) On peut prendre ce mot de trois manières au propre et d'une quatrième au figuré : 1° ce que rend la voix au dehors : la voix elle-même et sa signification ; 2° la voix qui exprime un concept ; 3° l'imagination même de la parole ; 4° quand on l'emploie pour exprimer ce qui est désigné ou fait par lui.</p> <p><b>Propre</b> { Or, en Dieu, le mot <i>Verbe</i> est pris dans son sens propre quand il signifie le concept de l'entendement divin. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : celui qui peut comprendre son Verbe, non seulement avant que la voix ne le fasse retentir, mais encore avant que la pensée ne l'ait revêtu d'images qui doivent le rendre sensible, celui-là perçoit une certaine similitude du véritable Verbe, dont il est écrit : <i>In principio erat Verbum.</i> (Saint Jean, I, 1.)</p> <p><b>Conclusion</b> { Or, il est dans la nature de toute conception intérieure de procéder d'un principe, de l'intelligence. Le mot Verbe, en Dieu, implique donc une idée de procession, d'origine, et par conséquent une notion personnelle, puisque les personnes se distinguent par les relations d'origine.</p> <p><b>Exclusif</b> { Le mot VERBE est-il un nom propre du Fils? Oui. <i>Le Fils seul est appelé Verbe.</i> (S. Augustin.) Pris dans son sens propre, ce mot signifie une émanation de l'entendement divin, personnelle. Or, la personne divine qui procède de l'entendement est appelée le Fils, par génération. Il n'y a donc dans la Trinité que le Fils qui puisse recevoir proprement le nom de Verbe. Ce mot exprime la même propriété que celui de Fils : <i>Il est Verbe parce qu'il est Fils.</i> (S. Augustin.)</p> <p><b>Nom Propre</b></p> <p><b>Diversité</b> { Dans l'impuissance où nous sommes d'exprimer par un seul mot la naissance, sa propriété personnelle, nous employons des noms divers qui font ressortir les divines perfections du Verbe éternel. Nous l'appelons <i>Fils</i> pour marquer qu'il a la même nature que le Père ; <i>Splendeur</i>, pour signifier qu'il lui est coéternel ; <i>Image</i> pour faire entendre qu'il lui ressemble parfaitement ; <i>Verbe</i>, pour notifier sa génération spirituelle. On voit qu'un seul mot ne peut rendre tous ces attributs.</p> <p><b>Rapport</b></p> <p><b>Avec Dieu</b> { Le mot-Verbe implique-t-il quelque rapport avec la créature? Oui. Saint Augustin dit que ce mot exprime non seulement un rapport au Père, mais encore à tout ce que Dieu a fait par le Verbe. Il y a rapport du Verbe aux créatures, parce que, en se connaissant, Dieu connaît toutes les créatures. Or, le Verbe conçu dans l'esprit est la représentation de tout ce que l'intelligence conçoit actuellement. Ainsi, en nous il y a autant de verbes ou de mots qu'il y a de choses que nous comprenons. Mais Dieu conçoit tout par un seul acte ; son Verbe est donc l'unique expression du Père et des créatures.</p> <p><b>Avec les créatures</b> { Toutefois la science de Dieu se bornant à connaître quand il s'agit de lui-même, et étant à la fois spéculative et effective quand il s'agit des créatures, ainsi le Verbe n'est par rapport au Père, que son expression, mais à l'égard des créatures il est aussi leur image et leur créateur. Ce qui explique ces paroles : <i>Il dit et tout fut fait.</i> (Ps. XXXII, 9.) Car c'est par le Verbe que Dieu fait tout. Si nous disons qu'il y a en Dieu plusieurs idées, c'est par rapport aux créatures ; mais il n'y a qu'un Verbe.</p>
III	Jésus, mon divin Maître ! je crois que vous êtes le Fils de Dieu le Père, son Verbe, l'expression de sa connaissance éternelle. Je crois que vous êtes l'Idée unique d'après laquelle toutes les créatures ont été formées et sont connues de Dieu. Faites-moi bien comprendre, Seigneur, la dignité de mon origine, afin que je ne dégrade jamais l'image qui est en moi.	

I

En général

Dans les  
êtres

C'est pourquoi quand on peint la couleur d'une chose sur un mur, on ne dit pas que c'est son image.

Mais pour qu'elle soit parfaite, ce n'est pas assez qu'elle représente la figure, il faut qu'elle en ait l'origine.

Pour qu'une image soit parfaite et vraie, il faut qu'elle procède d'un autre être qui lui ressemble dans son essence, en un mîng dans les lignes de l'objet.

Pour qu'une image soit parfaite et vraie, il faut qu'elle procède d'un autre être qui lui ressemble dans son espèce, ou au moins dans le signe de l'espèce et de même nature.

Donc le mot image est un nom personnel et attribué au Fils comme nous allons le voir.

**Le mot image est-il propre au fils? Oui. *Le Fils seul est l'image du Père.***

**Le mot image est-il propre au fils? Oui. *Le Fils seul est l'image du Père.***  
(Saint Augustin.)

Mais les docteurs Latins n'attribuent ce nom qu'au Fils, conformément à la Sainte Écriture.

## Raisons

La raison en est que le Fils procède comme Verbe, et qu'il est dans sa nature de ressembler parfaitement au principe dont il procède, comme nous

nature de représenter, mais d'attirer à lui l'objet aimé. Ainsi le mot image ne lui convient pas.

Quant à l'objection tirée de ce que l'homme est dit l'image de Dieu, il faut répondre que, si l'image d'une chose peut exister dans une autre de deux

Quant à l'objection tirée de ce que l'homme est dit l'image de Dieu, il faut répondre : que l'image d'une chose peut exister dans une autre de deux manières : 1<sup>o</sup> Elle peut être spécifiquement de même nature que ce qu'elle représente : l'image d'un roi existe dans son fils.

De la première manière le Fils est l'image du Père ; de la deuxième, l'homme est l'image de Dieu.

En fait, je crois fermement que vous êtes non seulement le Verbe, mais encore le R. C'est mon seul personnel et qu'il vous est propre, parce que

I



Plan	II	I	Après avoir parlé du Père et du Fils, nous devons maintenant examiner ce qui regarde le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit porte non seulement ce nom, mais il est encore appelé <i>Amour</i> et <i>Don de Dieu</i> , comme nous le verrons ensuite. A l'égard de l'Esprit on doit se faire quatre questions par rapport à son nom et à sa manière de procéder.			
			Nom propre	1 <sup>re</sup> raison	<p>Le mot Saint-Esprit est-il le nom propre d'une personne divine? Oui. <i>Il y en a trois qui rendent témoignage au ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint.</i> (I S. Jean, v, 7.) Trois personnes. Donc.</p> <p>Il y a deux processions, mais celle qui procède de l'amour n'a pas de nom propre. Donc aussi la troisième personne.</p> <p>Mais l'usage a autorisé pour cette personne le nom de Saint-Esprit en ce qu'elle a de commun avec les autres.</p>	
				2 <sup>me</sup> raison	<p>L'autre raison est prise de la signification propre du nom : en effet <i>Esprit</i> signifie souffle, vent.</p> <p>Or, le propre de l'amour est de mouvoir et de pousser la volonté vers l'objet qu'on aime.</p> <p>D'un autre côté nous attribuons la sainteté à tout ce qui se rapporte à Dieu comme à sa fin.</p> <p>Il était donc convenable de donner ce nom à la personne qui procède de l'amour par lequel Dieu s'aime.</p>	
			Procession	Par origine	<p>L'Esprit-Saint procède-t-il du Fils? Oui. <i>Il est produit par le Père et le Fils.</i> (Symbole.)</p> <p>S'il ne procédait pas du Fils, on ne pourrait pas l'en distinguer personnellement. Les personnes ne se distinguent pas par les attributs absolus, mais par l'opposition de leurs relations.</p> <p>Donc nous devons établir entre le Fils et le Saint-Esprit des relations opposées, par conséquent des relations d'origine.</p> <p>Et comme l'origine suppose un principe et un terme, nous sommes forcés de dire que le Saint-Esprit procède du Fils.</p>	
				Par amour	<p>D'autre part, le Fils procède de l'intelligence, comme Verbe, et le Saint-Esprit, de la volonté, comme Amour.</p> <p>Or l'amour procède nécessairement du Verbe; on n'aime un objet qu'autant que l'esprit le connaît.</p> <p>Ainsi nous pouvons conclure, contre les Grecs, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.</p> <p>Si l'Écriture ne l'enseigne pas formellement, elle l'enseigne quant au sens : <i>Il me glorifiera.</i> (S. Jean, xvi, 14.)</p> <p>Au temps des premiers conciles, l'erreur ne l'avait pas encore nié, l'Église ne l'avait pas défini.</p>	
			Unité de principe	Par le Fils	<p>Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils? Oui. D'après saint Hilaire. Le Fils ayant reçu du Père ce qui fait que le Saint-Esprit procède de lui, on peut dire que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils, ou que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.</p> <p>La vertu qui produit l'Esprit-Saint est numériquement la même dans le Père et le Fils; elle est unique.</p> <p>Aussi l'Esprit-Saint procède-t-il également du Père et du Fils; si l'on dit quelquefois qu'il procède principalement du Père, c'est parce que le Fils reçoit du Père la vertu de produire.</p>	
				Principe	<p>Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit? Oui. D'après saint Augustin.</p> <p>Ils sont un dans toutes les choses à l'égard desquelles il n'y a pas entre eux opposition de relation.</p> <p>Dans la production du Saint-Esprit, cette opposition n'existe pas entre eux, donc ils sont un seul principe.</p>	
				Confirmation	<p>Quoique le mot <i>principe</i> signifie une propriété, il l'exprime substantivement, non adjectivement.</p> <p>C'est donc à la forme que ce mot exprime à déterminer son nombre, comme il en est de tous les substantifs.</p> <p>Donc comme le Père et le Fils sont un seul Dieu en raison de l'unité de forme que le mot Dieu exprime, de même ils sont un seul principe de l'Esprit-Saint à cause de l'unité de propriété que le mot principe signifie.</p> <p>En d'autres termes le principe <i>quod</i> est double, fait un seul acte, et le principe <i>quo</i> est unique.</p>	
			III		<p>« O mon Dieu! conservez en moi la pureté de la foi, afin qu'il me soit donné de vous posséder, vous qui êtes mon Père, d'adorer en vous votre Fils, d'être digne de l'Esprit-Saint qui procède de vous par votre Fils unique. » (S. Hilaire.) Je crois, Seigneur, cet enseignement avec l'Église qui me le donne, avec tous les saints qui l'ont cru et propagé.</p>	

Nous avons dit qu'on donne encore au Saint-Esprit les deux noms d'Amour et de Don de Dieu. Après l'avoir considéré comme Esprit et montré la manière dont il procède du Père et du Fils, nous allons parler de son nom d'Amour qui lui est propre et voir comment le Père et le Fils s'aiment par lui.

Plan	I	Propriété	Acceptions	Le nom d'Amour est-il propre au Saint-Esprit? Oui. <i>L'Esprit-Saint est amour.</i> (S. Grég.)
				Dans la Trinité, le mot amour peut être pris ou pour l'essence ou pour la personne.
			Processions	Dans ce dernier cas il est le nom propre de l'Esprit-Saint, comme Verbe est celui du Fils.
				Pour le comprendre, il faut se souvenir qu'il y a deux processions : celle de l'intelligence et celle de la volonté.
				La première nous étant mieux connue, nous avons des noms plus convenables pour l'exprimer.
				Il n'en est pas de même de l'autre, ce qui nous oblige à nous servir de certaines circonlocutions.
			Intellect	Ainsi <i>procession</i> et <i>spiration</i> qui sont plutôt des noms d'origine que de relation. Mais partons de là.
				Celui qui comprend a un concept de la chose, c'est le verbe; celui qui aime possède en lui l'objet aimé.
			Volonté	Pour l'intellect, on a imaginé le mot <i>comprendre</i> qui exprime le rapport du sujet à l'objet.
				Et d'autres mots comme <i>dire</i> et <i>Verbe</i> , pour exprimer la procession du concept intellectuel.
II	Mutualité	Propriété	Exposé	Mais <i>comprendre</i> ne se rapporte qu'à l'essence, <i>Verbe</i> s'entend de la personne, <i>dire</i> est une notion.
				Quant à la volonté, après les mots <i>chérir</i> et <i>aimer</i> qui marquent le rapport du sujet à l'objet, nous n'avons plus de termes pour le rapport de l'impression de l'objet aimé au principe qui aime.
			Preuve	Et nous employons les mots <i>amour</i> et <i>dilection</i> qui s'entendent de l'essence, si nous voulons exprimer le rapport du sujet aimant à l'objet aimé; de la personne si nous voulons signifier les rapports de l'être qui procède de l'amour à son principe, et réciproquement. Ainsi donc :
				Nous comprenons par amour l'Amour qui procède, et par aimer la production ou spiration.
			Conclusion	Amour est donc un nom de personne, <i>chérir</i> ou <i>aimer</i> est un verbe rationnel.
				Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit? Oui. C'est par l'Esprit-Saint que le Père aime le Fils et le Fils le Père. (S. Augustin.)
			Conclusion	Il ne faut pas entendre cette préposition <i>par</i> comme si le Saint-Esprit était la cause de l'amour du Père et du Fils.
				Il y a différents sentiments; ceux qui disent qu'elle marque un effet formel sont plus près de la vérité.
			Conclusion	Tout ce qui donne à une chose un nom a par là même avec cette chose un rapport de forme.
				Or on nomme ordinairement une chose par ce qui procède d'elle et par le terme de l'action.
III	III	Mutualité	Conclusion	Ainsi le feu brûle par l'échauffement qui n'est pas la chaleur; l'arbre fleurit par les fleurs.
				D'après cela nous pouvons dire que <i>aimer</i> , dans la Trinité, est un mot <i>essentiel</i> ou <i>notionnel</i> .
			Conclusion	Si on le rapporte à l'essence, le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit-Saint, mais par leur essence.
				Si on en fait un terme notionnel, il ne signifie que la <i>spiration</i> de l'amour, comme <i>dire</i> signifie le <i>Verbe</i> .
			Conclusion	Ainsi donc, comme on dit d'un arbre qu'il est fleurissant par ses fleurs, on dit du Père qu'il s'exprime par son Verbe ou son Fils, et qu'il exprime avec lui toutes les créatures.
				Et l'on ajoute qu'ils s'aiment, eux et le monde entier, par l'Esprit-Saint ou l'amour qui procède d'eux.
			Conclusion	En résumé, l'amour est <i>personnel</i> et propre au Saint-Esprit; <i>notionnel</i> , il convient au Père et au Fils comme principe spirateur; <i>essentiel</i> , et dans ce cas commun aux trois personnes.
				Mon Dieu! je crois que vous êtes l'amour par essence, infini. Père céleste, Verbe éternel, je crois que par votre mutuel amour vous produisez l'amour parfait qui est le Saint-Esprit. Esprit divin je crois que vous êtes l'amour procédant. O amour sans bornes, qui avez présidé à la création, répandez-vous dans mon cœur, afin que je n'aime que vous!



I	Le mot Don se prend dans l'Écriture tantôt pour la personne divine, tantôt pour un don créé, tantôt pour l'essence divine. Ici nous le considérons comme un nom personnel attribué au Saint-Esprit, outre celui d'Esprit et d'Amour. En montrant dans les deux questions suivantes que le mot Don peut être un nom personnel et qu'il est propre au Saint-Esprit.	
Plan II	Personnel	<p><b>En général</b> { Le mot Don peut-il être un nom personnel en Dieu? Oui. <i>Le Don de l'Esprit-Saint est l'Esprit-Saint.</i> (Saint Augustin.)</p> <p>Le don suppose une chose apte à être donnée, un rapport entre celui qui donne et celui qui reçoit.</p> <p>Car on ne peut donner qu'autant qu'on possède et que celui qui reçoit est apte à le posséder.</p> <p>Or, une personne divine peut appartenir à quelqu'un, soit par origine, comme le Fils appartient au Père, soit parce qu'un autre la possède, et qu'on peut librement s'en servir, en jouir.</p> <p>Il n'y a que la créature raisonnable unie à Dieu qui puisse posséder ainsi une personne divine.</p> <p>Les autres créatures peuvent recevoir de la personne divine le mouvement, mais il n'est pas en leur pouvoir de jouir de sa possession et d'user de ses intimes faveurs.</p> <p>La créature raisonnable y parvient quand elle participe du Verbe et de l'Amour, au point de pouvoir librement connaître véritablement Dieu et l'aimer d'un pur amour.</p> <p>Elle peut donc seule ainsi posséder une personne divine; mais elle ne peut arriver à cette possession par sa propre vertu; il faut que cette faveur lui soit donnée.</p> <p>Car nous donnons le nom de don à tout ce qui nous vient du dehors.</p>
		<p><b>Attribution</b> { C'est dans ce sens qu'on peut dire de la personne divine qu'elle est un don et donnée.</p> <p>Ce mot n'implique pas sujétion, mais un rapport d'origine et le libre usage de qui reçoit.</p> <p>Ce n'est pas ce qui est actuellement donné, mais ce qui est de nature à être donné, éternel.</p>
	Propre	<p><b>Amour</b> { Le mot Don est-il un nom propre du Saint-Esprit? Oui. Comme naître est pour le Fils procéder du Père, être le don de Dieu est pour l'Esprit-Saint procéder du Père et du Fils. (Saint Augustin.)</p> <p>Ce mot signifie proprement donation faite sans retour, ou sans intention d'en retirer quelque chose.</p> <p>Il est donc tout gratuit, et la raison d'une donation gratuite ne peut être que l'amour.</p> <p>Car nous ne donnons jamais quelque chose gratuitement à quelqu'un que parce que nous l'aimons.</p> <p>Et la première chose que nous lui donnons, c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien.</p> <p>D'où il est évident que l'amour est le principe du premier don duquel découlent tous les autres dons gratuits.</p>
		<p><b>Esprit-Saint</b> { Puisque l'Esprit-Saint procède comme amour du Père et du Fils, ainsi que nous l'avons dit, il procède donc comme étant le premier don; c'est ce qui fait dire à saint Augustin: par le don qui est l'Esprit-Saint, viennent tous les autres que Dieu distribue aux membres de Jésus-Christ.</p>
	<p><b>Réfutation</b> { On dit aussi que le Fils est donné, mais ce n'est que par suite de l'amour du Père. (Saint Jean, III, 16.)</p> <p>Le don doit être de celui qui donne; il désigne donc la propriété d'origine de l'Esprit-Saint ou procession.</p> <p>Avant d'être donné, il n'appartient qu'à celui qui donne; après, il appartient à celui qui reçoit.</p> <p>Mais comme il n'implique pas une donation en acte, on ne peut pas dire que l'Esprit-Saint soit le don de l'homme; on dit seulement que c'est le don de Dieu lui-même qui donne.</p> <p>Mais après que ce don est fait, on peut dire qu'il est l'esprit de l'homme, ou ce qui lui a été donné.</p>	
III	Esprit-Saint! je crois de toute mon âme que vous êtes le Don vivant et éternel que Dieu se fait à lui-même. Je crois que vous êtes le Don par excellence que Dieu fait par amour, aux créatures raisonnables qui lui sont unies. Renouvellez en moi, Esprit Donateur, les sept dons que j'ai reçus de vous, et ne permettez pas que j'en abuse.	

Plan	II	Emploi des mots	Identité	{	Après avoir traité des personnes divines d'une manière absolue, c'est-à-dire en général, puis en particulier, il nous reste à les considérer par rapport à l'essence, aux propriétés, aux actes notionnels et à leurs relations. En les considérant par rapport à l'essence, huit questions se présentent quant à l'essence, aux mots, aux propriétés.			
						{	La même	L'essence est-elle en Dieu la même chose que la personne? Oui. Quand nous disons la personne du Père, nous ne disons pas autre chose que la substance du Père. (S. Augustin.)
								Puisque la personne est une relation qui subsiste dans la nature divine, elle est la même chose.
						{	Une seule	Mais les personnes sont réellement distinguées entre elles par l'opposition de leur relation réelle.
								Doit-on dire que les trois personnes sont d'une seule essence? Oui. C'est ce que signifie le mot <i>consubstantiel</i> adopté par le concile de Nicée contre les Ariens. (S. Augustin.)
						{	Singuliers	L'essence divine signifiant la forme, elle est une pour les trois personnes; donc on peut dire qu'elles sont d'une seule et même essence. <i>Moi et le Père nous sommes un.</i> (S. Jean, x, 30.)
								Les mots qui expriment l'essence peuvent-ils se dire des Trois au singulier? Oui. <i>Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique.</i> (Deut., VI, 4.)
						{	Concrets	Les substantifs, comme <i>Dieu</i> , et les adjectifs pris substantivement, <i>éternel</i> , se disent au singulier.
								Mais les adjectifs comme tels se disent au pluriel à cause des supposés : Les trois Personnes sont éternelles.
						{	Abstraits	Les mots essentiels concrets peuvent-ils être employés pour signifier la personne? Oui, puisque dans le symbole il est dit du Fils qu'il est <i>Dieu de Dieu</i> .
Ils signifient l'essence : <i>Dieu crée</i> ; la personne : <i>Dieu engendre</i> ; deux personnes : <i>Dieu spire</i> ; la Trinité : <i>A l'immortel Roi des siècles, à l'Invisible, au seul Dieu.</i> (I Tim., I, 17.) C'est le sens qui guide.								
{	De l'essence	Les noms essentiels abstraits peuvent-ils être employés pour désigner la personne? Non. L'essence n'engendre pas l'essence. Rien ne s'engendre soi-même. (S. Augustin.)						
		Essence divine et Dieu signifient l'une et l'autre la divinité, mais ne la signifient pas de la même manière.						
{	Propriétés	Donc ce qui est propre aux personnes ne peut s'attribuer à l'essence; ce serait la distinguer comme les supposés.						
		Les personnes peuvent-elles être désignées par des noms de l'essence? Oui. Nous croyons qu'il n'y a qu'un Dieu et que ce Dieu est une Trinité de nom divin. (S. Augustin.)						
{	III	{	Mon Dieu ! j'accepte cet enseignement comme l'expression de la vérité. Père, Fils et Saint-Esprit, je crois que vous êtes également puissants, sages et pleins de bonté pour nous. Père Tout-Puissant, je vous adore comme mon Créateur ! Fils de Dieu, je vous adore comme mon Rédempteur ! Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				Les Trois ayant la même essence, on peut signifier par les noms qui l'expriment, une ou toutes les personnes.				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				Et comme on dit : <i>l'essence est trois personnes</i> , on peut dire : <i>Dieu est trois personnes</i> .				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				Les noms qui expriment l'essence peuvent-ils être appropriés aux Personnes? Oui. <i>Nous prêchons le Christ, la vertu et la sagesse de Dieu.</i> (I Cor., I, 24.) De deux manières :				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				1° Par voie de ressemblance : ainsi l'intelligence est appropriée au Fils ;				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				2° par voie de dissemblance : la puissance est attribuée au Père pour faire comprendre qu'il n'est pas comme les pères de la terre.				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				Les docteurs ont-ils fait aux Personnes divines une appropriation sage des propriétés de l'essence? Oui. Quant à l'être : l'éternité à la première, la beauté à la deuxième, l'image à la troisième. Quant à l'unité : l'unité à la première, l'égalité à la deuxième, la concorde à la troisième. Comme cause : la puissance à la première, la sagesse à la deuxième, la bonté à la troisième.				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
				Relativement aux effets : le Père est le principe <i>duquel</i> , le Fils le principe <i>par lequel</i> , le Saint-Esprit le principe <i>dans lequel</i> .				
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III	{	Esprit-Saint, je vous adore comme mon sanctificateur.					
{	III</							



I		Nous avons dit que les relations réelles sont certains rapports fondés sur la nature même des choses, comme lorsque deux êtres liés par nature, ont une inclination réciproque l'un pour l'autre : les corps pesants avec le centre de gravité, un père avec son fils. Il y en a aussi en Dieu, où nous en avons constaté quatre. Il nous reste maintenant à les considérer dans les Personnes.		
Plan	II	Identité	Argument	<p>La relation est-elle la même chose que la personne? Oui. D'après Boèce, la chose qui est (quod est) et celle par laquelle elle est (quo est) sont en Dieu une seule et même chose.</p> <p>Or, le Père est Père par sa paternité, et par conséquent le Père est la même chose que sa paternité.</p>
			Preuve	<p>Nous avons prouvé que la relation est une chose réelle en Dieu, et qu'elle est l'essence divine.</p> <p>Or l'essence divine est identique avec la personne. Donc la relation et la personne sont identiques.</p> <p>Quant aux propriétés, elles sont dans les personnes et constituent les personnes mêmes.</p> <p>De la même manière que l'essence est en Dieu et constitue Dieu tout à la fois. Les propriétés sont les personnes mêmes : la paternité est le Père, la filiation le Fils, la procession le Saint-Esprit.</p>
		Distinction	Exposé	<p>Les personnes se distinguent-elles par les relations? Oui. Boèce dit que la relation seule multiplie la Trinité des Personnes divines. C'est aussi la doctrine des papes et des conciles.</p> <p>Les trois personnes ayant la même essence, il faut trouver quelque chose qui les distingue.</p>
			Solution	<p>Or deux choses établissent la distinction des Personnes divines : l'origine et la relation.</p> <p>Mais à proprement parler, l'origine n'est pas quelque chose d'intrinsèque à un être, ce qui est nécessaire; c'est seulement son point de départ, d'où vient la chose, ou bien à quoi elle tend.</p> <p>Il n'y a donc de réel dans une personne divine que l'essence commune et la relation.</p> <p>Or les trois Personnes ne se distinguent pas par l'essence; donc elles se distinguent par les relations.</p>
	III	Abstraction	Preuve	<p>Si les relations étaient abstraites des personnes par notre entendement, les hypostases resteraient-elles encore? Non. Saint Hilaire dit : Le Fils n'a que sa qualité de né; il est Fils par sa naissance. Si on abstrait sa filiation, son hypostase disparaît.</p> <p>Les propriétés personnelles ne s'ajoutent point aux Personnes comme la forme à un sujet préexistant.</p> <p>Elles portent avec elles leurs hypostases, parce qu'elles sont les personnes mêmes subsistantes.</p>
			Conséquence	<p>Les hypostases ne restent donc pas lorsqu'on fait abstraction des relations ou propriétés personnelles.</p> <p>En écartant l'idée de paternité, la personne du Père ne reste plus comme distincte des autres.</p> <p>La personne du Fils ne reste plus sans la filiation, celle du Saint-Esprit sans la procession.</p>
		Priorité	Argument	<p>Concevons-nous les actes notionnels avant les propriétés? Non. En effet, la génération est une opération de la personne du Père; or la paternité constitue la personne du Père; donc la paternité est rationnellement antérieure à la génération.</p>
			Distinction	<p>Puisque les propriétés personnelles caractérisent et constituent les personnes, il faut distinguer; car l'acte notionnel, qui n'est autre que l'origine, se prend activement et passivement.</p> <p>Ainsi, dans le Fils et le Saint-Esprit, où l'origine est passive, l'acte notionnel précède.</p> <p>Mais dans le Père, où l'acte notionnel est actif, la propriété personnelle se conçoit avant l'acte notionnel, de même que la personne qui agit précède en notre esprit l'acte produit.</p>
	III		Mon Dieu, Trinité sainte, adorable, je crois qu'en vous les relations sont identiques aux Personnes. Et que les personnes entre elles se distinguent par les relations, sans lesquelles elles n'existeraient pas. Rétablissez en moi, Seigneur, les relations qui me rattachent à vous d'une manière individuelle, active, fructueuse et méritoire.	

Plan	II	I		<p>Par actes notionnels on entend les productions immanentes des personnes divines, actives aussi bien que passives. Ou les actes par lesquels une personne en produit une autre ou est produite par elle; ils fournissent les notions pour les connaître. Nous avons donc à nous occuper de ces actes considérés dans les Personnes. A cet égard six questions se présentent.</p>	
		Actes	Existence	<p><b>Doit-on attribuer aux personnes des actes notionnels?</b> Oui. Le propre du Père est d'avoir engendré le Fils; or la génération est un acte; donc il faut reconnaître dans la Trinité des actes notionnels (S. Augustin.).</p> <p>La distinction des personnes repose de quelque manière sur l'origine qui ressort par des actes.</p> <p>Pour marquer l'ordre d'origine, il a donc fallu attribuer aux personnes des actes notionnels.</p> <p>Ces actes et les relations qui constituent les personnes sont identiques, ils ne diffèrent que par les termes.</p>	
			Naturels	<p><b>Les actes notionnels sont-ils volontaires?</b> Non. Il y a volontaire de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> D'une volonté de concomitance : je puis dire que je suis homme par ma volonté, parce que je veux être homme.</p> <p>Dans ce sens le Père engendre le Fils de même qu'il veut être Dieu par sa volonté.</p> <p>2<sup>o</sup> Quand la volonté en est le principe libre : le Père, dans ce sens, engendre le Fils par nature et non par volonté. Contre Arius. Mais Dieu est libre à l'égard des autres choses.</p>	
		Puissance	Substantiels	<p><b>Sont-ils produits de quelque chose?</b> Oui. <i>Le Père a engendré de sa substance.</i> (S. Augustin.)</p> <p>Si le Fils ne procédait de rien, il ne serait pas véritablement Fils, ce qui serait contraire à ce que dit saint Jean. I, v, 20.</p> <p>Donc le Fils de Dieu est engendré de l'essence du Père, par une génération inénarrable.</p> <p>Et comme sa substance est indivisible, le Père éternel transmet à son Fils toute sa nature.</p> <p>Ce n'est que par la relation d'origine que ces deux personnes sont distinctes entre elles.</p>	
			Réelle	<p><b>Y a-t-il en Dieu une puissance relative aux actes notionnels?</b> Oui.</p> <p>Si Dieu n'a pas pu engendrer un Fils égal à lui, où est sa toute-puissance? (Saint Augustin.)</p> <p>Dès qu'on admet des actes notionnels, il faut admettre une puissance qui les produit.</p> <p>Le principe de l'acte est la puissance. Le Père est donc le principe de la génération.</p> <p>Avec le Fils, il est le principe de la spiration. Il y a donc en eux puissance de produire.</p> <p>Sous ce rapport, l'entendre et le vouloir se prennent en Dieu non d'après l'essence, mais d'après la notion.</p>	
			Essentielle	<p><b>La puissance d'engendrer appartient-elle seulement à la relation?</b> Non.</p> <p>Comme Dieu peut engendrer le Fils, de même il le veut, ce qui signifie l'essence. Donc la puissance d'engendrer la signifie aussi.</p> <p>Car c'est dans la nature divine que se trouve la ressemblance du Fils avec le Père.</p> <p>C'est là aussi qu'est le principe de la génération ou la puissance même d'engendrer.</p> <p>Ce n'est qu'indirectement qu'on peut l'attribuer à la paternité et à la relation.</p>	
			Personnelle	<p><b>Un acte notionnel peut-il s'étendre à plusieurs personnes?</b> Non. En Dieu l'être et le possible ne font qu'un; s'il était possible qu'il y eût plusieurs Fils, ils y seraient...</p> <p>Ce serait une hérésie de le croire. Il n'y a qu'un Père, qu'un Fils et qu'un Saint-Esprit.</p> <p>1<sup>o</sup> On le démontre par les relations qui distinguent les personnes, relations subsistantes et unes.</p> <p>2<sup>o</sup> Par les processions et le mode de procéder. Dieu connaît tout et veut tout naturellement par un acte unique et simple.</p> <p>3<sup>o</sup> Par la perfection des personnes. Ainsi le Fils renferme en lui toute la filiation divine, et le Saint-Esprit toute la procession divine.</p>	
		III		<p>Mon Dieu! je crois qu'il y a en vous des actes notionnels, par lesquels vous opérez en vous-même, en vertu de la puissance qui vous est naturelle, et qui produit l'ineffable génération du Verbe, et l'inénarrable spiration du Saint-Esprit. Je veux, Seigneur, nourrir mon âme de ces sublimes vérités. Donnez-moi la grâce de les bien comprendre.</p>	



		Il nous reste encore à considérer les personnes divines relativement entre elles-mêmes, de deux manières. Sous le rapport de l'égalité ou de la ressemblance, et de leur mission. Et d'abord de leur égalité entre elles. A cet égard, il y a six questions concernant les personnes divines en général et celle du Fils en particulier.		
Plan	II	I	Y a-t-il égalité entre les personnes divines? Oui. <i>Elles sont égales et coéternelles.</i> (Symbole.) Les choses qui ne sont ni plus grandes ni plus petites les unes que les autres sont égales. Or, rien n'est plus grand ni plus petit dans les personnes divines; car si elles étaient plus petites ou plus grandes, si, en d'autres termes, elles étaient inégales, elles n'auraient pas la même essence et ne feraient plus un seul Dieu, ce qui est impossible.	
			En général	Coéternité
		Avec ordre	Y a-t-il un ordre de nature dans les personnes divines? Oui, car partout où il y a pluralité sans ordre, il y a confusion. Or en Dieu il n'y a pas de confusion. Donc il y a en lui un ordre de nature. Le mot <i>ordre</i> s'emploie toujours comparativement à un principe quelconque de choses. Dans la Trinité il y a un principe d'origine sans priorité, donc il y a en elle un ordre d'origine sans priorité. Saint Augustin l'appelle <i>ordre de nature</i> , mais seulement pour marquer qu'une personne procède de l'autre.	
			Grandeur	Le Fils est-il égal au Père en grandeur? Oui. Saint Paul a dit : <i>Le Fils n'a point cru que ce fût pour lui usurpation d'être égal à Dieu</i> (Philip., II, 6). Il en a la grandeur, la perfection. Dans la génération humaine, l'enfant n'est pas de suite l'égal de son père, mais par accroissement. Et lorsqu'un vice ne s'y oppose pas. Or en Dieu il n'y a ni défaut quelconque, ni accroissement. Il est donc nécessaire de reconnaître que, de toute éternité, le Fils a été égal au Père en grandeur.
		Le Fils	Circum- incession	Le Fils est-il dans le Père et le Père dans le Fils? Oui. <i>J. suis dans le Père, etc.</i> (S. Jean, XIV, 10.) Et cela de trois manières : 1 <sup>o</sup> Par l'essence, qui est une, communiquée par le Père, reçue par le Fils. 2 <sup>o</sup> Par les relations. On ne conçoit pas la filiation du Fils sans la paternité du Père et réciproquement. 3 <sup>o</sup> Par l'origine. La procession du Verbe ne sort pas à l'extérieur; elle reste dans l'intelligence même. On peut raisonner de même du Saint-Esprit. C'est ce que la théologie appelle <i>circumincession</i> .
			Puissance	Le Fils est-il égal au Père en puissance? Oui. Cela résulte de ce qui précède. Mais contre Abélard et les origénistes qui prétendaient que le Père est plus puissant que le Fils, parce que le Fils n'a pas le pouvoir d'engendrer, <i>or tout ce que fait le Père, le Fils pareillement le fait.</i> (S. Jean, V, 19.) La puissance de l'agent est en raison de la perfection de sa nature ou de son être. On le voit dans les créatures; plus leur nature est parfaite, plus elles ont de force pour agir. Or la paternité et la filiation exigent que le Fils soit égal au Père en grandeur, en perfection. Donc il faut qu'il lui soit égal en puissance. Cela s'applique également au Saint-Esprit. <i>L'unité de la nature divine est telle que le Fils fait par lui-même ce qu'il ne fait pas de lui-même.</i> (S. Hilaire.)
	III		Mon Dieu! je crois à l'égalité des personnes en Vous, puisqu'elle est le fondement de la Trinité. Personnes adorables de cette adorable Trinité, je crois que vous êtes également éternelles et grandes, que vous avez la même puissance, la même sagesse, le même saint amour. O amour! je veux vous aimer.	

Plan	I	Nous avons en dernier lieu à traiter de la mission ou de l'envoi des Personnes divines aux créatures pour les sanctifier. Elle implique un double rapport : celui de l'origine de la personne, et celui de l'effet particulier pour lequel elle est envoyée. Sous le premier rapport, elle est éternelle; ce n'est pas celle dont il s'agit ici. Sous la seconde elle est temporelle. C'est ce que nous allons montrer.	
		En général	<p><b>Convenance</b></p> <p>Les Personnes divines peuvent-elles être envoyées? Oui. <i>Mon Père qui m'a envoyé.</i> (S. Jean, VIII, 16.)</p> <p>Sous le second rapport, la mission implique un commencement d'existence, sous un nouveau mode, en la créature.</p> <p>C'est ainsi que le Fils a été envoyé par le Père dans le monde, pour y vivre sous une forme humaine.</p> <p>Bien qu'il y fût déjà selon la nature divine. Mais dans l'envoyé il n'y a ni infériorité, ni mouvement, ni séparation.</p>
			<p><b>Temporelle</b></p> <p>Cette mission est-elle temporelle? Oui. <i>Les temps accomplis, Dieu a envoyé son Fils.</i> (Gal., IV, 4.)</p> <p>La génération et la spiration sont éternelles; mais la mission et la donation sont absolument temporelles.</p> <p>En effet, qu'une personne divine soit envoyée pour être quelque part, ou qu'elle soit donnée pour être possédée par quelque créature, tout cela est évidemment temporel et non pas éternel.</p>
			<p><b>Par la grâce</b></p> <p>La mission invisible n'a-t-elle lieu que par le don de la grâce sanctifiante? Oui.</p> <p>Dieu est en tous les êtres par son essence, sa puissance, sa présence; dans les raisonnables, par l'esprit et l'amour.</p> <p>Cette nouvelle manière d'exister ne peut s'expliquer que par le don de la grâce sanctifiante en eux.</p> <p>Or, en recevant un tel don, on reçoit le Saint-Esprit lui-même qui est donné et envoyé pour habiter dans l'homme.</p>
		En Particulier	<p><b>Le Père</b></p> <p>Le Père peut-il être envoyé? Non. Les Écritures ne disent pas qu'il ait été envoyé. (S. Augustin.)</p> <p>Il se donne lui-même en se communiquant aux créatures raisonnables par pure libéralité.</p> <p>Il habite en nous, avec le Fils et le Saint-Esprit, par le don céleste de la grâce, dont il est la cause.</p> <p>Mais il n'est pas envoyé, parce qu'il ne procède pas; car la mission suppose la procession.</p>
			<p><b>Le Fils</b></p> <p>Le Fils peut-il être envoyé invisiblement? Oui. Quand il est connu et goûté. (S. Augustin.)</p> <p>Par la grâce sanctifiante la Trinité habite en nous. (S. Jean, XIV, 23.) Pour qu'une personne soit envoyée invisiblement, il faut qu'elle procède d'une autre, et qu'elle habite en nous.</p> <p>Or cela convient au Fils et au Saint-Esprit. Donc ils sont envoyés invisiblement. Le Père vient de lui-même.</p>
			<p><b>Trinité</b></p> <p>Les trois Personnes sont-elles envoyées invisiblement à tous ceux qui ont la grâce? Oui.</p> <p>La mission invisible a lieu pour la sanctification des créatures. (S. Augustin.) Il en était de même pour les anciens Justes.</p> <p>Elle consiste en ce que la personne envoyée est d'une nouvelle manière là où elle était déjà.</p> <p>Donc là où il y a habitation de la grâce, changement opéré par la grâce, il y a mission invisible.</p>
			<p><b>Le St-Esprit</b></p> <p>Le Saint-Esprit peut-il être envoyé visiblement? Oui. Par exemple sous forme de colombe. (S. Matth., III.)</p> <p>D'après notre nature, Dieu nous manifeste les choses invisibles par les choses visibles. (Rom., I, 19.)</p> <p>Il était donc convenable que Dieu manifestât par certains signes les invisibles missions des Personnes divines.</p> <p>Le Fils par la nature humaine, le Saint-Esprit par une colombe, la nuée du Thabor, les langues de feu.</p>
			<p><b>Remarque</b></p> <p>Une Personne divine peut-elle être envoyée par celle dont elle ne procède pas? Oui.</p> <p>Cependant les docteurs ne sont pas d'accord. Isaïe dit que le Fils a été envoyé par le Saint-Esprit. (XLVIII, 16.)</p> <p>Quelques-uns entendent le Fils comme homme. D'un autre côté saint Augustin dit que le Saint-Esprit envoie le Fils.</p> <p>Mais si on n'a égard qu'au résultat de la mission, on peut dire que toute la Trinité envoie.</p>
		<p><b>III</b></p> <p>Père, Fils et Saint-Esprit, soyez bénis et adorés pour avoir daigné visiter la terre et habiter en nous. Trinité Sainte et adorable, venez régner en moi! Rendez-moi de plus en plus digne de vous posséder par la grâce, et de vous garder en union avec vous, par la foi à tout cet enseignement, par l'humilité et par l'amour le plus parfait.</p>	





PREMIÈRE PARTIE

---

III

TRAITÉ DE LA CRÉATION EN GÉNÉRAL

---



TRAITÉ  
DU PREMIER PRINCIPE DES ÊTRES OU DE LA CRÉATION  
EN GÉNÉRAL

*TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL*

Plan	CRÉATION	{	Cause première des êtres.				
			Manière dont les créatures en procèdent.				
			Durée des créatures.				
	DISTINCTION	{	Distinction des êtres en général				
			Non-être	{	Nature du mal.		
					Cause du mal.		
			Créatures	{	Spirituelles : Anges (IV Traité).		
					Corporellés (V Traité).		
					Mixtes	{	De l'âme (VI Traité).
							Du premier homme (VII Traité).
GOUVERNEMENT DU MONDE (VIII Traité).							

Plan	I	Après avoir parlé des Personnes divines, il nous reste à examiner la procession des créatures. Cette question comprend : 1 <sup>o</sup> la production des créatures ; 2 <sup>o</sup> leur distinction ; 3 <sup>o</sup> leur conservation et leur gouvernement. Dans ce traité il s'agit de la création en général, et dans cette question de la cause première des êtres, en quatre articles.	
		Nécessité	Être premier
			Participation
		Matière	Fausseté
			Vérité
			Principe
		Cause exemplaire	Conséquence
			Des êtres
		Cause finale	En Dieu
II		Est-il nécessaire que tout être ait été créé par Dieu? Oui. <i>Tout est de lui...</i> (Rom., XI, 36.) Si un être participe à une vertu quelconque, il faut qu'il l'ait reçue de celui qui la possède. Et celui qui la possède doit la posséder essentiellement, comme on le prouve par l'existence de Dieu. De plus, Dieu étant souverainement simple, subsiste par lui-même et ne peut être qu'un.	
		Donc les autres êtres ne subsistent pas par eux-mêmes, et reçoivent tout par participation. Et il est nécessaire que leur plus ou moins de perfection ait pour cause l'être souverainement parfait. Ce qui fait dire à Platon qu'il est nécessaire de placer l'unité avant la multiplicité. Et à Aristote : l'être absolu et la vérité souveraine sont la cause de tout être et de toute vérité.	
		La matière première a-t-elle été créée par Dieu? Oui. Vous avez fait deux choses, Seigneur : l'une est près de vous, c'est l'ange ; l'autre est près du néant, la matière première. (S. Augustin.) Les premiers anciens philosophes n'admettant que les corps sensibles, supposaient la matière incréée. Ils en expliquaient les transformations par <i>raréfaction, condensation, amitié, discordé, intelligence.</i> S'élevant plus haut, Aristote leur assigna le <i>cercle oblique</i> , et Platon, les <i>idées séparées.</i>	
		D'autres enfin s'élevèrent à l'idée de l'être en tant qu'être, et à celle de la cause absolue de tout. C'est-à-dire de la cause non seulement des modifications des formes accidentelles et substantielles, mais encore de tout l'être. C'est pourquoi on est obligé d'admettre que la matière première a été créée par la cause universelle.	
		La cause exemplaire des créatures est-elle hors de Dieu? Non. Les idées (ou exemplaires des choses) sont les formes principales que l'intelligence divine renferme. (S. Augustin.) Donc la cause exemplaire est en Dieu. Un artisan agit d'après un modèle qu'il a sous les yeux ou qu'il a conçu dans son esprit. Ainsi la détermination de tous les êtres doit remonter à l'intelligence qui en a conçu l'ordre.	
		La divine sagesse renferme donc les raisons de tous les êtres, leurs idées, formes ou exemplaires. Quoique ces idées se multiplient dans les créatures, elles ne diffèrent pas de l'essence divine. D'où l'exemplaire de tout ce qui existe est non seulement en Dieu, mais encore est Dieu même, et les créatures lui ressemblent, non sous le rapport de la nature et de l'espèce, mais par la représentation de l'idée.	
		Dieu est-il la cause finale de toutes choses? Oui. <i>Il a fait tout pour lui-même.</i> (Prov. XVI, 4.) Tout agent agit pour une fin, autrement il ne produirait pas plutôt une chose qu'une autre. La fin de l'agent est toujours la même que celle du patient, mais le rapport diffère. Ainsi les êtres imparfaits, actifs et passifs, se proposent toujours d'acquérir ce qui leur manque.	
		Mais l'agent premier, Dieu, purement actif, ne manque de rien ; il n'agit donc pas en vue d'acquérir quelque chose, une fin quelconque, mais de communiquer sa perfection qui est sa bonté. D'un autre côté, la créature tend à sa perfection, qui est dans la perfection et la bonté de Dieu, par l'appétit intellectuel, sensitif ou naturel. Donc la divine bonté est la cause finale de toutes choses.	
		Mon Dieu ! je crois que vous êtes la cause première, exemplaire et finale de tous les êtres de la création. Si vous n'existiez pas rien n'existerait, et si vous avez créé le monde, ce n'est pas par nécessité, mais par votre volonté. Et si vous l'avez voulu, c'est par bonté. Que je suis heureux, Seigneur, de vous devoir l'être ! Rendez-moi digne de votre amour.	



Plan	II	I	Nous avons dit que tous les êtres viennent de Dieu, cause première, exemplaire et finale de toutes choses. Nous allons maintenant examiner comment les choses émanent de ce premier principe, ou la création. C'est-à-dire la création en elle-même, par rapport à Dieu et par rapport aux créatures et aux œuvres d'art.	
			Création	Créer est-ce faire quelque chose de rien? Oui. C'est la production de tout un être par Dieu. Un être particulier qui émane d'une cause particulière n'existait pas avant son émanation. De même un être qui est produit tout entier par la cause première devient être de non être qu'il était. Ainsi faire de rien c'est faire une chose qui n'existait pas, sans cause matérielle, ou la tirer du néant.
Créateur	Pouvoir	Dieu peut-il créer? Oui. <i>Au commencement Dieu créa le ciel et la terre</i> (Gen., 1, 1.) Non seulement il n'est pas impossible que Dieu fasse quelque chose de rien, mais encore il est nécessaire de le reconnaître. Quand l'homme fait quelque chose, il se sert de ce qui existe, des formes de la nature qu'il transforme. Mais la nature présuppose la matière. D'où vient tout cela sinon de Dieu? Donc il peut créer.		
	Relation	La création est-elle quelque chose dans la créature? Oui, comme la production des êtres. La création laisse dans l'être créé une relation qui l'unit au créateur comme principe. De Dieu à la créature c'est une relation de raison; celle de la créature à Dieu est très réelle. Prise passivement la création est la créature même; activement, c'est une action divine.		
	Subsistances	A-t-elle pour objet spécial les êtres composés et subsistants en eux-mêmes? Oui. Tous les êtres simples ou composés qui sont subsistants sont susceptibles d'être créés. Les formes, les modalités, les accidents ne subsistent pas, ils ne font que modifier l'être. Aussi on ne dit pas qu'ils sont créés, mais plutôt concrétés; ils sont de l'être et non pas l'être.		
	Lui seul	Dieu seul peut-il créer? Oui. Les anges ne le peuvent pas, encore moins les autres créatures. (S. Augustin.) Plus un effet est général, plus la cause doit être universelle, puissante, primordiale. Or, quel effet plus général que celui de la production de l'existence de tous les êtres? Il n'y a donc que Dieu qui puisse créer, sans le concours de rien et de personne.		
	Trinité	Créer est-il le propre d'une personne divine? Non. C'est commun à la Trinité. Puisque l'agent produit quelque chose qui lui ressemble et que créer c'est produire l'être, on doit dire que créer convient à l'être de Dieu, ou à sa nature commune aux trois Personnes. Cependant on appelle le Père Créateur, le Fils Celui par qui tout a été fait, le Saint-Esprit Souverain Seigneur.		
	Créatures	Vestiges		Y a-t-il des vestiges de la Trinité dans les créatures? Oui. Saint Augustin l'affirme. Les créatures raisonnables la représentent par forme d'image, par le verbe et par l'amour. Les autres en ce que chacune subsiste, a une forme qui la spécifie, a des rapports avec d'autres. Par la substance elle représente le Père, par la forme le Fils, par ses rapports le Saint-Esprit.
Œuvres		Y a-t-il création dans les œuvres de la nature et de l'art? Non. D'après saint Augustin. Il distingue de la création la propagation ou reproduction qui est l'œuvre de la nature. En effet les œuvres de la nature et celles de l'art présupposent une matière existante. Comment seraient-elles une création, puisque créer c'est faire une chose de rien?		
III		Mon Dieu! je crois au dogme de la création, et qu'il n'y a que vous de Créateur, Trinité adorable. Mais vous avez donné à vos créatures, Seigneur Dieu de bonté, le pouvoir de propager et de transformer. Donnez-moi la grâce de me transformer moi-même, jusqu'à ce que je vous ressemble parfaitement.		

Plan	II	Dogme	Question	I	Quelques anciens philosophes, entre autres Aristote, ont prétendu que le monde était éternel. Même d'i temps de saint Thomas. Il réfute cette erreur dans ces trois questions, par les arguments qu'on essayait alors pour la faire valoir et accepter. Il était donc nécessaire d'établir que le monde a commencé, après avoir parlé de sa cause et de sa création.
					Autorité
					L'universalité des créatures a-t-elle toujours existé ? Non. <i>Glorifiez-moi, mon Père, de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût fait.</i> (Saint Jean, XVII, 5.) <i>Et, le Seigneur m'a possédé au commencement de ses voies, avant que rien ne fût fait dès le commencement.</i> (Prov., VIII, 22.)
					Raison
					Nous avons prouvé que Dieu seul est éternel, et que sa volonté seule est la cause de tous les êtres créés.
					Un être n'est donc nécessaire qu'autant qu'il est nécessaire que Dieu le veuille, car l'effet dépend de la cause.
					Or Dieu ne veut nécessairement que lui-même ; il n'est donc pas nécessaire qu'il veuille un monde éternel.
					Il n'est pas non plus nécessaire qu'il veuille qu'à l'avenir ce monde qui a commencé existe toujours.
					Impuissance
					Et quoique son éternité eût été possible, si Dieu l'eût voulu, il est impossible à la raison de le démontrer.
Plan	II	Dogme	Question	I	Si on demande pourquoi il ne l'a pas voulu, nous demandons aussi pourquoi il aurait voulu qu'il le fût.
					Un monde qui a commencé manifeste mieux la puissance et les autres attributs de son Auteur.
					Laissons donc sa volonté libre ; elle n'a pas changé : il a voulu toujours que le monde parût dans le temps.
					Écriture
					Est-ce un article de foi que le monde a commencé ? Oui. <i>Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre</i> (Symbole). Et Moïse a été inspiré quand il a dit : <i>Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.</i> (Gen., I, 1.) C'est par révélation.
					Le monde
					De même que pour la Trinité, on ne peut pas démontrer par la raison la non éternité du monde.
					Car on ne peut démontrer la nouveauté du monde par la nature du monde lui-même.
					Car le principe d'une démonstration est la définition de la chose à démontrer. Comment donc...?
					L'agent
					De plus on ne peut pas le prouver en considérant l'agent volontaire qui a produit les êtres.
Plan	II	Dogme	Question	I	Car la raison ne peut connaître la volonté de Dieu qu'à l'égard de ce qu'il est absolument forcé de faire.
					Or, à l'égard des créatures, il n'est forcé à rien. Donc sa volonté n'a pu se manifester que par la révélation.
					Conclusion
					Donc que le monde ait commencé, c'est un objet de foi, non une vérité que l'on puisse démontrer.
					Il résulte de ce raisonnement que le monde aurait pu être éternel si Dieu éternel l'avait voulu.
					Exposé
					La création du monde a-t-elle eu lieu au commencement du temps ? Oui. Puisqu'il est écrit : <i>Au commencement, ou dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre.</i> (Gen., I, 1.)
					Ces paroles peuvent s'entendre de trois manières qui ont pour objet de réfuter autant d'erreurs.
					Le temps
					1 <sup>o</sup> Les uns ont supposé (philosophes anciens) que le monde a toujours existé et n'a pas commencé.
Plan	II	Dogme	Question	I	C'est pour les réfuter qu'il est dit <i>in principio</i> , c'est-à-dire au commencement du temps, Dieu créa.
					2 <sup>o</sup> D'autres (Manichéens) ont prétendu que la création avait deux principes, un bon et un mauvais.
					Ce mot <i>in principio</i> les réfute, parce qu'il signifie que Dieu a créé dans son Fils comme cause exemplaire.
					3 <sup>o</sup> D'autres (Platon, Avicenne), que Dieu avait créé les êtres corporels par le moyen des créatures spirituelles.
					Pour les réfuter on dit que <i>in principio</i> signifie avant toutes choses, et par là on entend que Dieu a fait en même temps le ciel <i>empyrée</i> , la matière ou terre, le temps, et la nature angélique.
					Preuve
					Mon Dieu ! je crois avec une ferme foi au dogme de la création tel que l'Église me l'enseigne par saint Thomas. Je crois qu'elle aurait pu être éternelle si vous l'aviez voulu, mais qu'elle a commencé parce que vous l'avez voulu. Soyez béni, Seigneur, de l'avoir réalisée et de m'y donner une place. Faites que je l'occupe selon votre volonté.



Plan	II	Inégalité	Variété	Erreurs	Après avoir traité de la production des êtres et de la non éternité, il faut maintenant examiner leur distinction. D'abord de leur distinction en général, ensuite de la distinction du bien et du mal, enfin de celle des différentes créatures. Quant à leur distinction en général, il y a trois choses à examiner : leur multiplicité, leur inégalité et l'unité du monde.	
					Vérité	La multiplicité des êtres et leur distinction vient-elle de Dieu? Oui. Contre Aristote, Averroès, les Cartésiens. <i>Dieu sépara la lumière des ténèbres... les eaux d'avec les eaux.</i> (Gén., I.) D'après les anciens philosophes, la perfection de ce magnifique univers ne serait que l'effet du hasard.
						Cela répugne, et nous disons que cette variété provient de l'intention du premier agent qui est Dieu. Il a fait le monde pour manifester sa bonté et en établir la représentation dans tous les êtres. Or, une seule créature était impuissante à représenter suffisamment cette bonté divine. Voilà pourquoi Dieu en a créé plusieurs de formes diverses, afin que les unes suppléent aux autres.
				Conséquences	Et c'est ainsi que l'univers entier reproduit mieux la bonté suprême qu'une créature la plus parfaite. La perfection, une et simple dans l'Être souverain, est multiple et divisée dans les créatures. Et cette pluralité des choses correspond à la pluralité des idées divines qui en sont les exemplaires.	
					Erreur	L'inégalité des êtres vient-elle de Dieu? Oui. L'Écriture est formelle. (Eccl., XXXIII, 7.) Contre Origène qui disait que Dieu a créé d'abord les créatures raisonnables toutes égales, et que leur inégalité est venue de la diversité de leurs mérites, et qu'il a fait les corps pour punir les coupables. Ce qui est contraire à la révélation : <i>Dieu vit que tout ce qu'il avait créé était très bon.</i> (Gen., I, 31.)
				Réfutation		Il faut répondre que Dieu est la cause non seulement de la distinction mais encore de l'inégalité, pour la perfection. Il y a dans les êtres une distinction <i>formelle</i> qui existe dans ceux qui sont spécifiquement différents. Et la <i>matérielle</i> qui existe dans ceux qui ne diffèrent que numériquement; aussi leurs espèces varient. Et elles s'élèvent par degrés toujours plus parfaits, parce que la matière est pour la forme qui est inégale.
						Effets
				Unité	Erreur	N'y a-t-il qu'un seul monde? Oui. <i>Le monde a été fait par Dieu.</i> (S. Jean, I, 10.) Contre Origène qui prétendait qu'il y avait eu plusieurs mondes avant celui-ci, et qu'il y en aura après. Mais tous les Pères, se basant sur l'Écriture, ont enseigné qu'il n'y avait qu'un seul monde.
						Preuve
					Conclusion	
III	Mon Dieu! je crois que Vous êtes le créateur de ce monde, et que votre sagesse l'a ordonné dans la variété et l'unité. Je vous bénis, Seigneur, de m'avoir assigné une place honorable dans ce vaste et magnifique univers, œuvre de votre amour. Faites, ô Dieu d'amour, que j'occupe honorablement cette place, en vous glorifiant par mes actes, dans la voie de ma création.					

		Après avoir considéré la création des êtres et leur distinction en général, nous avons à considérer leur distinction en particulier. Et d'abord de la distinction du bien et du mal, question d'une grande importance à cause des erreurs qu'elle a occasionnées. A cet égard il y a six questions concernant le mal en lui-même, sa cause, et ses rapports directs avec le bien.			
Plan	II	En lui-même	Nature	<p>Le mal est-il une nature ? Non. Le mal n'est une chose ni existante, ni bonne. (Saint Denis.)</p> <p>Les contraires se connaissent par les contraires. Ainsi on connaît la lumière par les ténèbres, etc.</p> <p>Le bien et tout ce qui a l'être est désirable, et toute nature désire son être et la perfection de son être.</p> <p>Le mal n'est pas désirable en lui-même ; il n'est donc pas un être, une nature ; il est une absence du bien,</p> <p>Ou plutôt la privation du bien que les créatures doivent avoir ; au moral c'est une satisfaction désordonnée.</p>	
			Naturel	<p>Le mal se trouve-t-il dans les choses que Dieu a faites ? Oui. Car si on le niait, il faudrait rejeter les défenses et les châtimens qui ont pour objet les maux : <i>Éloignez le mal de vous.</i> (1 Cor., v.)</p> <p>La perfection de l'univers demande qu'il y ait inégalité entre les créatures, et divers degrés de perfection.</p> <p>Des êtres qui ne peuvent pas défailir, d'autres incorruptibles qui ne peuvent pas perdre l'être, d'autres corruptibles.</p> <p>La perfection de l'univers exige qu'il y ait des uns et des autres ; donc que quelques êtres puissent défailir en effet.</p> <p>Or la nature du mal consiste dans cette défaillance ou cette privation. Donc le mal se trouve dans les êtres.</p>	
		Rapport	Sujet	<p>Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet ? Oui. Le mal n'existe que dans le bien. (Saint Augustin.)</p> <p>Le mal implique l'éloignement du bien ; mais tout éloignement du bien n'est pas proprement un mal.</p> <p>L'éloignement <i>négalif</i> n'a rien qui constitue la nature du mal, ainsi ne pas avoir ce qui n'est pas de sa nature.</p> <p>Le <i>privatif</i> est appelé mal, comme la cécité dans l'homme. Or le sujet de la privation et de la forme est le même.</p> <p>Donc on est forcé de conclure que le sujet du mal est le bien, ou l'absence du bien qu'un être devrait avoir.</p>	
			Action	<p>Le mal détruit-il le bien totalement ? Non. Il ne le peut pas totalement. (Saint Augustin.)</p> <p>Il y a trois sortes de bien : 1° L'opposé au mal ; le mal peut le détruire complètement : cécité, ténèbres.</p> <p>2° Celui qui lui sert de sujet, l'être lui-même ; le mal ne peut ni le détruire ni le diminuer.</p> <p>3° C'est l'aptitude du sujet à l'action ; cette aptitude peut être diminuée par mode de relâchement, mais elle n'est jamais complètement anéantie ; elle existe toujours dans son principe, son être même.</p>	
			Peine et faute	<p>Le mal est-il bien divisé en peine et en faute ? Oui, surtout quand la volonté intervient.</p> <p>L'acte premier est la forme et l'intégrité de la chose ; l'acte second est son opération ou son action propre.</p> <p>Le mal qui provient d'une dégradation de forme, ou de l'altération de l'être, a le caractère d'une peine.</p> <p>Puisque tout obéit à la Providence, est soumis à sa justice, et que la peine est contraire à la volonté.</p> <p>Le mal qui consiste dans l'affaiblissement et l'anéantissement de la droiture de l'action est une faute.</p> <p>Car la faute est tout ce qui s'écarte de la perfection que l'agent est le maître d'atteindre par sa volonté.</p>	
		Division		<p>La peine est-elle un plus grand mal que la faute ? Non. Dieu punit la faute. Or, le sage choisit toujours un moindre mal pour en éviter un plus grand, la partie pour le tout.</p> <p>La faute, non la peine, rend mauvais. <i>Être puni n'est pas un mal ; mériter la peine en est un.</i></p> <p>De plus, Dieu n'est jamais l'auteur de la faute, bien qu'il le soit de la peine comme remède.</p> <p>Car la faute, opposée à sa volonté et à son amour, s'attaque directement au bien incréé.</p>	
			Différence		



		L'origine du mal est une des questions qui ont le plus défrayé la philosophie et donné lieu à de nombreuses erreurs. Ce n'est qu'à la lumière de la révélation qu'on peut résoudre cette difficulté. Saint Thomas la résout en trois articles. En montrant que la cause du mal est dans le bien et non en Dieu, et qu'il ne peut pas y avoir un mal souverain.	
Plan	I		Le bien peut-il être cause du mal ? Oui. Le mal n'a pu venir que du bien. (Saint Augustin.)
			En général } Tout mal a une cause quelconque, car il est la privation d'un bien qu'un être devait naturellement avoir.
			Et il ne peut pas en être privé s'il n'est pas jeté hors de sa voie et de ses conditions par une cause.
		Le bien	D'un autre côté, le bien seul peut être une cause, parce que pour être cause, il faut nécessairement exister.
			Or tout ce qui existe est un bien en tant qu'être ; de plus l'agent, la forme, la fin se rapportent au bien.
	II	Dieu	Donc il est évident que le mal ne peut provenir que du bien, cause matérielle et sujet du mal.
			Le mal
			Car le mal n'a pas de cause formelle, il est plutôt une privation de la forme que doit avoir un être.
			Il n'a pas non plus de cause finale ; il est plutôt une dérogation à l'ordre qui doit conduire à la fin.
			Il n'a donc pas de cause efficiente directe ; il n'a d'autre cause qu'une cause accidentelle.
	III		Il ne peut provenir que de la vertu de l'agent, du défaut de la vertu de l'agent, de l'indisposition de la matière.
			En un mot, c'est la créature raisonnable faisant des actions mauvaises en s'écartant de la règle du devoir.
			Non
			Dieu, le souverain bien, est-il la cause du mal ? Non. <i>Il n'est pas la cause de la tendance au non être.</i> (Saint Augustin.)
			Le mal qui consiste dans le défaut de l'action a toujours pour cause le défaut de l'agent lui-même.
	IV		Or, en Dieu il n'y a pas de défaut, parce qu'il est la perfection souveraine. Donc ce mal n'a pas Dieu pour cause.
			Oui
			Mais il peut être la cause de celui qui consiste dans la corruption de quelques êtres naturels ou agents volontaires, car un agent par sa vertu propre est cause de la corruption ou de l'imperfection de la forme qu'il produit.
			Or, il est évident que la forme que Dieu se propose dans ses créatures est le bien de l'ordre de l'univers.
			Cet ordre exige qu'il y ait des êtres qui puissent manquer de quelque chose et qui en manquent en effet.
	V	Principe	Dieu produit conséquemment et par accident la corruption des êtres : <i>Il fait vivre et mourir.</i> (II Rois, II, 6.)
			Il n'a pas voulu directement la mort, mais comme châtiment qu'il fait servir à la satisfaction de sa justice.
			Il s'ensuit que Dieu est l'auteur du mal de la peine, mais nullement du mal de la faute, ou du péché, et que l'être et l'actualité d'une mauvaise action viennent de lui ; ce qui est défectueux, vient du pécheur.
			Bonté
			Y a-t-il un mal souverain qui soit la cause de tous les maux ? Non.
	VI	Principe	1 <sup>o</sup> Parce que le premier principe de tous les biens est bon par essence, tandis que rien n'est mauvais par essence, car tout être en tant qu'être est bon, et le mal n'existe pas autrement que dans le bien comme son sujet.
			2 <sup>o</sup> Parce que le premier principe de tous les biens est le bien suprême et parfait, possédant toute espèce de bonté.
			Perfection } Mais le mal suprême ne peut exister. Un mal peut diminuer le bien, il ne peut le détruire totalement ; car si tout le bien était détruit, le mal serait anéanti puisqu'il n'a que le bien pour sujet.
			3 <sup>o</sup> Parce que la nature du mal répugne à la nature du premier principe, pour deux motifs : c'est que le mal est produit par le bien, et que d'ailleurs le mal ne peut être qu'une cause accidentelle, non première.
			Répu- gnance } Ceux qui ont admis deux principes ne considéraient que des effets particuliers et contraires.
	VII		Pour bien juger des choses, il faut les considérer en elles-mêmes et surtout par rapport à l'ordre universel.
			Mon Dieu ! je crois de toute mon âme que vous êtes souverainement bon, cause unique de tout bien en nous. Je crois qu'il n'y a pas de principe souverain du mal, parce que le mal n'a pas d'être et ne peut venir que du bien. Je crois que vous êtes l'auteur du mal qui punit, mais ce mal est plutôt un bien qui nous ramène à vous.

PREMIÈRE PARTIE

---

IV

TRAITÉ DES ANGES

---



# TRAITÉ DES ANGES

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	SUBSTANCE	{	En elle-même.	{	Les corps.	
			Dans ses rapports avec		Les lieux.	
					Le mouvement.	
	INTELLIGENCE	{	Faculté de connaître.	{	Choses immatérielles.	
			Moyen de connaître.			
			Objet de connaissance			Choses matérielles.
						Mode de connaissance.
	VOLONTÉ	{	Volonté en elle-même.	{		
			Mouvement de la volonté ou amour.			
	CRÉATION	{	Ordre de la nature.	{		
			Ordre de la grâce.			
			Chute			Faute.
						Punition.

		I		Nous avons dit que les créatures se divisent en spirituelles, corporelles et mixtes. On appelle les premières les anges, à l'égard desquels nous avons à voir ce qui regarde leur substance, leur intelligence, leur volonté et leur création. Nous parlerons de leur action dans le traité du gouvernement du monde. Il s'agit dans cette question de leur substance.	
Plan	II	Nature	Incorporels	<p><b>L'ange est-il absolument incorporel?</b> Oui. Dieu a fait de ses anges des esprits. (Ps. CIII, 4.)</p> <p>Le but principal de Dieu dans la création, c'est le bien qui consiste dans la ressemblance qu'elle a avec lui.</p> <p>Or, il n'y a de ressemblance parfaite entre la cause et l'effet que quand l'effet imite la cause dans le mode d'agir.</p> <p>Mais Dieu produit par son intelligence et sa volonté. Il est donc nécessaire qu'il y ait des êtres intelligents.</p> <p>Et parce que l'intelligence ne peut être l'acte d'un corps, il faut admettre des êtres incorporels pour la perfection.</p> <p>L'erreur des anciens venait de ce qu'ils ne savaient pas s'élever au-dessus des sens et croyaient tout matériel.</p> <p>Mais par là même que l'intelligence est au-dessus des sens, il faut qu'il y ait des êtres incorporels qu'elle saisisse.</p>	
				<p><b>L'ange est-il composé de matière et de forme?</b> Non. Ils sont immatériels. (Saint Denis.)</p> <p>Parce qu'il est impossible qu'une substance intellectuelle, comme l'ange, soit matérielle.</p> <p>L'opération d'un être est conforme au mode de sa substance. Comprendre est une action immatérielle. Donc...</p> <p>Notre esprit ne peut pas saisir la substance des anges ; il la perçoit selon sa nature, comme s'ils étaient composés.</p> <p>Mais il ne s'ensuit pas que les choses composées dans l'idée humaine le soient nécessairement et en réalité.</p>	
		Rapports	Nombre	<p><b>Les anges sont-ils en grand nombre?</b> Oui. <i>Mille millions le servaient et dix mille millions étaient devant lui.</i> (Dan., VII. 10.) Ils sont si considérables, qu'ils excèdent la supputation de tout calcul. (Saint Denis.)</p> <p>Parce que la perfection de l'univers étant la fin voulue par Dieu, plus les êtres sont parfaits, plus il les a multipliés.</p> <p>Car, comme on juge de la supériorité des corps par la grandeur, on juge de la supériorité des esprits par le nombre.</p> <p>Ainsi les corps célestes, à raison de leur perfection, surpassent en grandeur les corps corruptibles de la terre.</p> <p>Et notre globe lui-même est bien peu de chose comparativement à chacun de ces corps célestes.</p> <p>Il est donc raisonnable que les substances spirituelles surpassent en nombre les substances matérielles.</p>	
				<p><b>Les anges diffèrent-ils d'espèce?</b> Oui, d'après saint Thomas et la plupart des scolastiques.</p> <p>On a dit qu'ils étaient tous de même espèce, hiérarchie, ordre. Toutes ces opinions sont insoutenables.</p> <p>Car les êtres de la même espèce, différant par le nombre, ont la même forme et se distinguent par la matière.</p> <p>Mais les anges sont simples ; il s'ensuit qu'il est impossible que deux anges soient de la même espèce.</p> <p>Ainsi on ne peut pas dire qu'il y a plusieurs humanités, car elle n'est multiple que dans les individus.</p> <p>Les anges diffèrent donc d'espèce, suivant les divers degrés de leur nature intellectuelle, par cela même qu'ils se distinguent numériquement, et qu'il vaut mieux multiplier les espèces que les individus.</p>	
	III	Rapports	Corruption	<p><b>Les anges sont-ils incorruptibles?</b> Oui. Les substances intellectuelles ont une vie indéfectible ; elles sont complètement exemptes de corruption, de mort, de matière et de génération. (Saint Denis.)</p> <p>Un être ne se corrompt qu'autant que sa forme est séparée de sa matière.</p> <p>Or l'ange est immatériel. Donc...</p> <p>Car ce qui convient à un être par lui-même ne peut jamais en être séparé ; ce qu'il a d'un autre peut l'être.</p> <p>Ainsi on ne peut séparer du cercle la rondeur ; mais un cercle d'air fin peut cesser d'être rond, c'est évident.</p> <p>Or, l'être convient à la forme par lui-même ; la forme de l'ange subsiste dans son être, donc il est incorruptible.</p>	
				<p>Mon Dieu ! après avoir admiré l'œuvre de votre création en général, vous nous permettez d'en considérer les parties. Et d'abord vos anges, esprits innombrables, d'espèces différentes, natures intellectuelles, immatérielles, incorruptibles. Je le crois, Seigneur. Malgré la matière qui fait partie de ma nature, rendez-moi digne de leur ressembler...</p>	



Plan	I	Après avoir considéré la substance des anges, nous avons à nous occuper de leurs divers rapports avec les choses corporelles. C'est-à-dire de leurs rapports avec les corps, avec les lieux corporels et avec le mouvement local. Il s'agit ici du premier rapport. A cet égard il faut examiner s'ils ont des corps, s'ils peuvent en prendre un. et quelles fonctions vitales ils peuvent y exercer.	
		Corps	Argument
			L'âme
			L'ange
		Pouvoir	Erreur
			Réalité
			Nature
		Fonctions	Communes
			Symbole
	III	Mon Dieu! je crois avec une véritable joie aux apparitions des anges de l'ancien et du nouveau Testament. Elles témoignent de votre bonté pour nous qui daignez les associer à l'œuvre de notre salut pour nous associer à eux. Je crois à eux sans les voir. Nourrissez-moi, comme eux Seigneur, de vos invisibles et célestes délices!	

Les anges ont-ils des corps qui leur soient naturellement unis? Non. Les anges sont incorporels aussi bien qu'immatériels (S. Denis). C'est ce que nous avons prouvé. Il est bon d'y revenir.

Ce qui est accidentel n'est pas universel. Il n'est pas dans la nature de l'animal d'avoir des ailes; aussi tous n'en ont pas. Or, comprendre n'étant pas l'acte d'un corps, il n'est pas dans l'essence d'une substance intellectuelle d'en avoir un.

Cependant il peut se faire qu'une substance intellectuelle ait besoin, d'après sa nature, d'être unie à un corps.

Telle est l'âme humaine, parce qu'elle est imparfaite et qu'elle existe en puissance dans le genre des substances intellectuelles, sans avoir en elle la plénitude de la science, et qu'elle ne l'acquiert qu'au moyen des sens.

Or, dans tous les genres où l'on trouve quelque chose d'imparfait, il faut qu'il y ait préalablement quelque chose de parfait.

Il y a donc dans la nature intellectuelle des substances intelligentes parfaites qui n'ont pas besoin des sens.

Par conséquent toutes les substances intellectuelles ne sont pas nécessairement unies aux corps.

Mais il y en a qui en sont naturellement séparées, et ce sont celles-là qui portent le nom d'anges.

Les anges prennent-ils des corps? Oui. L'Écriture parle d'apparitions nombreuses.

Elles n'ont pas été l'effet de l'imagination comme l'expliquent certains auteurs, ce qui répugne à l'Écriture.

Car une chose qui est l'effet d'une vision imaginaire n'existe que dans l'imagination de celui qui la voit.

Donc tous les autres ne la voient pas. Mais les anges se sont montrés de manière à être vus de plusieurs.

Ainsi ceux qui apparurent à Abraham furent vus par lui, par sa famille, par Loth et les habitants de Sodome.

D'où il est évident que cette vision était corporelle, comme celle par laquelle nous voyons les objets.

Comme chacun peut les voir avec nous. Or, on ne voit de cette manière que les corps.

Et puisque les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'en ont pas qui leur soient naturellement unis, il faut qu'ils en prennent quelquefois pour se mettre en rapport avec nous, en condensant l'air.

C'est pour nous faire aussi pressentir la société que nous formerons avec eux, et pour figurer l'Incarnation.

Mais ce corps qu'un ange prend ne lui est pas uni comme à sa forme; il représente ses propriétés intelligibles.

Les anges exercent-ils les fonctions vitales dans les corps qu'ils prennent? Non.

Les corps qu'ils prennent ne vivent pas; ils ne peuvent se prêter aux fonctions vitales.

Parmi les actes des êtres vivants, il y en a qui sont communs aux autres êtres quoique différents.

Ainsi la parole qui est l'œuvre d'un être vivant ressemble aux sons que rendent les corps inanimés.

Les anges peuvent faire au moyen des corps qu'ils prennent, les actes communs aux êtres animés et aux êtres inanimés; mais ils ne peuvent produire les actes qui sont propres aux êtres vivants.

Car l'acte se règle sur la puissance. Donc ce qui n'a pas la vie, principe de l'action vitale, ne peut la produire.

On ne peut pas dire que les bons anges blessent la vérité quand ils se montrent ce qu'ils ne sont pas.

Car ils ne prennent la forme des hommes vivants que pour désigner leurs propriétés et leurs actions spirituelles par les propriétés et les actions des hommes. C'est ce que déclare saint Raphaël (Tob., XII, 19).

Plan	II	I	La question des lieux présente de grandes difficultés; aussi les auteurs ne sont pas d'accord, quand il s'agit de préciser l'état des anges par rapport aux lieux qu'ils occupent. Tenons-nous à ce sujet à la doctrine du saint Docteur. Il l'expose en trois articles dont les réponses peuvent satisfaire les esprits les plus difficiles en pareille matière.	
			Présence	Par action
				Conséquences
			En plusieurs	Principe
				Conclusion
			Dualité	Résumé
				Preuve
				Conclusion
			III } Mon Dieu! je crois que vos anges étant finis, comme toutes les créatures, sont quelque part et dans un lieu. Mais je crois qu'ils n'y sont pas à la façon des corps, ce qui leur permet d'être si obéissants à vos ordres. Faites, Seigneur, que je me plaise dans le lieu que vous m'avez assigné, afin que j'y sois un signe d'édification.	

L'Ange est-il dans un lieu? Oui. *Que vos Anges habitent cette maison.* (Collecte.)  
L'ange peut être dans un lieu, mais on n'entend pas qu'il y soit de la même manière que les corps.

Car le corps est dans un lieu par le contact de sa quantité commensurable. Dans l'ange, il n'y a point de quantité commensurable, il n'y a qu'une quantité virtuelle.

Selon qu'il agit dans un lieu de quelque manière par sa puissance, on dit qu'il est présent dans ce lieu.

D'après cela, il ne faut pas dire que l'ange est mesuré par le lieu, ni qu'il occupe une place.

Ceci convient au corps qui occupe un lieu en raison de son étendue et de sa dimension.

On ne peut pas dire non plus que l'ange soit contenu par le lieu; car la substance incorporelle qui agit par sa vertu sur une substance corporelle, comme l'âme, la renferme sans en être renfermée.

De même on dit que l'ange est dans un lieu corporel, non dans le sens que le lieu le contient, mais plutôt parce qu'il contient le lieu d'une certaine manière, donc il n'est pas partout.

Un ange peut-il être en plusieurs lieux à la fois? Non. (Voir *Exode*, 14.) La vertu de Dieu, comme son essence, est infinie; rien n'échappe à sa puissance: Dieu est partout.

Mais la vertu de l'ange étant finie comme son essence, ne s'étend pas à tout, mais à quelque chose.

Or, puisque l'ange n'est dans un lieu que par sa vertu, il n'est pas dans plusieurs, mais dans un seul.

Il n'est pas nécessaire toutefois de lui déterminer un lieu indivisible, comme s'il était lui-même un point fixe.

Le lieu qu'il occupe est divisible ou indivisible, grand ou petit, suivant l'application volontaire qu'il fait de sa vertu à un corps ou à un lieu: l'objet lui correspond comme un seul lieu.

Il est donc manifeste que les corps, les anges et Dieu ne sont pas dans le lieu de la même manière.

Le corps y est de telle façon qu'il est circonscrit, parce qu'il a le lieu pour mesure.

L'ange n'est pas circonscrit, mais il y est défini, parce que, en y étant, il n'est pas dans un autre.

Mais Dieu n'est ni circonscrit, ni défini par le lieu, parce qu'il est présent partout.

Plusieurs anges peuvent-ils être à la fois dans un même lieu? Non.

Comme il n'y a pas deux âmes dans le même corps, il n'y a pas deux anges dans le même lieu.

Car il est impossible que deux causes véritables, complètes, soient immédiates à un seul et même effet.

Parce que la forme prochaine d'une chose étant unique, son moteur prochain est un aussi, malgré qu'elle ait plusieurs moteurs éloignés.

On ne peut objecter que plusieurs moteurs concourent à traîner un navire, car chacun seul est imparfait.

C'est leur ensemble qui tient lieu d'un moteur unique, et produit un seul et même mouvement.

Donc, puisque nous disons que l'ange est dans un lieu par l'action que sa puissance exerce immédiatement sur ce lieu même, de telle sorte qu'il l'embrasse pleinement et parfaitement, d'après l'article premier, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'un ange dans un même lieu.

Et s'il peut y en avoir plusieurs, c'est qu'ils n'ont pas avec ce lieu les mêmes rapports de causalité.



		Après avoir considéré les anges par rapport aux corps et aux lieux, il nous reste à les considérer par rapport au mouvement. Cette question, comme la précédente, n'est pas sans difficulté, au point de vue purement philosophique. Suivons saint Thomas. Il y consacre les trois articles suivants qui suffisent pour la résoudre et l'élucider : possibilité, passage, successions de temps.			
Plan	II	Pouvoir	Différence	L'Ange peut-il se mouvoir localement? Oui. L'Écriture leur attribue le mouvement. C'est un acte de foi que l'âme de Jésus-Christ descendit aux enfers. Donc les anges peuvent se mouvoir aussi. Mais comme l'ange n'existe pas dans le lieu à la façon des corps, il ne se meut pas comme eux. Car le corps est contenu et mesuré par le lieu, donc son mouvement est mesuré par les lois du lieu.	
			Continuité	Il ne reçoit pas non plus la continuité de ses mouvements de l'espace qu'il parcourt. Comme il n'est dans le lieu que par sa vertu ou le contacte de son action, son mouvement se compose simplement des divers effets qu'il exerce sur les lieux mêmes où il se trouve. Il en résulte que son mouvement est continu ou discontinu, puisqu'il peut à son gré, quitter les divers points d'un lieu successivement, ou bien les quitter simultanément, pour appliquer immédiatement son action dans un autre lieu opposé au premier. La divisibilité se rapporte au lieu seulement, non à la substance de l'ange qui est indivisible.	
		Milieu	Continu	L'ange passe-t-il par un milieu? Oui. Parce qu'il a été changé au lieu d'arrivée. Nous avons dit que le mouvement local de l'ange peut-être continu ou ne l'être pas. Quand il est continu, l'ange ne peut se mouvoir d'un extrême à l'autre sans passer par un milieu. Car le milieu est ce que l'être qui se meut d'un mouvement continu rencontre avant son terme.	
			Discontinu	Quand le mouvement n'est pas continu, il est possible que l'ange ne passe pas par un milieu. Il n'y a pas impossibilité à ce que l'ange agisse, à son gré, sur l'Orient puis sur l'Occident, sans agir sur les lieux intermédiaires qui sont infinis, et qu'il n'est pas contraint de franchir. C'est ainsi que notre âme peut penser au blanc puis au noir sans penser aux autres couleurs. Et que la succession de divers lieux constitue cette espèce de mouvement sans intermédiaire. Et que l'ange qui applique sa vertu à des lieux différents se meut sans milieu.	
		Temps	Repos	Le mouvement de l'ange est-il instantané? Non. Dans tout mouvement il y a un <i>avant</i> et un <i>après</i> qui se comptent d'après le temps. Donc tout mouvement est dans le temps. Il est de la nature du repos que l'être qui en jouit ne soit pas autrement maintenant que l'instant d'auparavant.	
			Mouvement	Mais il est de la nature du mouvement que le mobile soit autrement maintenant qu'auparavant. Il est donc impossible que l'ange soit pendant tout un temps dans un lieu, et au dernier instant ailleurs. Il y a succession d'instants, ou temps. Donc il faut dire que le mouvement de l'ange a lieu dans le temps. Et comme il a le mouvement continu et discontinu, il se meut à son gré suivant l'un ou l'autre.	
				Spontané	Mais qu'il soit continu ou non, le temps de l'ange n'est pas le même que celui qui mesure le mouvement du ciel et la durée des êtres corporels dont le changement est l'effet des sphères célestes (Opinion). Car le mouvement de l'ange ne dépend pas du mouvement du ciel; mais il est spontané. La succession de leurs propres actes, voilà ce qui, pour les anges, multiplie les instants.
			III	Mon Dieu! je crois que les anges, étant de purs esprits, se meuvent conformément à leur nature, avec agilité. Ce qui leur permet de se transporter rapidement d'un lieu à l'autre, comme nous le voyons dans la sainte Ecriture, pour exercer les actes de leur puissance et de leur charité. Rendez-moi digne, Seigneur, d'éprouver leur doux ministère.	

		Après avoir examiné ce qui a rapport à la substance de l'ange et à ses rapports, nous devons passer à ce qui regarde sa connaissance. Cette nouvelle question se subdivise en quatre parties : faculté cognitive, moyen, objet et mode de connaître des anges. A l'égard de la faculté de connaître, il y a cinq choses à examiner, par rapport aux anges eux-mêmes et comparés à nous.	
Plan	I	A eux	<p><b>Substance</b></p> <p>L'intelligence de l'ange est-elle sa substance? Non. C'est la prérogative de Dieu seul, acte pur. L'action est l'actualité propre de la puissance, comme l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence. Or, il répugne que ce qui n'est pas un acte pur soit son actualité. Il n'y a que Dieu qui le soit. Donc l'ange n'est pas son actualité. Si l'intelligence de l'ange était sa substance, elle subsisterait par elle-même, égalerait celle de Dieu et des autres anges. De plus, il ne pourrait y avoir de degré dans la connaissance; elle ne pourrait être ni plus ni moins parfaite. Car son inégalité provient de ce qu'elle est une participation plus ou moins étendue de l'intelligence divine.</p> <p><b>Être</b></p> <p>L'intelligence de l'ange est-elle son être? Non, car elle est un mouvement qui n'est pas l'être. Il y a deux sortes d'action : une qui se produit à l'extérieur et rend son objet passif, comme brûler et couper. L'autre immanente dans son sujet, comme sentir, comprendre et vouloir; elle ne modifie pas l'extérieur. La première ne peut constituer l'être de celui qui agit; car l'être de l'agent existe au dedans de lui-même. La seconde a de sa nature quelque chose d'infini <i>absolument</i>, car l'intelligence et la volonté ont pour objet l'être et le vrai infini. <i>Relativement</i>, car la sensibilité ne se rapporte qu'aux choses sensibles, dont l'être est dans un ordre, un genre, une espèce. Or, il n'y a que l'être de Dieu qui soit infini absolument et qui embrasse tout. Donc son être seul est son intelligence.</p> <p><b>Essence</b></p> <p>La puissance intellectuelle de l'ange est-elle son essence? Non. Elles diffèrent. En effet, puisque la puissance est corrélatrice à l'acte, il faut qu'elle varie avec l'acte lui-même. Or, dans toute créature l'essence diffère de son être, et elle est à l'être ce que l'acte est à la puissance. Par conséquent l'acte auquel la puissance opérative se rapporte étant une opération, et dans l'ange la connaissance n'étant pas la même chose que l'être, la puissance intellectuelle de l'ange n'est pas son être. Si on appelle les anges des intelligences, c'est que leur connaissance est purement intellectuelle non sensitive.</p> <p><b>Intellect</b></p> <p>Y a-t-il dans l'ange un intellect agent et possible? Non. Il n'a pas besoin d'images. Les choses matérielles qui servent à notre connaissance ne sont pas immatérielles et intelligibles hors de nous. C'est pourquoi il nous faut une vertu qui les rende intelligibles en acte, cette vertu est <i>l'intellect agent</i>, qui les transmet à <i>l'intellect possible</i>, lequel de l'état de puissance passe en acte par cette connaissance. Or l'intellect de l'ange n'est pas en puissance; son objet ce sont les choses intelligibles par elles-mêmes. Il connaît actuellement tout ce qu'il lui est donné de percevoir. Donc il n'a pas comme nous besoin d'un intellect agent et possible.</p> <p><b>Sensibilité</b></p> <p>N'y a-t-il dans l'ange que la connaissance intellectuelle? Oui. Car saint Grégoire dit que l'homme a la sensibilité commune avec les animaux, et l'intelligence commune avec les anges. Dans notre âme il y a des facultés dont les opérations s'exercent par des organes corporels, ou les sens. Mais l'ange n'a pas de corps; il ne peut donc avoir que l'intelligence et la volonté, qui sont immatérielles. Il est d'ailleurs convenable pour l'ordre de l'univers, que la créature la plus élevée soit toute intellectuelle. C'est la prérogative des anges, ce qui justifie le nom d'intelligences et d'esprits qu'on leur donne. On peut néanmoins leur attribuer, par analogie, l'expérience, l'imagination et la mémoire.</p>
			<p>Mon Dieu! je crois que vous êtes seul l'être infini et parfait, et que tout en vous s'identifie à votre Être. Je crois que l'ange tient sa connaissance de vous, plus parfaite que la nôtre, et qu'elle n'est ni sa substance ni son être. Faites, Seigneur, que je me dégage de plus en plus de la connaissance sensible pour me rapprocher de celle des anges.</p>



I } Après avoir parlé de la faculté cognitive des anges, nous avons à nous occuper maintenant de leur moyen de connaître. Ce qui nous permettra de mieux comprendre en quoi leur connaissance diffère de celle de Dieu et de la nôtre. A cet égard, il y a trois questions concernant leurs espèces intelligibles, l'origine de ces espèces, et l'inégalité qui en résulte.

Plan II	Espèces	Condition	<p>Les anges connaissent-ils tout par leur substance? Non. Ils ne savent pas tout. (S. Marc., XIII.)</p> <p>Le moyen de connaître est à l'entendement ce que la forme est à l'agent; la forme est le moyen de l'agent.</p> <p>Pour qu'une puissance se déploie complètement par sa forme, il faut qu'elle comprenne en elle tout ce que peut embrasser cette puissance, ce qui ne peut pas avoir lieu pour la forme des choses corruptibles. En effet :</p> <p>La puissance de la matière s'étend à un plus grand nombre d'êtres que n'en comprend la forme de tel ou tel corps.</p>
		Restriction	<p>Or, la puissance de l'ange s'étend à tout parce que l'objet de l'entendement c'est l'être ou le vrai en général.</p> <p>Comme son essence ne comprend pas en soi toutes choses, parce qu'elle est restreinte à tel genre ou telle espèce, il s'ensuit que ne pouvant pas connaître tout de cette manière, il a besoin de certaines espèces.</p> <p>Ces espèces ou idées, en le perfectionnant, l'initient à la connaissance des choses, selon sa nature.</p> <p>Ainsi Dieu a par son essence une connaissance propre de tous les êtres, l'ange une connaissance générale.</p>
	Origine	Ames	<p>Ces espèces sont-elles reçues des choses elles-mêmes? Non. Elles viennent de Dieu.</p> <p>Les corps, et l'âme humaine, ne sont pas totalement perfectionnés par leur forme; ils vont progressant.</p> <p>Mais l'intelligence des anges est naturellement complétée par les espèces intelligibles qui lui sont naturelles et qui sont aptes à leur faire comprendre tout ce qu'ils peuvent naturellement connaître.</p> <p>D'ailleurs ceci ressort évidemment de la manière d'être des substances spirituelles ou des anges.</p> <p>Les âmes ont de l'affinité avec le corps qui sert à les faire parvenir à leur perfection intellectuelle.</p>
		Anges	<p>Mais les anges n'ont pas de corps, sont dans un monde immatériel, ont une existence spirituelle.</p> <p>C'est pourquoi ils tirent leur perfection intellectuelle de la communication des espèces intelligibles.</p> <p>Cette communication leur vient de Dieu. Dieu les en gratifie tout en créant leur nature.</p> <p>De là saint Augustin dit que tous les êtres inférieurs ont été produits selon leurs espèces dans l'entendement des anges avant d'avoir existé en eux-mêmes dans la nature des choses.</p>
	Inégalité	Degrés	<p>Les anges supérieurs connaissent-ils par des espèces plus générales que les anges inférieurs? Oui. Parce qu'ils ont des formes plus universelles. (Causes.)</p> <p>La supériorité des êtres est en raison de ce qu'ils se rapprochent davantage de Dieu et lui ressemblent mieux.</p> <p>Or, en Dieu la plénitude de la connaissance intellectuelle est renfermée dans son essence, d'où il connaît tout.</p> <p>On ne trouve cette plénitude dans les créatures spirituelles que d'une manière plus imparfaite et moins simple.</p> <p>Ainsi les choses que Dieu connaît par un seul moyen, les esprits inférieurs les connaissent par plusieurs.</p> <p>Et plus les moyens de connaître sont nombreux, moins est élevée l'intelligence qui en fait usage.</p>
		Conclusion	<p>Donc plus l'ange est élevé, moins nombreuses sont les espèces par lesquelles il saisit les choses.</p> <p>Et plus universelles doivent être ses formes, puisque chacune d'elles s'étend à plus d'objets.</p> <p>Il en est de même en nous. Les faibles d'intelligence ont besoin qu'on leur explique la vérité en détail.</p> <p>Ceux dont l'entendement est plus fort comprennent beaucoup de choses sans de longues explications.</p>

III } Mon Dieu! je crois que vous connaissez tout par un seul acte de votre intelligence, parce que vous êtes seul l'acte pur et parfait. Je crois que les anges connaissent par le moyen des espèces intelligibles que vous avez gravées en eux à leur création. Quoique je sois obligé de recourir à la matière pour avoir des idées, rendez-moi digne, Seigneur, de ressembler aux anges.

Plan	II	Lui-même	Argument	Maintenant que nous savons par quel moyen les anges connaissent, nous avons à voir quel est l'objet de leur connaissance. Cet objet se rapporte, comme pour nous, mais pour eux d'une manière plus parfaite, aux choses immatérielles et matérielles. A l'égard des choses immatérielles, il faut voir si l'ange se connaît, s'il connaît les autres anges, s'il connaît Dieu, et comment.					
				L'ange se connaît-il lui-même? Oui. Dans sa béatitude, c'est-à-dire dans la lumière de la vérité. (Saint Augustin.)					
				Autre est l'objet d'une action immanente dans son sujet, et autre l'objet d'une action qui se produit en dehors.					
				Dans celle-ci l'objet ou la matière que l'acte produit est séparé de l'agent : maison, architecte.					
				A l'égard de l'immanente, pour que cette action ait lieu, il faut que l'objet soit uni à l'agent.					
				Ainsi il est nécessaire que l'objet sensible soit uni au sens pour qu'il y ait sensation.					
				Mais l'espèce de l'objet est quelquefois seulement en puissance à la faculté cognitive.					
				Alors le sujet ne connaît l'objet qu'en puissance ; pour le connaître en acte, il faut qu'il y soit.					
				Dès lors s'il est dans sa nature de l'avoir, il ne change pas, il ne le reçoit pas.					
				Ainsi quoiqu'une chose intelligible soit une forme subsistante, elle peut se connaître.					
Or, tel est l'ange ; car il est spirituel, il est une forme subsistante, et, à ce titre, il est intelligible en acte ; donc il se comprend par sa forme qui est sa substance.									
		Les autres	Émanation	Un ange connaît-il les autres? Oui. Toute intelligence connaît les choses incorruptibles.					
				Les êtres qui ont toujours préexisté dans le Verbe en sont sortis de deux manières : 1° ils ont existé dans l'entendement des anges ; 2° ils ont existé dans leur propre nature.					
				Impres- sion	Ce qui distingue la première émanation, c'est que Dieu a imprimé dans l'ange l'image des êtres.				
					Or, comme dans le Verbe, outre les raisons des choses corporelles, il y a celles des créatures spirituelles, il a inspiré aux spirituelles toutes les raisons des deux catégories.				
				Résultat	Ainsi chaque ange a reçu du Verbe la raison de son espèce, selon son être naturel et intellectuel, de manière qu'il subsiste dans la nature de son espèce et qu'il se connaisse.				
					Les raisons des autres êtres spirituels et matériels n'ont été empreintes dans l'ange que selon son être intellectuel, pour qu'il connût par ces espèces toutes les autres créatures.				
						Dieu	Moyens	Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs facultés naturelles? Oui. <i>Les hommes ont connu ce qui peut se découvrir de Dieu.</i> (Rom., I, 19) Donc les anges aussi.	
								Une chose peut être connue de trois manières : 1° Par la présence de son essence dans le sujet qui la connaît ; ainsi l'œil voit la lumière, et c'est ainsi que l'ange se connaît.	
								2° Par la présence de son image dans l'entendement, comme l'œil voit la pierre par l'image.	
								3° Par l'image de l'objet connu, mais par un autre qui la reflète, comme dans un miroir.	
Propre	Par rapport à Dieu, la première manière de le connaître n'est que l'effet de la grâce.								
	La troisième est celle qui nous permet de voir Dieu en ses créatures comme dans un miroir.								
	La connaissance que l'ange a de Dieu tient le milieu entre les deux : présence de l'image.								
	Donc il connaît Dieu <i>naturellement</i> par sa propre essence, mais il ne voit pas l'essence de Dieu.								
Cette sorte de connaissance tient donc plutôt de la troisième que de la première ; sa nature est comme un miroir.									
		III	Mon Dieu ! je crois que les anges se connaissent eux-mêmes, qu'ils se connaissent entre eux et qu'ils vous connaissent, par leurs facultés naturelles. Mais ils vous connaissent bien mieux par la gloire. Faites, Seigneur, que je vous connaisse autant que je puis, afin de vous contempler un jour à découvert.						



Plan	I	{ Après avoir parlé de la connaissance qu'ont les anges des choses spirituelles ou immatérielles, nous avons à nous occuper de la connaissance qu'ils ont des choses matérielles, en cinq articles. Cette question embrasse non seulement les choses matérielles proprement dites, mais encore les contingentes.	
		Matérielles	En général
	En particulier		
		Futures	Connaissent-ils les choses futures ? Non en général, car c'est le propre de Dieu. On peut connaître l'avenir de deux manières : 1° Dans les causes, et cela de trois façons : quand les effets proviennent de causes nécessaires : lever du soleil ; — quand ils proviennent ordinairement : guérison d'un malade ; — quand ils sont rarement produits : choses fortuites. Les premiers ils les connaissent certainement, les seconds mieux que nous, les autres nullement. 2° En lui-même. Dieu seul est capable de le connaître, parce qu'il voit tout dans son éternité. Mais l'entendement de l'ange, comme le nôtre, est incapable d'embrasser tous les temps. Donc, il ne peut connaître l'avenir en lui-même.
	Cachées		Pensées
		Mystères	
	III		{ Mon Dieu ! je crois que les anges, plus rapprochés de vous, connaissent mieux que nous les choses matérielles, et celles qui sont cachées, selon les desseins de votre Providence, pour vous glorifier et nous guider. Permettez, Seigneur, à mon ange de lire dans le secret de mon âme, afin qu'il m'aide à la purifier.

Plan	II	Objet	Entende- ment	I	Après avoir traité ce qui concerne la connaissance des anges quant aux choses matérielles et immatérielles, et pour terminer ce qui regarde leur intelligence, il nous reste à parler du mode par lequel ils connaissent. A ce sujet, il y a sept questions par rapport à l'entendement lui-même et à l'objet de leur connaissance.
					En puissance { L'entendement de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte? Non. L'intelligence est en puissance de deux manières : 1 <sup>o</sup> avant d'avoir appris, 2 <sup>o</sup> après, mais sans y réfléchir. Dans le premier sens, l'ange n'est pas en puissance en ce qu'il peut connaître, mais en ce que Dieu lui révèle. Dans le deuxième, il est en puissance à l'égard de ce qu'il sait en n'y pensant pas, excepté à l'égard du Verbe.
					En même temps { L'ange peut-il connaître beaucoup de choses à la fois? Oui. Tout ce qu'il veut. (S. Augustin.) On ne peut connaître simultanément des choses différentes, à moins de les voir sous une seule raison. Les anges comprennent beaucoup à la fois dans le Verbe, par son essence comme espèce intelligible. Quant à leurs espèces innées, ils connaissent tout ce que la même espèce leur représente. Mais ils ne connaissent que séparément ce qui est représenté par des espèces différentes.
					En raisonnant { La connaissance de l'ange est-elle discursive? Non. Elle diffère de la nôtre. Notre esprit n'arrive à la vérité qu'en se mouvant, c'est-à-dire en discourant; car si dès qu'il connaît un principe, il en voyait toutes les connaissances, il n'aurait pas besoin de discourir. Or c'est ce qui a lieu dans les anges; ils voient les idées particulières dans les générales. Aussi on les appelle <i>intelligences célestes</i> , tandis que nous sommes créatures raisonnables.
					En discourant { Les anges comprennent-ils en composant et en divisant? Non. Ils sont simples. Nous ne voyons pas tous les rapports de l'attribut avec le sujet, aussi nous composons et divisons. Mais l'ange a une lumière parfaite; ne raisonnant pas, il n'a pas besoin de faire des <i>propositions</i> . Il connaît nos propositions et nos syllogismes; mais pour lui le composé est simple, le mobile immuable, le matériel immatériel. Ainsi se réfléchissent les choses dans son entendement.
					Erreur { Sont-ils sujets à l'erreur? Non. L'entendement est toujours vrai. (Aristote.) Notre intelligence ne se trompe point sur la nature simple des choses, mais en composant et divisant. Les anges qui ne procèdent ni par composition ni par division, ne sont pas sujets à erreur directement. Mais les mauvais anges y tombent pour ce qui a rapport aux faits surnaturels, en niant la puissance divine.
					Les choses { Y a-t-il en eux une connaissance matutinale et une vespertinale? Oui. (S. Augustin.) Par la première ils voient les choses dans le Verbe; par la deuxième ils les voient telles qu'elles sont. L'être des choses, en effet, découle du Verbe, comme d'un certain principe primordial, par une sorte de procession qui vient aboutir à l'être que les choses ont dans leur propre nature.
					Unité { Ces deux connaissances n'en font-elles qu'une? Non. Comme le matin et le soir. Elles diffèrent peu; car par le Verbe ils connaissent l'être que les choses ont en lui et en elles-mêmes. Mais quand la vespertinale a pour terme les choses vues en elles-mêmes par les espèces innées qui sont naturelles aux anges, elle diffère de la première, sans y être opposée; mais elle est imparfaite. Les bons anges ont ces deux connaissances; les mauvais n'ont que la vespertinale.
					III { Mon Dieu! je crois que l'entendement des anges étant plus parfait que le nôtre, connaît mieux que nous. En contemplant le Verbe, ils voient tout en Lui. Comment pourraient-ils être sujets à se tromper? Faites, Seigneur, que je considère toutes choses en ce même Verbe par la foi, afin que je sois toujours dans le vrai.



I	Nous avons traité en premier lieu de la substance des anges et en second lieu de leur intelligence. Nous allons maintenant nous occuper de ce qui regarde leur volonté et son mouvement ou l'amour. À l'égard de la volonté, il y a quatre questions, par rapport à elle-même et ce qu'elle suppose en eux.	
Plan II	En elle	<p><b>Volonté</b></p> <p>Le anges ont-ils une volonté? Oui, parce qu'ils sont comme nous à l'image de Dieu. (Saint Augustin.)</p> <p>Tous les êtres procédant de la volonté divine recherchent le bien, mais différemment.</p> <p>Les uns par une inclination naturelle : corps inanimés, plantes. C'est l'appétit naturel.</p> <p>Les autres, avec un certain degré de connaissance qui ne va pas jusqu'à la nature du bien.</p> <p>Ils ne connaissent que le bien particulier par les sens, d'où le nom d'appétit sensitif.</p> <p>Les autres, en connaissant la nature du bien général, par une inclination plus parfaite, par une impulsion intérieure, et cette inclination est désignée sous le nom de volonté.</p> <p>D'où les anges ont la volonté, parce qu'ils connaissent le bien général et universel.</p>
		<p><b>Intelligence</b></p> <p>La volonté des anges diffère-t-elle de leur intelligence? Oui, parce qu'en eux la volonté n'a pour objet que le bien, et l'intelligence connaît le bien et le mal.</p> <p>La volonté n'est pas leur nature, car la nature ou l'essence d'une chose est renfermée en cette chose.</p> <p>Or la volonté tend à quelque chose d'extrinsèque; elle n'est identique avec l'essence qu'en Dieu.</p> <p>Elle n'est pas leur intelligence qui attire l'objet, tandis que la volonté se porte vers lui.</p> <p>Or la faculté qui attire diffère nécessairement de celle qui se porte vers les objets du dehors.</p> <p>Donc, dans les anges, ainsi que dans toute créature raisonnable, la volonté diffère de l'intelligence.</p> <p>Il n'en est pas de même en Dieu qui a en lui-même l'être infini et le bien universel.</p>
	Conséquence	<p><b>Libre arbitre</b></p> <p>Les anges ont-ils le libre arbitre? Oui, puisque nous l'avons et que les anges ont pu pécher.</p> <p>Il y a des êtres qui n'agissent pas par eux-mêmes, mais par un autre, comme la flèche.</p> <p>D'autres agissent par eux-mêmes, mais leur action n'est pas libre; tels sont les animaux déraisonnables, comme la brebis qui fuit le loup par un sentiment naturel, ou l'instinct.</p> <p>Il n'y a que les êtres intelligents qui puissent agir librement, parce que seuls ils connaissent la raison universelle du bien d'après laquelle ils peuvent juger de tel ou tel bien particulier.</p> <p>Par conséquent, partout où il y a intelligence, il y a libre arbitre ou choix entre des choses contraires.</p> <p>Donc il est dans les anges d'autant plus excellemment que leur intelligence est plus parfaite.</p>
		<p><b>Appétit</b></p> <p>Ont-ils l'appétit irascible et concupiscible? Non. Ils n'ont pas la partie sensitive.</p> <p>L'appétit intelligentiel ne se divise pas en ces deux; il n'y a que l'appétit sensitif.</p> <p>Car les facultés ne se distinguent pas d'après la distinction matérielle des objets, mais d'après leur raison formelle; ainsi on ne distingue pas plusieurs facultés visuelles.</p> <p>Or, l'objet de la volonté est le bien général. Donc elle ne se divise pas en particulier.</p> <p>Mais les anges n'ont pas d'autre appétit que l'intelligentiel. Donc ils n'ont pas l'appétit irascible et concupiscible comme nous.</p> <p>On n'attribue la colère et la concupiscence aux démons que dans un sens figuré.</p> <p>La tempérance et la force dans les bons signifient leur conformité à la volonté divine.</p>
III	Mon Dieu! je crois que les anges, étant doués d'intelligence, ont par là même la volonté. Sinon comment vous ressembleraient-ils? Et à quoi leur servirait de connaître le bien, s'ils étaient empêchés de s'y porter? Faites, Seigneur, que mon appétit sensitif soit soumis à ma volonté droite.	

Plan	I	En lui-même	Naturel	Après avoir traité de la volonté des anges en elle-même, nous avons maintenant à nous occuper de l'acte de la volonté. C'est-à-dire de l'amour ou de la dilection, car tout acte vient de la dilection ou de l'amour. A cet égard il y a cinq questions, dans lesquelles l'amour des anges est considéré en lui-même et par rapport à ses trois principaux objets.
				Y a-t-il dans l'ange un amour naturel ? Oui. L'amour est la conséquence de la connaissance.
				Ce qui est primitif doit se retrouver dans ce qui s'y surajoute. Or la nature a la priorité sur l'intelligence.
				Donc ce qui appartient à la nature doit se retrouver dans les êtres intelligents ; c'est l'appétit naturel.
				Cet appétit diffère selon les êtres : libre et volontaire, sensitif, attractif, conformément à leur nature.
	II	Lui-même	Électif	Or les anges ont une nature intelligente. Donc ils ont un amour naturel dans leur volonté.
				Sinon on ne comprendrait pas comment ils ont un amour libre et électif, et comment ils ont été élevés à l'état de grâce.
				Les anges ont-ils l'amour électif ? Oui, puisqu'ils ont mérité en vertu de leur amour.
				L'amour naturel est en eux le principe de l'amour électif, parce que ce qui est antérieur tient lieu de principe.
				Le naturel veut le bien comme sa fin ; l'électif veut les biens particuliers comme moyen pour la fin.
III	Son objet	Les autres	Or les anges, comme nous, se portent naturellement vers leur fin, et recherchent librement les moyens.	
			Il y a donc en eux un amour naturel et un amour électif qui en dérive et qui n'est pas <i>discursif</i> .	
			Nous traiterons de leur amour surnaturel, dont la nature seule ne peut être le principe, dans la 62 <sup>e</sup> question.	
			L'ange s'aime-t-il lui-même d'un amour naturel et électif ? Oui.	
			L'amour que l'on a pour les autres provient de celui que l'on a pour soi-même. (Aristote)	
IV	Dieu	Dieu	On aime une chose de deux manières : 1 <sup>o</sup> comme un bien subsistant ; 2 <sup>o</sup> comme un bien accidentel.	
			Dans le premier cas, on veut du bien à l'objet que l'on aime : c'est l'amitié ; dans le deuxième, pour soi : c'est l'amour de <i>concupiscence</i> .	
			Or, chacun des êtres dépourvus de connaissance cherche naturellement à obtenir ce qui lui est bon.	
			Il en est de même dans l'ange et l'homme. C'est ce qu'on appelle s'aimer soi-même. Donc l'ange s'aime d'un amour naturel.	
			Ils s'aiment aussi d'un amour électif, puisqu'ils choisissent pour leur bonheur telle ou telle chose.	
V	Son objet	Les autres	Un ange en aime-t-il un autre comme lui-même d'un amour naturel ? Oui.	
			Ce qui se trouve chez tous les êtres paraît naturel. Or tout animal aime son semblable. (Eccl., XIII, 19.) Donc.	
			Chaque être aime d'un amour naturel ce qui ne fait qu'un avec lui selon l'espèce : l'homme aime son parent.	
			Il aime d'un amour qui n'est pas naturel ce qui lui est uni par un autre lien : comme son compatriote.	
			Ainsi l'ange aime les anges d'un amour naturel, parce qu'ils ont la même nature que lui.	
VI	Dieu	Dieu	Sous d'autres rapports, il ne les aime pas de la sorte. Les démons aiment et détestent les bons anges, sous des rapports différents.	
			L'ange aime-t-il Dieu plus que lui-même d'un amour naturel ? Oui, parce que c'est un précepte de la loi naturelle ; mais il s'aime plus lui-même d'un amour de <i>concupiscence</i> .	
			Toutes les choses inclinent naturellement vers l'être dont elles dépendent plus que vers elles-mêmes.	
			Or, Dieu est le bien universel sous lequel sont compris l'ange, l'homme et toutes les créatures.	
			Donc naturellement l'ange et l'homme aiment Dieu plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes.	
VII	Dieu	Dieu	Sinon leur amour naturel serait une mauvaise chose que la charité n'aurait pas à perfectionner mais à détruire.	
			Les démons l'aiment naturellement comme être ; ils le haïssent comme étant opposé à leur volonté.	
			Mon Dieu ! principe souverain de toutes choses, bien infini, fin universelle et dernière, vers laquelle tendent tous les êtres, je crois que les anges vous connaissent et vous aiment, tout en s'aimant et en aimant les autres, parce qu'ils ont l'amour. Faites, Seigneur, que je vous aime comme eux, toujours, plus que moi-même, d'un amour naturel et de charité.	



		Après tout ce que nous avons dit de la nature des anges, de leur connaissance et de leur volonté, il nous reste à parler de leur création qui comprend l'ordre de la nature, celui de la grâce et la chute de quelques-uns. Sur le premier point ou leur création, il y a quatre questions concernant la cause, le temps et le lieu.		
Plan	I	Cause	Proposition	Les anges ont-ils une cause de leur être? Oui. L'Écriture est formelle. (Dan., III.) etc. Tous les anges ont une cause qui leur a donné l'être. Après avoir dit : <i>Anges, louez le Seigneur</i> , le Psalmiste ajoute : <i>Dieu a dit et tout a été fait.</i> (Ps. CXXIV, 2 et 4.)
			Preuve	En effet, il n'y a que Dieu qui soit son être; dans tout le reste, l'essence diffère de l'être. D'où il est évident que Dieu seul existe par son essence, les autres par participation. Or, tout ce qui est par participation est produit par celui qui existe par essence. Donc il faut conclure nécessairement que les anges ont été créés par Dieu, comme tout le reste. Saint Augustin croit qu'ils sont désignés par Moïse sous le nom de <i>ciel</i> ou de <i>lumière</i> , dans la Genèse. S'il n'en parle pas directement, c'est sans doute pour ne pas exposer les Juifs à l'idolâtrie.
			Dans le temps	Ont-ils été créés de toute éternité? Non. Car dans les Proverbes, la sagesse engendrée dit : <i>Le Seigneur m'a possédée dès le commencement de ses voies, avant qu'il n'eût rien créé dès le principe.</i> (Prov., VIII, 22.) Or Dieu a créé les anges. Donc ils n'ont pas existé de toute éternité. Il n'y a que Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, qui soient éternels, comme nous l'avons démontré. C'est ce que la foi catholique établit d'une manière inébranlable. Le contraire est hérétique. Dieu en créant les êtres les a tirés du néant, c'est-à-dire qu'avant de recevoir l'être, ils n'étaient rien. Cette vérité étant un article de foi, c'est une vérité principe qui ne peut se démontrer.
			Époque	Ont-ils été créés avant le monde? Il y a deux opinions là-dessus parmi les Docteurs. Il semble plus probable que les anges ont été créés simultanément avec les êtres corporels. Car ces esprits ne sont pas un monde à part; ils entrent dans la constitution d'un même monde. Dans lequel toutes les parties ont des rapports entre elles et contribuent à sa perfection. Or, il n'y a pas de partie parfaite séparée du tout. Donc Dieu n'a pas dû créer l'ange à part. Cependant le sentiment contraire ne peut pas être considéré comme erroné. C'est celui de plusieurs docteurs grecs et surtout de saint Grégoire de Nazianze qui est d'un si grand poids. Mais celui de saint Thomas, conforme au décret d'Innocent III, paraît plus probable.
	II	Avec le monde	Raison	Ont-ils été créés dans le ciel empyrée? Oui. (D'après la science de cette époque.) Nous avons dit que les corps et les esprits ne forment qu'un seul et même univers. Donc les esprits ont été créés pour être mis en rapport avec les corps et pour présider à tout.
			Lieu	Il a donc été convenable que les anges aient été créés dans le corps le plus élevé. Puisqu'ils doivent présider à l'ordre matériel tout entier. (Théorie péripatéticienne.) On donne à ce corps le plus élevé le nom de <i>ciel empyrée, de feu, ou cieux des cieux.</i> De là saint Isidore dit que le ciel le plus élevé est celui des anges, où ils furent créés. Selon ces paroles : <i>Le Seigneur votre Dieu a créé le ciel et le ciel du ciel.</i> (Deut., x, 14.)
			Conclusion	
	III	Mon Dieu! je crois que vous êtes seul éternel, et créateur de tous les êtres, des anges, de la matière, des hommes. Je crois que les anges ont été créés pour entrer dans la perfection de l'univers, d'après vos intentions. Je suis heureux, Seigneur, de reconnaître cette vérité, et d'entrer moi-même pour quelque chose dans votre création.		

LES ANGES DE LEUR PERFECTION PAR LA GRACE ET LA GLOIRE I<sup>re</sup> PARTIE. 62

Plan	II	Grâce	Bonheur	Les anges ont-ils été bienheureux dès leur création? Non. Quelques-uns sont tombés.
				Ils ont été créés heureux d'après la perfection de leur nature et de leur dignité naturelle.
				Mais la béatitude étant leur fin dernière ne leur était pas due; ils devaient la mériter.
			Besoin	Car ils avaient l'usage de leur libre arbitre. Donc les anges n'ont pas été créés bienheureux.
				Ont-ils eu besoin de la grâce pour se porter vers Dieu? Oui. <i>La grâce c'est la vie éternelle.</i>
				La béatitude dépasse la portée naturelle des intelligences créées, anges et hommes.
			État	Donc il n'en est aucune qui puisse l'atteindre sans y être aidée par le secours de la grâce.
				Ont-ils été créés dans l'état de grâce? Oui. C'est l'opinion la plus probable. Tous les êtres matériels ont d'abord existé dans ce qu'on appelle leurs raisons séminales.
				Or, ce que ces raisons sont pour eux, la grâce semble l'être à la béatitude suprême.
		Gloire	Mérite	Il est donc vraisemblable que les anges ont reçu la grâce dont ils ont pu user ou abuser.
Ont-ils mérité leur béatitude? Oui. <i>La mesure de l'ange est celle de l'homme.</i> (Ap., XXI, 17.)				
Tout être parvient à sa fin par l'opération, cause efficiente ou méritoire. Elle n'est pas efficiente.				
Immédiat	Donc elle est méritoire. Car Dieu seul est heureux par lui-même. Donc ils l'ont méritée.			
	L'ont-ils obtenue par leur premier acte méritoire? Oui. L'homme le peut aussi.			
	La grâce perfectionne la nature conformément à la manière dont elle doit l'être.			
Degrés	Or le propre de l'ange est d'acquérir la perfection naturelle non par degré mais tout à coup.			
	Donc dans l'ordre de la grâce, ils ont dû parvenir à la béatitude par le premier acte méritoire.			
	Ont-ils obtenu la grâce et la gloire d'après leurs facultés naturelles? Oui.			
Suites	Nature	1 <sup>o</sup> Parce que Dieu a établi, en les créant, différents degrés de perfection dans leur nature.		
		2 <sup>o</sup> Parce que ceux qui avaient plus reçu se sont tournés avec plus de force vers Dieu.		
		Conservent-ils la connaissance et l'amour naturels? Oui. Leur nature subsiste.		
	Péché	La béatitude perfectionne la nature, ne la détruit pas. Donc la connaissance naturelle reste.		
		Comme l'unité est renfermée dans le nombre deux. On peut connaître par deux moyens.		
		Ils connaissent Dieu naturellement par leur essence, surnaturellement par la sienne.		
Mérite	L'ange bienheureux peut-il pécher? Non. Parce qu'il voit l'essence même du bien.			
	L'homme fait tout en vue d'un bien quelconque, ne peut s'éloigner du bien en tant que bien.			
	De même l'ange ne peut rien faire ni rien vouloir que par rapport à Dieu, et ne peut pécher.			
III		Peut-il encore mériter? Non. Il n'est plus voyageur, puisqu'il est au terme.		
		Dans tout mouvement, le moteur porte son intention sur un point déterminé au mobile.		
		Donc lorsqu'une créature est arrivée au degré de béatitude fixé, elle ne peut plus s'élever.		
		La charité parfaite du ciel n'offre plus l'idée du mérite, mais de perfection dans la récompense.		
		Mon Dieu! je crois que vous avez créé les anges en état de grâce et capables de mériter la béatitude. Je crois aussi qu'ils ne peuvent plus mériter ni pécher, et qu'ils sont bienheureux en vous contemplant. Faites, Seigneur, que je sois fidèle à la grâce, afin que j'aie le bonheur de jouir de vous, un jour, avec eux.		



<div>I</div> <div>II</div> <div>III</div>	<div>Plan</div> <div>Démon</div> <div>Détails</div>	<div>Péché</div> <div>Mauvais</div> <div>Bon</div> <div>Instant</div> <div>Premier</div> <div>Cause</div> <div>Nombre</div>	<div>           Tout ce qui précède regarde les anges en général, et principalement les bienheureux en particulier. Nous avons maintenant à nous occuper de ce qui regarde les démons, c'est-à-dire du mal de leur faute et de leur peine. Par rapport à leur faute, il y a neuf questions concernant leur péché, le démon en lui-même et quelques circonstances.         </div> <div>           Les anges ont-ils pu pécher ? Oui. Dieu a trouvé du mal dans ses anges. (Job, IV, 18.)         </div> <div>           La créature raisonnable n'étant pas sa règle peut pécher en s'écartant de celle qu'il doit suivre.         </div> <div>           Car leur volonté n'est droite que par sa conformité à la volonté de Dieu qui est sa propre règle.         </div> <div>           Donc la volonté de l'ange, prise dans sa condition naturelle, a pu faillir, comme l'homme.         </div> <div>           Ne peuvent-ils pécher que par orgueil et envie ? Oui. D'après saint Augustin.         </div> <div>           Au point de vue de l'affection, ce sont les péchés propres aux êtres spirituels, contre les biens spirituels.         </div> <div>           De là l'orgueil contre l'autorité, insoumission à ses ordres ; l'envie, contre les biens de l'homme.         </div> <div>           Le démon a-t-il désiré d'être comme Dieu ? Oui. Il a voulu être appelé Dieu. (S. Augustin.)         </div> <div>           Il n'a pas désiré être semblable à Dieu, au point de l'égaliser, et de changer de nature. Mais en choisissant pour sa fin dernière ce qu'il pouvait obtenir par ses puissances naturelles.         </div> <div>           Ou en voulant obtenir la béatitude sans la grâce, enfin par la domination sur les créatures.         </div> <div>           Y a-t-il des démons qui soient naturellement mauvais ? Non. Contre Manès.         </div> <div>           Tout être tend au bien ; la nature intellectuelle se rapporte au bien universel et final.         </div> <div>           Les démons ne sont donc pas mauvais par nature ; ils le sont devenus par leur volonté.         </div> <div>           Dans le principe, le démon était-il bon ? Oui. Dieu vit que tout était très bon. (Gen, I, 31.)         </div> <div>           De là on peut inférer qu'au moins pendant un instant le démon a été bon et heureux.         </div> <div>           D'après ces paroles d'Isaïe : <i>Comment es-tu tombé des cieux, Lucifer, qui brillais le matin</i> (XIV, 12).         </div> <div>           Il est évident que le démon n'a pas été mauvais dès le premier instant de sa création.         </div> <div>           A-t-il péché immédiatement après ce premier instant ? Oui, en sortant de la vérité.         </div> <div>           Ce premier instant fut la perception de son être par la connaissance vespertinale, dans le bien.         </div> <div>           Créés dans la grâce, les anges ont immédiatement fait usage du libre arbitre, et sont tombés par un seul acte.         </div> <div>           Le plus grand parmi les anges rebelles était-il le premier des anges ? Oui. (S. Grégoire.)         </div> <div>           Saint Jean Damascène pense que ce fut le plus grand de ceux qui présidaient aux choses terrestres.         </div> <div>           Ce n'est pas contraire à la foi ; mais le sentiment de saint Grégoire est plus probable, à cause de l'orgueil.         </div> <div>           Si l'on considère le motif qui est plus puissant dans les anges supérieurs que dans les autres.         </div> <div>           A-t-il été la cause de la prévarication des autres ? Oui. (Apocalypse, XII, 4.)         </div> <div>           Car tous les démons lui sont maintenant soumis comme à leur chef. (S. Matthieu, XXV, 41.)         </div> <div>           L'orgueilleux se soumet volontiers à un inférieur, espérant trouver plus de puissance.         </div> <div>           Y a-t-il autant de mauvais anges que de bons ? Non. (IV Rois, VI, 16.)         </div> <div>           Le péché est contraire à leur naturelle inclination ; ce qui est contraire est dans moins de sujets.         </div> <div>           Car la nature obtient, sinon toujours, du moins le plus souvent son effet.         </div> <div>           On regarde comme probable qu'il y en a de tous les ordres. Nous remplirons leurs places vides.         </div> <div>           Mon Dieu ! je crois que tous les anges étaient bons et que les uns sont devenus méchants par leur faute. Ils se sont préférés eux-mêmes, au lieu de se soumettre à vous, principe de leur être et de leur fin. Délivrez-moi de leurs suggestions, Seigneur, afin que j'imité les bons anges en me tournant vers vous.         </div>
---	---	---	---

Dans tout péché il y a la faute et la peine. Nous avons considéré la faute des anges et ce qui s'y rapporte. Nous avons maintenant à nous occuper de ce qui regarde la peine qui suit la faute, ou la punition. A ce sujet il y a quatre questions concernant l'intelligence, la volonté, la douleur et le lieu du châtiement des démons.

s'y rapporte. Nous avons maintenant à nous occuper de ce qui regarde la peine qui suit la faute, ou la punition. A ce sujet il y a quatre questions concernant l'intelligence, la volonté, la douleur et le lieu du châtement des démons.

Plan II

Intelligence	Question	<p>L'intelligence du démon a-t-elle perdu toute connaissance de la vérité? Non. Il y a dans les démons une certaine connaissance de la vérité. (S. Denis.) On connaît la vérité par la nature et par la grâce d'une manière spéculative ou affective.</p>
	Explication	<p>La lumière naturelle n'a été ni détruite ni affaiblie en eux; c'est une suite de leur nature. Celle de la grâce et qui est spéculative n'a pas été totalement détruite, mais affaiblie. Car Dieu ne leur révèle ses secrets qu'autant qu'il le faut, par ses anges, par les événements. Quant à celle qui est affective, ils en sont totalement privés, comme de toute charité. Ils ignoraient à peu près complètement le mystère de l'Incarnation pendant la vie de Jésus-Christ.</p>
Volonté	Obstination	<p>La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal? Oui. C'est un dogme de foi. La cause de cette obstination n'est pas dans la gravité de leur faute, mais de leur nature. La chute a été pour eux ce qu'est la mort pour nous; or après la mort les péchés mortels sont perpétuels.</p>
	Preuve	<p>L'ange n'allant pas, comme nous, discursivement pour se déterminer, est libre avant d'avoir pris sa décision dans les choses laissées à son choix; mais après, sa résolution est immuable. Voilà pourquoi les anges qui embrassèrent la justice y furent aussitôt confirmés pour toujours. Et ceux qui adhérèrent au mal restèrent de leur côté obstinés ainsi dans le péché. Ce premier péché subsiste dans leur volonté, et même en faisant le bien ils font une mauvaise action.</p>
Douleur	Comment	<p>La douleur est-elle dans les démons? Oui, puisque l'homme souffre. (Ap. XVIII, 7.) La crainte, la douleur et la joie, considérées comme passion ne se rencontrent pas en eux. Mais envisagées comme actes purs de la volonté, elles peuvent à ce titre y exister.</p>
	Pourquoi	<p>Il est même nécessaire de dire que la douleur se trouve en eux comme acte simple de la volonté. Car ainsi comprise, elle est la contrariété qu'éprouve la volonté de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Ils voudraient que beaucoup de choses n'existassent pas, que d'autres existassent. Donc la douleur est en eux, d'autant plus que leur peine du feu répugne à leur volonté. Et qu'ils sont exclus de la béatitude qu'ils désirent par nature, et que leur volonté est comprimée.</p>
Lieu	L'air	<p>L'air est-il le lieu pénal des démons? Oui. Jusqu'au jugement. (S. Augustin.) La Providence a tout disposé de manière que le bien des inférieurs dépend des supérieurs. Elle fait le bien de l'homme directement par les anges, indirectement par les démons. Afin que ces derniers, après leur péché, ne fussent pas des hors-d'œuvre dans le monde.</p>
	Conséquence	<p>Et ce double ministère des bons anges et des mauvais existera jusqu'au jugement dernier. Et de même que les bons, en venant sur la terre, ne cessent pas d'être bienheureux, Les démons ne cessent pas de souffrir dans l'air qu'ils habitent pour nous tenter. A la fin les bons seront tous dans le ciel avec les élus, et les méchants dans l'enfer avec les damnés.</p>

Mon Dieu! je crois que les démons ont conservé les dons de leur nature, ce qui les rend si redoutables. Car vous les employez à notre bien, en leur permettant de nous éprouver, tandis que les bons nous aident. Seigneur, rendez-moi docile à mon bon ange, afin qu'il me délivre des attaques du démon.





PREMIERE PARTIE

---

V

TRAITÉ DE L'ŒUVRE DES SIX JOURS

---



# TRAITÉ DE L'ŒUVRE DES SIX JOURS

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	CRÉATION DES CORPS.		
	DISTINCTION	( Ordre de la création par rapport à la distinction.	
		( De la distinction en elle-même.	
		{	Premier jour.
			Deuxième jour.
			Troisième jour.
	ORNEMENT	{	Quatrième jour.
			Cinquième jour.
			Sixième jour.
			Septième jour.
			Les sept jours.

## ŒUVRE DES SIX JOURS · CRÉATION DES ÊTRES CORPORELS

I<sup>re</sup> PARTIE, 65

Plan II	I	Après avoir parlé de la créature spirituelle, nous avons à nous occuper de la créature corporelle. A l'égard de sa production, l'Écriture nous rappelle l'œuvre de création, de distinction et d'ornement. Nous traitons d'abord de la création des êtres corporels ou matériels, sur laquelle il y a quatre questions.	
		Cause	Erreur { La créature corporelle vient-elle de Dieu? Oui. C'est lui qui a tout fait. (Ps. CXLV, 6.) C'est de foi, contre les Manichéens et autres qui admettent deux principes, et contre les Albigeois qui enseignaient que le diable a créé tous les corps. Le concile de Nicée a défini cet article.
			Vérité { Quand des êtres divers sont unis par un fonds commun, ils doivent avoir une seule cause. Or, l'être fait le fonds commun de toutes les choses qui existent, quelque diverses qu'elles soient. Donc il faut qu'elles aient toutes le même principe, Dieu, d'où elles tirent leur être. Quand l'Apôtre appelle le diable le <i>Dieu du siècle</i> , il n'a pas voulu dire qu'il est créateur. Si quelques créatures sont mauvaises, nuisibles, nous détournent du bien, c'est par notre faute.
		Fin	Exposé { A-t-elle pour cause finale la bonté de Dieu? Oui. Car il est dit que le <i>Seigneur a tout fait pour lui-même</i> . (Prov., XVI, 4.) Contre les origénistes et les priseillianistes. Ces hérétiques ont enseigné que Dieu n'avait créé les corps que pour punir les âmes.
			Preuve { C'est faux et condamné. Chaque partie remplit sa fonction et se rapporte à la perfection du tout. Il en est de même des êtres particuliers qui se rapportent à l'univers, à l'homme, à Dieu. Puisque l'image de la bonté divine y est retracée, pour manifester la gloire du Très-Haut. Toutefois l'homme a Dieu pour fin d'une manière plus spéciale, parce qu'il peut s'élever à Lui par ses opérations propres qui sont la connaissance et l'amour. Donc la bonté est la fin de la créature.
		Moyen	Système { Dieu a-t-il produit les corps par l'intermédiaire des anges? Non : <i>Celui qui vit éternellement a tout créé à la fois</i> . (Ec 1, XVIII.) C'est défini par le concile de Latran. Contre le système des émanations soutenu par Avicenne, et par tous les alexandrins. D'après lequel la première créature sortie de Dieu en a produit une autre, et ainsi de suite.
			Réfutation { Mais c'est faux, car nous avons prouvé que Dieu seul, cause première, peut créer. Car plus une cause est élevée, plus nombreux sont les effets auxquels elle s'étend quand elle agit. D'un autre côté, le <i>substratum</i> des choses est toujours plus général que ce qui en fait la forme. Donc ce <i>substratum</i> doit provenir d'une cause d'autant plus élevée qu'il est lui-même plus général. C'est pourquoi il n'y a pas de cause seconde qui puisse créer, mais elle peut agir sur l'être créé.
		Formes	Supposition { Les formes des corps viennent-elles des anges? Non. Elles viennent de Dieu. Platon a supposé les formes subsistantes, Avicenne qu'elles existent dans l'intellect des anges. Mais elles ne sont pas faites; il n'y a que le composé, avec lequel elles sont engendrées ou corrompues.
			Exposition { Elles sont donc produites comme une matière qu'un agent composé fait passer de la puissance à l'acte. Et comme l'agent composé est mû par une substance spirituelle créée, il s'ensuit que les formes corporelles proviennent des substances spirituelles, mais comme cause motrice. D'où il faut remonter à Dieu, cause première et immédiate des premières formes des êtres.
		Mon Dieu! je crois que vous êtes la cause efficiente et finale de toutes les créatures corporelles. O puissance infinie! ô bonté souveraine! comment douter de cette vérité quand on vous connaît et qu'on vous aime? Vous nous avez donné, Seigneur, le pouvoir de transformer la matière aidez-moi à transformer d'abord mon âme.	



## PAR RAPPORT A LA DISTINCTION

		Après avoir parlé de la création des êtres corporels en général, par rapport à leur principe et à leur fin, nous avons à nous occuper de la distinction des créatures dans l'ordre de la création et dans la distinction elle-même. Sur le premier point, il y a quatre questions concernant la matière, le ciel empyrée et le temps.			
Plan	II	Matière	<b>Informe</b>	<p><b>La matière informe a-t-elle précédé la matière formée?</b> Non, d'après saint Augustin.</p> <p>Il veut que cette conformité ait eu sur sa formation non une priorité de temps, mais d'origine ou de nature.</p> <p>Saint Basile, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome prétendent qu'elle a eu une priorité de temps.</p> <p>Mais par l'état informe, saint Augustin entend l'absence de toute forme, et dans ce sens il dit vrai.</p> <p>Les autres Pères entendent que la matière n'avait pas encore reçu ses ornements et sa beauté.</p> <p>Au fond ces deux opinions diffèrent peu l'une de l'autre, et cette explication les concilie.</p> <p>Car la sagesse divine qui n'agissait pas par impuissance, voulait aller de l'imparfait au parfait.</p> <p>Mais cette infirmité ne ressemblait pas au chaos des Grecs; l'Écriture signale une distinction.</p>	
			<b>Inégale</b>	<p><b>N'y a-t-il qu'une matière informe pour tous les corps?</b> Non, car les êtres qui ont la même matière peuvent agir l'un sur l'autre, tandis que les célestes et les terrestres ne le font pas.</p> <p>C'est parce que leur matière est différente : celle des célestes est incorruptible, l'autre corruptible.</p> <p>En effet, ils n'ont pas le même mouvement ou la même constitution intrinsèque; parce que la matière des corps inférieurs est en puissance à l'égard de plusieurs formes diverses.</p> <p>Tandis que le ciel n'est en puissance qu'à l'égard d'une seule et l'ayant reçue il est immuable, Quoi qu'il en soit, il y a une différence entre eux dans l'ordre de la nature, non rationnellement.</p> <p>Et ce qui les distingue, c'est qu'ils ne sont pas tous également en puissance pour les mêmes formes.</p>	
			<b>Rapports</b>	<b>Empyrée</b>	<p><b>Le ciel empyrée a-t-il été créé en même temps que la matière informe?</b></p> <p>Note. — La science moderne nie l'existence de ce ciel, mais tous les Pères et saint Thomas l'admettent.</p> <p>Par ces mots : Au commencement Dieu créa le ciel... la Glose dit qu'il s'agit de l'empyrée.</p> <p>Ce fut d'abord le séjour des bons anges qui sera partagé par les saints avec eux.</p> <p>Ce sentiment n'est pas dénué de fondement; car, puisque la gloire spirituelle a commencé dès l'origine dans les anges, il convenait qu'il y eût un lieu corporel pour les ressuscités.</p> <p>Et que ce lieu fût lucide, d'où son nom d'empyrée, à cause de sa clarté, non de la chaleur.</p> <p>Il est de foi qu'il y a un ciel pour les âmes des saints, il ne l'est pas que ce soit l'empyrée.</p>
				<b>Le temps</b>	<p><b>Le temps a-t-il été créé avec la matière informe?</b> Oui. Saint Augustin dit que les créatures spirituelles et corporelles ont été créées au commencement du temps.</p> <p>Quatre choses ont été créées primitivement : les anges, la matière, l'empyrée, le temps.</p> <p>Ce n'est pas le système de saint Augustin qui admet seulement les anges et la matière qui précèdent les êtres non d'une priorité de temps, mais seulement de nature.</p> <p>Donc ils sont antérieurs au mouvement et au temps qui n'est pas créé avec eux.</p> <p>D'après les autres Pères, entre l'infirmité et la formation il y eut une durée qui suppose le temps.</p> <p>Comme la matière, le temps fut d'abord informe, puis formé et mesuré par le jour et la nuit.</p>
III		Mon Dieu! je crois ce que vous nous avez révélé sur la création, et ce que la science y ajoute sur les données de la foi. Je rejette les systèmes qui s'en écartent, et je m'en tiens à celui de Moïse, que rien ne fait mentir. Accordez-moi, Seigneur, la grâce de sanctifier le temps afin que je mérite le ciel des bienheureux.			

Mon Dieu! je crois ce que vous nous avez révélé sur la création, et ce que la science y ajoute sur les données de la foi. Je rejette les systèmes qui s'en écartent, et je m'en tiens à celui de Moïse, que rien ne fait mentir. Accordez-moi, Seigneur, la grâce de sanctifier le temps afin que je mérite le ciel des bienheureux.

ŒUVRE DES SIX JOURS DE L'ŒUVRE DU PREMIER JOUR.

I<sup>re</sup> PARTIE, 67

LUMIÈRE

I Nous venons d'examiner la distinction des êtres par rapport à la création, au sujet de la matière, du lieu et du temps. Nous avons maintenant à nous occuper de cette distinction considérée en elle-même, d'après les œuvres de Dieu. Cette distinction s'est faite dans les trois premiers jours. Le premier dont il s'agit est distingué par la création de la lumière.

Plan	II	Désignation	Voir	<p><b>Le mot lumière s'applique-t-il proprement aux êtres spirituels ?</b> Non.</p> <p>Dans un mot il y a deux choses : 1<sup>o</sup> le sens d'après son acception ; 2<sup>o</sup> l'usage qu'on en fait vulgairement.</p> <p>Ainsi <i>voir</i> signifie proprement l'acte de la vue, et par extension on l'applique aux autres sens de l'intelligence.</p> <p><i>Voyez comme il a bon goût ! Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu !</i> (S. Matth., v, 8.)</p>
			Lumière	<p>Il en faut dire autant du mot lumière ; il a désigné d'abord ce qui éclaire l'œil, organe de la vue.</p> <p>On l'a ensuite étendu à tout ce qui produit en nous une connaissance quelconque.</p> <p>Dans son sens primitif, il ne peut donc se dire que métaphoriquement des êtres spirituels.</p> <p>Mais d'après l'extension que l'usage lui donne, on peut le leur appliquer. (Eph., v, 13.)</p>
		Ce qu'elle est	Anciens	<p><b>La lumière est-elle un corps ?</b> Non. (La science moderne est d'un avis contraire.)</p> <p>Voici le raisonnement de saint Thomas. Il est impossible qu'elle soit un corps, pour trois raisons :</p> <p>1<sup>o</sup> Deux corps ne sont jamais dans le même lieu en même temps ; or elle est avec l'air et au même lieu.</p> <p>2<sup>o</sup> Quand elle se répand de l'orient à l'occident, l'illumination paraît instantanée sur tous les points. Aussitôt, en effet, que le soleil se montre, il éclaire tout l'hémisphère jusqu'à l'opposé.</p> <p>3<sup>o</sup> Si elle était un corps, il y aurait lieu de demander de quelle matière serait ce corps.</p>
			Modernes	<p>La lumière n'est pas un corps pondérable, mais fluide se propageant en ligne droite.</p> <p>Pour Descartes c'est un fluide mis en mouvement par le soleil. Pour Newton, une émanation solaire.</p>
		Qualité	1 <sup>re</sup> Opinion	<p><b>La lumière est-elle une qualité ?</b> Oui, comme l'affirme saint Jean Damascène.</p> <p>D'après les uns, la lumière n'a pas dans l'air une existence réelle ; on ne peut le soutenir :</p> <p>1<sup>o</sup> parce qu'elle donne sa dénomination à l'air ; 2<sup>o</sup> parce qu'elle produit un effet : elle chauffe.</p>
			2 <sup>me</sup> Opinion	<p>D'autres ont dit qu'elle est la forme substantielle du soleil : ce n'est pas ainsi :</p> <p>1<sup>o</sup> Parce qu'il n'y a pas de forme substantielle sensible par elle-même. Or elle est visible.</p> <p>2<sup>o</sup> Parce que ce qui est forme substantielle dans un corps, ne peut l'être accidentelle en un autre.</p> <p>Or, elle ne l'est pas de l'air qui se corromprait quand elle se retire. Donc elle ne l'est pas du soleil.</p>
		Temps	Conclusion	<p>Donc il faut dire qu'elle est une qualité active du soleil ou de tout corps lumineux.</p>
			Raison	<p><b>Est-il convenable que la lumière ait été produite le premier jour ?</b> Oui.</p> <p>1<sup>o</sup> Elle est la qualité du premier corps, et le monde a dû être formé à sa clarté.</p> <p>2<sup>o</sup> Elle est le milieu dans lequel les corps supérieurs communiquent avec les inférieurs.</p> <p>3<sup>o</sup> D'après saint Basile : par elle tous les autres êtres sont mis en évidence.</p> <p>4<sup>o</sup> Le jour ne peut être sans la lumière ; elle a donc été nécessaire au premier jour.</p>
			Comment	<p>D'après saint Denis cette lumière fut celle du soleil, mais d'abord informe en attendant.</p> <p>Ainsi dès sa création la lumière s'est trouvée distincte des ténèbres sous trois rapports.</p> <p>1<sup>o</sup> quant à sa cause ; 2<sup>o</sup> quant au lieu ; 3<sup>o</sup> quant au temps. D'après saint Augustin, il s'agit des anges.</p>

III Mon Dieu ! lumière incréée, indéfectible, que vous êtes beau revêtu du manteau de votre gloire ! Comment ne pas vous aimer et vous louer, de cette première distinction que vous avez faite dans vos œuvres. Brillante lumière, tu n'es pourtant qu'un reflet de mon intelligence, de la grâce, de la gloire de mon Dieu !



LE FIRMAMENT

I	Nous allons étudier l'œuvre du second jour, dans lequel Dieu créa le firmament qu'il appela ciel. Aristote l'avait nié. Saint Thomas combat ici cette erreur qui fut condamnée par les conciles de Latran et de Tolède. A ce sujet il y a quatre questions sur la création du firmament, la séparation des eaux, et la pluralité des cieux.			
	Firmament	Règle	<p><b>Le firmament a-t-il été fait le second jour?</b> Oui. D'après la Genèse. (I, 6.) Dans l'interprétation de l'Écriture, il faut : 1° croire invariablement à sa vérité; 2° ne pas s'attacher exclusivement à l'interprétation qui paraît la meilleure, et respecter les autres.</p> <p>Ainsi que doit-on entendre par <i>firmament</i>? Le ciel des étoiles ou l'atmosphère des nuages?</p>	
	Application		<p>Saint Augustin est pour cette dernière opinion. Quoi qu'il en soit, le firmament a été fait au second jour.</p> <p>Si Dieu l'appela <i>ciel</i>, ce n'est pas qu'il s'agisse d'un autre ciel que celui dont il est parlé au commencement; saint Jean Chrysostome dit que Moïse indique d'abord le sommaire, puis vient au détail.</p> <p>Il résulte de tout cela que la signification du mot <i>firmament</i> n'est pas bien déterminée.</p>	
	Eaux	Supérieures	<p><b>Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament?</b> Oui. D'après la Genèse. (I, 7.) L'autorité de l'Écriture est supérieure au génie des hommes. Nous devons croire ce qu'elle dit.</p> <p>Mais quelle est la nature de ces eaux? Cela dépend de l'idée qu'on se fait du firmament.</p> <p>Quelques-uns ont pensé que ces eaux ne sont pas fluides, mais solidifiées, comme la glace.</p> <p>Ce qui fait dire à saint Basile qu'elles sont là comme pour tempérer la chaleur des astres.</p> <p>D'autres prétendent qu'elles sont là dans un état élémentaire d'une autre nature que les nôtres.</p> <p>Si au contraire on entend par firmament la partie de l'air où les nuages se condensent, il s'ensuit que ces eaux supérieures sont vaporisées, et qu'elles donnent naissance aux pluies.</p>	
	Séparation		<p><b>Le firmament divise-t-il les eaux des eaux?</b> Oui. D'après la même autorité. Sous ce terme d'<i>eaux</i>, Moïse désignait l'eau, l'air, les vapeurs, la pluie, les nuages, et généralement la matière informe ou tous les corps diaphanes compris sous ce terme général.</p> <p>Ainsi de quelque façon qu'on entende le firmament, on peut dire qu'il sépare les eaux des eaux.</p> <p>En effet, le ciel étoilé sépare les corps inférieurs des corps supérieurs diaphanes. De même les nuages séparent la partie supérieure de l'air où se forment les pluies, de la partie inférieure qui se rattache à l'eau terrestre, comprise sous le nom général d'eaux.</p> <p>Dans cette dernière hypothèse, les eaux supérieures et les inférieures seraient de même nature.</p>	
	Figuré		<p><b>N'y a-t-il qu'un ciel?</b> Non. <i>Cieux des cieux, louez le Seigneur.</i> (Ps. CXLVIII, 4.) Les interprètes ne sont pas d'accord, mais cette différence est plutôt dans les mots que dans la chose.</p> <p>Le mot ciel a plusieurs acceptions : il peut signifier l'empyrée, le ciel étoilé, l'atmosphère.</p> <p>Il est aussi pris métaphoriquement et signifie la Trinité, ou les biens qui sont la récompense des élus.</p> <p>Ou encore les différents genres de vision surnaturelle, comme dans le ravissement de saint Paul.</p>	
	Ciel	Propre	<p>Dans le sens propre, on peut dire que la terre est au ciel ce que le centre est à la circonférence.</p> <p>Plusieurs centres sont possibles autour de notre globe; d'après Ptolémée, il y aurait huit sphères.</p> <p>Et c'est dans ce sens que le psalmiste a dit : <i>Cieux des cieux, louez le Seigneur.</i> (Ps. CXLVIII, 4.)</p>	
	III	<p>Mon Dieu! je crois, selon votre parole, qu'il y a un firmament qui sépare notre globe de la partie supérieure. Je crois qu'il y a un ciel dans lequel vous recevez tous vos élus, pour les enivrer de votre adorable présence. Seigneur, rendez-moi digne d'aller un jour m'unir à eux pour vous aimer et vous louer éternellement.</p>		

## MERS, TERRE, PLANTES

I Après avoir étudié l'œuvre du premier jour, ou la lumière, et celle du second, ou le firmament les eaux et le ciel, nous allons voir au troisième jour, qui est le dernier de la distinction des êtres, ce qui se rapporte à la mer et à la terre. A ce sujet, il y a deux questions à traiter, celle du rassemblement des eaux, et celle de la production des plantes.

- Plan
- II
- Mers
- 1<sup>re</sup> opinion
- Est-il convenable de placer le rassemblement des eaux au troisième jour? L'autorité de l'Écriture est là pour l'affirmer, et nous n'avons pas besoin d'autre preuve. Saint Augustin n'admet pas un ordre de temps ou de durée, mais seulement d'origine ou de nature. Il dit que la créature spirituelle fut d'abord créée à l'état informe, et la matérielle sans forme. Puis que la spirituelle fut formée, de là, la lumière; ensuite les corps supérieurs et inférieurs. Les supérieurs étant désignés par le firmament, les inférieurs par les eaux et la terre. Il entend par là que la matière a reçu la forme substantielle de l'eau qu'il lui a communiqué ce mouvement, ensuite la forme substantielle de la terre telle qu'elle est.
- 2<sup>e</sup> opinion
- D'après les autres Pères, il y a entre les différentes œuvres de la création un intervalle de temps. L'informité de la matière a précédé temporellement sa formation, pour chaque création. Mais par cette informité ils entendent l'absence, non de forme, mais de beauté visible. Au ciel, les *ténèbres*; à l'eau, l'*abîme*; à la terre, la *nudité* et l'*invisibilité*. Aussi la lumière fut produite le premier jour pour dissiper les ténèbres et régler le temps. Au second jour, l'eau fut formée pour faire cesser l'abîme, par le firmament; distinction, ordre. Au troisième jour, la terre a été formée, par là même qu'elle n'a plus été couverte d'eaux. C'est pourquoi il est dit qu'elle était *invisible* ou *vide*, et puis que l'*aride* apparut.
- Plantes
- Autorité
- La production des plantes est-elle avec raison rapportée au troisième jour? Oui, d'après l'autorité de l'Écriture, et parce que c'était convenable au jour que la terre parût. La terre avait deux informités: elle était *invisible* sous les eaux et *vide* d'ornements. La première a cessé par le rassemblement des eaux; la seconde, par l'herbe verdoyante ou les plantes.
- 1<sup>re</sup> opinion
- Quant à la production des plantes, saint Augustin n'est pas du sentiment des autres Pères. Ces derniers enseignent qu'elles ont été produites immédiatement selon leurs espèces, en ce jour. Saint Augustin dit que la terre n'a reçu alors que la vertu de les produire, d'après la Genèse (II, 4). Parce que Dieu donna dès lors aux créatures leur dignité en les élevant à la dignité de causes secondes.
- 2<sup>e</sup> opinion
- D'après les autres Pères, la première production des espèces appartient à l'œuvre des six jours. Leur reproduction, par la génération d'espèces semblables, au gouvernement de l'univers. Ces paroles: *avant qu'elles sortissent de terre, qu'elles germassent*, peuvent signifier: avant que les espèces semblables ne produisissent leurs semblables, comme aujourd'hui.
- Écriture
- C'est pour cela que l'Écriture dit: *que la terre pousse une herbe verdoyante*, etc. Ce qui prouve que les espèces des plantes ont été produites dans toute leur perfection. Et que c'est d'elles que sont sorties les semences qui depuis les ont perpétuées. Peu importe où soit la vertu reproductive, à la racine, à la tige ou aux fruits.

III Mon Dieu! je crois, d'après votre sainte parole, que le troisième jour vous avez distingué les mers et la terre! Et que vous avez couvert la terre de plantes. O Dieu! que vos œuvres sont grandes, qu'elles sont belles! Oui, je dirai souvent avec le prophète: mers et fleuves, bénissez le Seigneur! Que la terre bénisse le Seigneur!



## LES ASTRES

Plan	II	I	Après l'œuvre de distinction des trois premiers jours, nous avons à voir l'œuvre d'ornement des trois autres. Nous parlerons de chacun des jours considéré en lui-même, puis des sept jours de la création en général. Sur l'œuvre du quatrième jour, il y a trois questions concernant la production des luminaires ou astres.	
			Résumé	Les astres ont-ils dû être produits au quatrième jour ? Oui. (Genèse II, 1). <i>Les cieux et la terre ont donc été achevés avec tout ce qui fait leur ornement.</i> Ces paroles indiquent qu'il y a eu dans la production de l'univers trois sortes d'œuvres :
				1° de création ; 2° de distinction ; 3° d'ornement, qui diffère de la deuxième en ajoutant quelque chose à l'extérieur. Et de même que la distinction se fit en trois jours, trois autres ont servi à l'ornement.
			Production	Le premier ayant été distingué par la lumière, il convenait que le quatrième fût orné par les astres.
				Si les plantes les ont précédés, ce fut pour condamner d'avance l'idolâtrie. (S. Basile.)
			Astres	En montrant que si les astres coopèrent à leur production, ils n'en sont pas la cause.
				Dieu n'a pas créé les astres virtuellement, mais réellement, le ciel ne pouvant les produire.
			Idolâtrie	Cependant saint Denis dit que la lumière du soleil d'abord informe fut formée au quatrième jour.
				La cause de la production des luminaires est-elle bien assignée ? Oui.
			Cause finale	L'autorité de l'Écriture suffit (Gen., I, 14), contre les astrologues et les priscillianistes.
				Une créature est faite pour ses fonctions, pour une autre, pour l'univers, ou pour Dieu.
			Services	Pour écarter de l'idolâtrie, Moïse ne leur assigne pour cause finale que l'utilité de l'homme.
				C'est ce qui ressort expressément de ce qu'il dit au Deutéronome (IV, 19) : <i>Prenez garde...</i>
			Opinion	Au commencement de la Genèse, il indique les services que les astres rendent aux nations.
				1° Ils éclairent les hommes dans leurs actions et leur font connaître les objets sensibles.
			S. Thomas	2° Ils distinguent les saisons, ce qui détruit la monotonie, conserve la santé, produit les choses.
				3° Ils servent à régler le commerce, les affaires, par la pluie, le beau temps, le vent, etc.
			Mobiles	C'est pourquoi ils sont signalés comme étant des signes. Donc leur cause est bien assignée.
				Les astres sont-ils animés ? Non. Ils sont absolument insensibles. (S. Denis.)
			S. Thomas	Saint Basile et saint Jean Damascène sont du même sentiment. Saint Augustin laisse cette question douteuse.
				S'ils sont animés, dit-il, leurs âmes font partie de la société des anges. Écoutez saint Thomas.
			S. Thomas	Il est certain que les astres n'ont pas d'âme nutritive. Peut-on dire qu'ils mangent, croissent, etc ?
				Ils n'ont pas d'âme sensitive, car ils manquent de l'organe du tact, base et moyen de la sensation.
			S. Thomas	Comprendre et mouvoir seraient donc les deux seules opérations de l'âme qui animerait les astres.
				Mais si l'intelligence a besoin d'un corps, c'est pour que les sens lui transmettent les images des choses.
			S. Thomas	Or, les corps célestes n'ont point les opérations de l'âme sensitive. Donc ce ne serait pas pour comprendre.
				Serait-ce pour les mouvoir ? Mais pour cela il n'est pas nécessaire qu'elle leur soit unie comme forme.
			S. Thomas	Il suffit d'un contact virtuel, et de cette façon rien n'empêche de dire qu'ils sont animés.
				C'est-à-dire qu'ils sont mus par une substance spirituelle, mais comme un mobile par un moteur.
			S. Thomas	Mais ils ne sont point animés de la même manière que les plantes et que les animaux.
				Mon Dieu ! je crois que vous avez créé, au quatrième jour, tous les astres pour l'ornement du ciel et l'utilité des hommes. O Seigneur, qu'ils sont beaux ! comme ils vous obéissent depuis le jour de leur création ! Ils vous bénissent à leur façon. Et moi aussi je vous bénis, Seigneur, au nom de toutes les créatures inanimées dont je dois être l'organe auprès de vous.

## POISSONS ET OISEAUX

Plan	II	Réponse	Objections	L'œuvre d'ornement du cinquième jour se rapporte aux eaux, et comprend la production des poissons et des oiseaux. Saint Thomas, comme toujours, s'autorise d'Aristote, mieux inspiré sur ce point que sur beaucoup d'autres problèmes de la nature. Un seul article est consacré à cette question; nous allons le rapporter presque en entier, pour utiliser l'espace accoutumé.	
				Récit	Opinions
2° Les poissons et les oiseaux ne sont pas seulement produits par l'eau; car dans les parties qui les composent, la terre semble prédominer, et leur corps se meut vers elle. Donc il n'est pas juste de les faire venir de l'eau.					
				3° Comme les poissons se meuvent dans les eaux, de même les oiseaux se meuvent dans les airs. Si donc les poissons sont produits par les eaux, les oiseaux ne devraient pas venir des eaux, mais de l'air.	
				4° Tous les poissons ne rampent pas dans les eaux, puisqu'il y en a qui marchent sur la terre : veaux marins. La production des poissons n'est donc pas suffisamment exprimée par : <i>Que les eaux produisent des animaux</i> .	
				5° Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons, puisqu'ils ont des membres plus distincts. Or les choses les plus parfaites doivent naturellement précéder les autres. Donc la production du cinquième jour est mal placée.	
				Mais l'autorité de l'Écriture nous suffit pour affirmer le contraire. (Gen., I, 20.) Prouvons-le.	
				L'œuvre d'ornement correspond parallèlement dans toutes ses parties à l'œuvre de distinction.	
				Ainsi, comme dans les trois premiers jours, le second a été employé à la distinction des eaux.	
				De même, dans ceux de l'ornement, le deuxième qui est le cinquième est employé à orner ce corps intermédiaire.	
				Ce que Dieu a fait par la production des poissons et des oiseaux mentionnés par Moïse.	
				Ici encore saint Augustin est en désaccord avec les autres Pères, quant au mode de production.	
				Les autres Pères disent que les oiseaux et les poissons ont été réellement produits en ce jour.	
				Et saint Augustin prétend que les eaux ont seulement reçu alors la puissance de les produire.	
				1° Dans la production première des êtres, la parole de Dieu fut le principe de toutes choses.	
				Cette parole tira les animaux de la matière élémentaire, qu'on adopte l'opinion de saint Augustin ou des autres.	
				Ce n'est pas que saint Augustin attribue cette vertu à la terre ou à l'eau elle-même, mais d'abord à Dieu.	
				2° Il est nécessaire que l'élément terrestre domine dans le corps considéré en soi de ces animaux.	
				C'est pour produire une juste harmonie entre toutes les parties constitutives de l'animal.	
				Par rapport au mouvement, ce corps doit avoir une certaine affinité avec les éléments de son lieu.	
				3° L'air est compris par Moïse sous la dénomination générale d'eaux; il y en a un inférieur, un supérieur.	
				Or, les oiseaux se meuvent dans la partie inférieure de l'air, sous le firmament céleste, l'air des nuages.	
				Voilà la raison pour laquelle il est dit que les eaux ont produit les oiseaux, <i>d'une manière matérielle</i> .	
				4° La nature va d'un extrême à l'autre en passant par des milieux. Ainsi entre les animaux célestes et aquatiques, il y en a d'intermédiaires que l'on classe parmi ceux auxquels ils ressemblent le plus.	
				Cependant pour comprendre ceux qui avaient des caractères particuliers, il est dit : <i>Il créa les grands poissons</i> .	
				5° La production a été réglée sur l'ordre suivi de la distinction, non sur la dignité propre.	
				D'ailleurs il est naturel que dans la génération des êtres on aille des imparfaits aux parfaits.	
				Mon Dieu! je crois à la production des poissons et des oiseaux que vous avez opérée au cinquième jour. Par eux vous avez un peu plus embelli ce globe, par un nouveau degré de mouvement et de vie, et pour en faire un tableau délicieux, digne de l'homme. Oiseaux et poissons, bénissez le Seigneur.	



## ANIMAUX ET HOMME

I	C'est en ce jour que Dieu a produit les autres animaux et l'homme, pour embellir la terre qui parut au troisième jour. Dans cet article, saint Thomas réfute l'erreur de plusieurs hérétiques qui attaquaient le mariage comme un péché ou une invention. Erreur qui a d'ailleurs été condamnée par le concile de Florence et par celui de Trente. Article unique.
	<p><b>Objections</b></p> <p>1° Comme les oiseaux et les poissons, les animaux terrestres ont une âme vivante, mais ne sont pas une âme vivante. Il eut donc été mieux de dire : que la terre produise des quadrupèdes qui aient une âme vivante.</p> <p>2° Dans une division on ne peut pas opposer l'un à l'autre le genre et l'espèce. Or, les animaux et les bêtes sont comptés parmi les quadrupèdes. Il n'est pas convenable qu'on les ait comptés ainsi.</p> <p>3° Comme les autres animaux forment un genre déterminé et une espèce, de même l'homme. Or, pour l'homme il n'est parlé ni de son genre ni de son espèce. Donc on n'aurait pas dû en parler des autres.</p> <p>4° Les oiseaux et les poissons ont été bénis, à plus forte raison les animaux auraient dû l'être.</p> <p>5° Il y a des animaux qui sont engendrés par la putréfaction qui est une sorte de corruption. Or, la corruption n'a pu exister dès la création primitive. Donc tous les animaux n'ont pas été d'abord produits.</p> <p>6° Il y a des animaux vénimeux et nuisibles. Or, avant le péché rien n'a dû être nuisible à l'homme. Donc ces animaux n'ont pas Dieu pour auteur, ou bien il n'ont pas été créés avant le péché.</p>
II	<p><b>Réponse</b></p> <p>L'autorité de l'Écriture suffit pour établir le contraire. Il en est de ce jour comme des précédents.</p> <p>Il était convenable qu'au troisième de la distinction correspondit le troisième de l'ornement.</p> <p>D'après saint Augustin les animaux ont été produits virtuellement, d'après les autres en réalité.</p>
Plan	<p><b>II</b></p> <p>1° Il y a dans les êtres différents degrés d'être et de vie. L'Écriture réserve cette expression aux animaux. C'est parce qu'ils ont une âme supérieure au corps, en raison de la perfection de leur système organique. Comme si les poissons n'en avaient qu'un peu, tandis que l'homme fait par Dieu a la plus parfaite.</p> <p>2° Parmi les animaux il y a les domestiques <i>jumenta</i>; les sauvages <i>bestias</i>; et les <i>reptiles</i>. On a ajouté les quadrupèdes pour désigner ceux qui ne sont pas compris dans ces trois catégories. Ou bien par quadrupèdes on désigne le genre et par les autres les espèces. C'est la plus grande extension.</p> <p>3° Pour les plantes et les autres animaux, il est parlé du genre et de l'espèce, afin de désigner la génération. Ce n'était pas nécessaire pour l'homme. Ce qui est dit des autres suffit pour ce qu'il faut penser de lui. Ou bien parce que les autres sont éloignés de la ressemblance divine, et que l'homme y est plus conforme.</p> <p><b>Réfutation</b></p> <p>4° La bénédiction des animaux est sous-entendue; elle donne aux êtres la vertu de se multiplier. A l'égard de l'homme elle a été renouvelée, parce que sa multiplication a un motif spécial. Et il fallait montrer qu'il n'y avait pas péché dans l'acte de la génération. Les plantes n'en ont pas besoin.</p> <p>5° Il ne répugne pas à la production primitive des créatures qu'une moins noble engendre une plus noble. Ainsi les animaux qui naissent de la corruption des plantes ou des êtres inanimés ont pu être engendrés. Mais il n'en est pas de même de ceux qui naissent de la corruption des animaux, sinon virtuellement.</p> <p>6° Il y a beaucoup de choses dont chacun ne connaît pas l'utilité, parce qu'il n'en a pas fait l'expérience. Elles servent à compléter l'universalité de la création, d'après l'ordre voulu par le Créateur.</p> <p>Avant son péché, l'homme savait faire un bon usage de tout, et rien ne lui était nuisible.</p>
III	<p>Mon Dieu! je crois que vous avez complété la Création au sixième jour, par les animaux et par l'homme. Oh! que vos œuvres sont belles, Seigneur, avec cette variété d'êtres ordonnés tous vers la même fin! Œuvres du Seigneur, bénissez toutes le Seigneur! Mais que ma place est noble! Ne permettez pas que je la perde.</p>

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'œuvre des six jours, nous avons à nous occuper de ce qui se rapporte au septième. On verra par là que Dieu n'est pas un être oisif, n'ayant aucun souci de ses créatures, comme l'ont avancé quelques philosophes. A cet égard il y a trois questions sur l'achèvement de la création, le repos de Dieu, et la bénédiction du septième jour.	
			En général	Est-il convenable d'attribuer au septième jour le complément de l'œuvre divine? Oui. <i>Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite.</i> (Gen., II, 2.) Cette autorité suffit.
				Il y a deux sortes de perfection : celle de l'acte premier ou de l'être, celle de l'acte second ou de l'action.
			Application	La première consiste en ce qu'une chose est parfaite dans sa substance; c'est la forme ou l'intégrité du tout.
				La seconde est la perfection finale; or la fin consiste dans l'action ou dans le but qu'on veut atteindre.
			En général	La première est la cause de la seconde, parce que la forme est le principe de l'action; la seconde qui est la perfection finale de l'univers, est la béatitude parfaite des saints qui aura lieu à la fin du monde.
				Mais la première a eu lieu dès la création primitive des êtres; elle a reçu son complément au septième jour.
			En Dieu	D'après une autre interprétation, l'achèvement eut lieu au sixième jour; on peut le soutenir.
				Rien de complètement nouveau n'a été fait depuis; tout a préexisté dans les premiers êtres ou matériellement ou virtuellement : <i>Rien n'est nouveau sous le soleil.</i> (Eccel., I, 10.) Ainsi les âmes qui sont aujourd'hui créées ont préexisté dans leur type ou ressemblance.
			Au septième jour	Dieu a-t-il cessé d'opérer au septième jour? Oui. <i>Dieu se reposa le septième jour...</i> (Gen., II, 2.)
				Le repos est l'opposé du mouvement et du travail. Le mouvement est ou une action ou un désir.
			Transition	Donc le repos peut signifier la cessation d'action ou l'accomplissement de tout désir.
				Or, c'est dans ces deux sens qu'on dit que Dieu s'est reposé au septième jour.
			Explication	En effet, il a cessé de produire de nouvelles créatures, tout ayant préexisté de quelque manière.
				Ensuite il s'est reposé, non dans ses créatures, dont il n'a pas besoin; mais en lui-même.
			Bénédiction	Parce qu'il se suffit et que ses désirs sont toujours remplis et de toute éternité, avant tout.
				Mais le repos auquel il s'est livré après la création n'en appartient pas moins au septième jour.
			Explication	Et c'est ce que signifient ces paroles de l'Écriture <i>qu'il s'est reposé de ses œuvres.</i> (Saint Augustin.)
				Il est vrai cependant que Dieu opère sans cesse, en conservant et en gouvernant le monde.
			Explication	Mais le repos dont il s'agit ici n'est opposé qu'à la production de nouvelles créatures.
				La bénédiction et la sanctification étaient-elles dues au septième jour? Oui. <i>Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce que c'est en ce jour qu'il cessa ses œuvres.</i> (Gén., II, 3.)
			Explication	Comme nous l'avons dit, le repos signifie d'abord que Dieu a cessé de produire de nouveau.
				Ensuite, qu'après avoir produit toutes les créatures, il s'est reposé en lui-même.
			Explication	Sous le premier rapport, il a béni le septième jour, ce qui se rapporte à la multiplication. <i>Croissez et multipliez.</i> Cette multiplication fait partie du gouvernement des êtres.
				Sous le second rapport, le septième jour a dû être aussi sanctifié, parce que la sanctification d'une chose consiste dans son repos en Dieu; d'où on appelle saint ce qui est dédié à Dieu.
			Explication	On infère de là que les bénédictions de l'Église ont leur prix et ne sont pas superstitieuses. Et que le septième jour doit être un jour de repos, en souvenir du septième de la création, conservé partout.
				Mon Dieu! je crois ce que dit votre serviteur Moïse, que le septième jour vous avez cessé d'opérer, et que vous êtes rentré dans votre repos du sein duquel vous ne sortez jamais. Je veux travailler sous votre regard. Bénissez mes œuvres, Seigneur! Faites qu'elles soient saintes, afin que je mérite d'aller me reposer en vous.



Plan	II	I	Nous avons examiné chacun des six jours de la création en particulier avec les œuvres qui les concernent, d'après Moïse. Il est bon maintenant de jeter un coup d'œil sur l'ensemble, et de terminer par quelques considérations générales. Voyons si les six jours de la création sont suffisants, ce qu'on entend par jour, et la justesse de certaines expressions.	
			Suffisance	Les six jours de la création sont-ils suffisants? Oui. D'après tout ce qui précède. La création proprement dite consista dans la production de la substance des choses à l'état informe. Elle se fit dans un instant, avant un jour quelconque; c'est pour cela qu'elle est mentionnée au commencement. Il fallut ensuite distinguer les parties, en trois jours; puis les orner, les autres trois jours. Ainsi le ciel distingué le premier jour, fut orné le quatrième; l'eau distinguée au deuxième fut ornée au cinquième; la terre distinguée au troisième fut ornée au sixième. Au septième, Dieu cessa de créer et se reposa.
				Tous ces jours ne forment-ils qu'un seul jour? Non, d'après saint Thomas. Saint Augustin les regarde comme un seul jour représenté par sept ordres de choses. Il s'appuie sur un texte de la Génèse (II, 4) où il n'est parlé que d'un <i>seul jour</i> du Seigneur. Les autres Pères, d'après cette expression, <i>du soir au matin</i> , pensent qu'il y a eu sept jours distincts. Suivant saint Augustin, la succession des jours indique un ordre naturel d'après la connaissance des anges. Selon les autres, il y eut un temps où la lumière n'était pas, un autre où le firmament n'était pas, etc. Aujourd'hui la science reconnaît dans ces jours des périodes de temps indéterminées. Cette controverse prouve que le mot <i>jour</i> n'a pas dans la Bible un sens bien arrêté. Mais on ne peut en tirer aucune conséquence en faveur des géologues modernes.
			Nature	L'Écriture se sert-elle d'expressions convenables pour raconter l'œuvre des six jours? Oui, l'autorité de l'Écriture suffit pour les justifier toutes. <i>Obj.</i> Pourquoi n'est-il pas fait mention du Verbe dans la création du ciel et de la terre, comme dans les autres œuvres, où l'Écrivain sacré s'exprime ainsi : <i>Dieu dit. . . ?</i> <i>Rép.</i> Le Verbe y est indiqué comme principe <i>In principio</i> , d'après l'explication de saint Augustin. Il est désigné ainsi dans l'œuvre de distinction et d'ornement qui regarde la formation des êtres, formation qui résulte de la forme que l'artisan a conçue dans son esprit.
				Verbe
			Eau	<i>Obj.</i> L'eau a été créée par Dieu, et cependant rien ne l'indique dans le texte sacré. <i>Rép.</i> Sous le nom de <i>terre</i> , Moïse désigne communément les quatre éléments.
				Approbation
			L'Esprit	<i>Obj.</i> D'où vient qu'après le firmament il n'est pas dit : <i>Dieu vit que cela était bon?</i> <i>Rép.</i> Parce que la formation du firmament commençait l'œuvre terminée le troisième jour.
				<i>Obj.</i> Convenait-il de dire que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux? <i>Rép.</i> Il faut voir dans ce texte, non une action matérielle, mais une puissance prédominante. L'esprit vivifiait les eaux comme la poule échauffe et vivifie les œufs. (S. Basile.) En effet l'eau a une vertu vitale. La vie spirituelle même est donnée par le baptême.
			Soir et matin	<i>Obj.</i> Que peuvent signifier ces expressions : <i>du soir et du matin fut fait le premier jour</i> , etc.? <i>Rép.</i> Ils sont là comme des limites du jour : le soir pour la nuit, le matin pour le jour.
III			Mon Dieu! je crois, malgré les difficultés qu'il présente, que le récit de la Création est vrai en tout. Il nous en dit assez pour nous faire comprendre la grandeur et la magnificence de vos œuvres, et nous les faire aimer. Faites, Seigneur, que la vue de chacune de vos créatures me fasse penser à vous, en attendant d'aller vous voir!	

PREMIÈRE PARTIE

---

VI

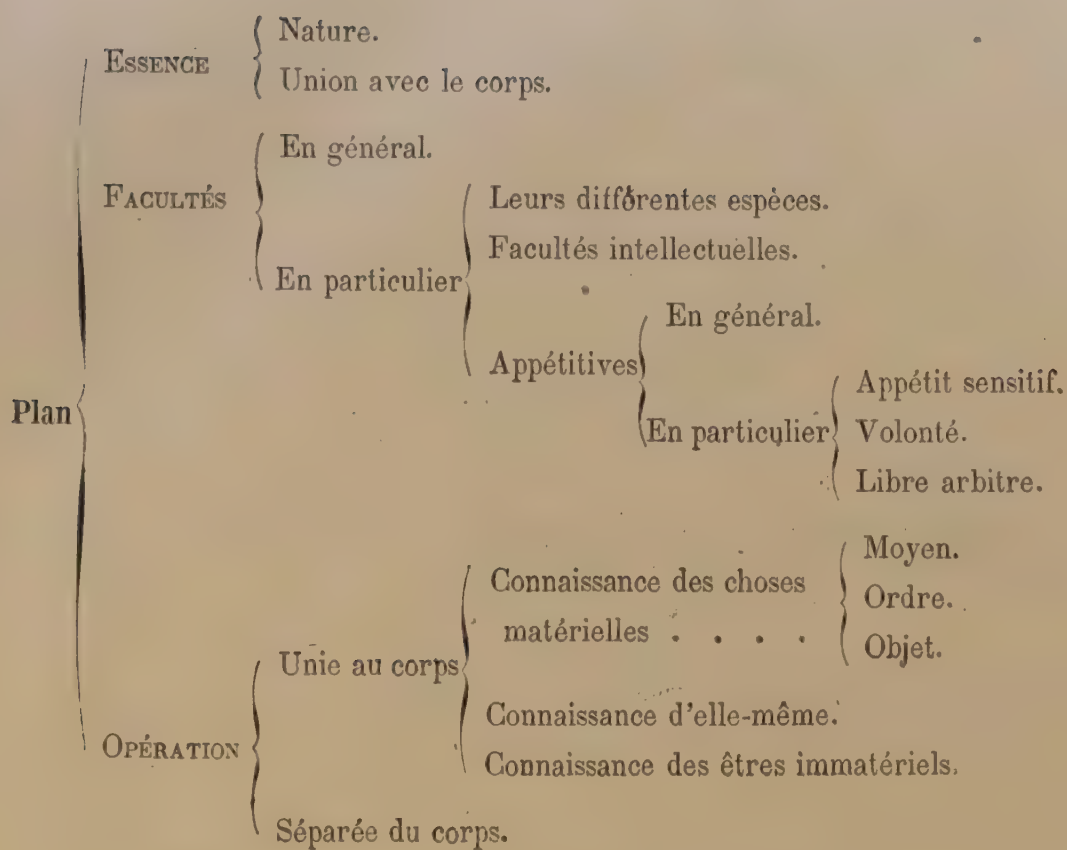
TRAITÉ DE L'ÂME

---



TRAITÉ DE L'ÂME

### TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



Plan	I	{ Après avoir parlé de la créature spirituelle et de la corporelle, nous avons à nous occuper de la mixte ou de l'homme ; et considérer sa nature et sa production. Sa nature d'abord sous le rapport de l'âme, du corps par rapport à elle. L'étude de l'âme comprend son essence, sa vertu, son action. Relativement à son essence, il y a sept questions.	
		Nature	<p><b>L'âme est-elle un corps?</b> Non. Elle est absolument simple par rapport au corps. (S. Augustin.)</p> <p>Elle est le premier principe de la vie chez l'être vivant. La vie se manifeste par la connaissance et le mouvement.</p> <p>Or ce premier principe n'est pas un corps; un corps vivant tient sa vie d'un principe étranger.</p> <p>Sinon tous les corps seraient vivants ou animés, ce qui est faux. Donc l'âme n'est pas un corps.</p>
	Différence		<p><b>L'âme est-elle une chose subsistante?</b> Oui, parce qu'elle connaît tous les corps.</p> <p>Elle juge des diverses natures de tous les corps, ce qu'elle ne ferait pas si elle en était un.</p> <p>De même un organe corporel l'empêcherait de connaître l'universalité des autres corps.</p> <p>D'un autre côté, un être ne peut produire une opération sans être subsistant par lui-même.</p> <p>Donc l'âme, esprit ou intelligence, est quelque chose d'incorporel et de subsistant.</p>
		Rapports	<p><b>Les âmes des animaux sont-elles subsistantes?</b> Non, il n'y a que celle de l'homme.</p> <p>L'intelligence est la seule opération de l'âme indépendante de tout organe corporel.</p> <p>L'âme sensitive n'a de soi aucune opération spéciale; elle n'opère que par le concours du corps.</p> <p>Elle n'est donc pas subsistante, comme celle de l'homme; ses opérations sont de l'animal.</p>
	Espèce		<p><b>L'âme est-elle l'homme?</b> Non. L'homme est l'âme et le corps réunis. (Varron).</p> <p>En effet, il est visible que c'est l'homme qui exerce toutes les opérations de l'homme, non l'âme seule.</p> <p>Donc l'homme n'est pas seulement l'âme, mais bien le composé de l'âme et du corps.</p>
		III	{ Mon Dieu! accordez-moi votre lumière afin que je comprenne la sublimité de la science de l'âme.
	{ Je crois qu'elle est immatérielle, subsistante, simple, incorruptible et que son acte principal est de comprendre. Faites, Seigneur, que la mienne domine de plus en plus la matière afin que je sois tout à vous.		



		I		Après avoir considéré l'âme dans son essence, ou en elle-même, pour savoir ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, nous avons maintenant à traiter de son union avec le corps, car l'homme est un composé de ces deux substances. A cet égard il y a huit questions dans lesquelles nous allons examiner l'unité de l'âme et ses rapports avec les corps.				
Plan	II	Unité	Forme	L'âme est-elle la forme du corps? Oui. La différence d'une chose vient de sa forme.				
				Or, la différence constitutive de l'homme est son caractère raisonnable, ou la faculté de comprendre.				
			Pluralité	Ce caractère se rapporte à la nature même du principe pensant. Donc ce principe est la forme du corps.				
				Nous sentons que nous sommes cet être qui connaît. Comment le sentir, si ce principe n'était pas uni au corps?				
			Unité	L'âme intelligente se multiplie-t-elle suivant les corps? Oui. Contre Averroès. C'est-à-dire qu'il y a autant d'âmes que d'hommes.				
				Il est impossible que des êtres numériquement différents aient tous la même forme ou une forme unique pour tous.				
			Substance	Comme il est impossible qu'étant plusieurs, ils aient un seul et même être. Donc il faut que le principe pensant soit multiplié selon que les corps se multiplient.				
				Y a-t-il dans l'homme d'autres âmes que l'intelligente? Non. L'homme ne serait plus un.				
		Rapports	Au corps	L'âme n'est pas unie au corps, comme moteur, mais comme la forme qui lui donne l'être.				
				S'il avait plusieurs âmes, il aurait plusieurs formes et plusieurs êtres. Où serait l'unité?				
			Sans disposition	Dans le corps? Non, il ne contient pas l'âme; c'est l'âme qui le contient et qui remplit toutes les fonctions.				
				Y a-t-il dans l'homme une autre forme que l'âme intellectuelle? Non.				
			Sans intermédiaire	Un être ne peut avoir qu'une forme substantielle; telle est l'âme intelligente.				
				Elle donne au corps sa raison d'être, parce que c'est par elle qu'il est vivant et humain.				
			Dans tout le corps	Donc il n'y a dans l'homme qu'une âme intelligente qui contient la sensitive et la végétative.				
				Est-il convenable que l'âme intelligente soit unie à un corps? Oui.				
		III		L'âme n'ayant pas la connaissance innée de la vérité, l'emprunte aux choses corporelles.				
				Il lui a donc fallu des sens pour sentir, c'est-à-dire pour se mettre en rapport avec ces choses.				
				C'est en cela que le corps lui est nécessaire, avec le tact comme base des autres sens.				
				Est-elle unie au corps par de simples dispositions accidentelles? Non.				
				Si elle lui était unie comme son moteur, ces dispositions seraient absolument nécessaires.				
				Mais elle l'est comme forme substantielle; c'est elle avant tout qui donne l'être au corps.				
				Car en général, l'accident est postérieur à la substance temporellement et rationnellement.				
				Lui est-elle unie par le moyen d'un autre corps? Non. Comme le cachet et la cire.				
				L'âme n'est pas unie comme moteur, mais comme forme qui donne l'acte par elle-même.				
				Donc elle n'a pas besoin d'intermédiaire. Toutes les hypothèses sont vaines et puériles.				
				L'âme est donc unie immédiatement au corps, comme la forme l'est à la matière.				
				Est-elle tout entière dans chaque partie du corps? Oui. Saint Augustin l'affirme.				
				Parce qu'elle est forme substantielle. Aussi quand elle se retire, chaque partie perd sa fonction.				
				Elle est toute dans le tout, dans chaque partie par son essence et selon sa vertu propre.				
				Mais elle a aussi des puissances qui dépassent le corps : l'intelligence et la volonté.				
				Mon Dieu! je crois à l'existence de mon âme, qu'elle est une, substantiellement unie à mon corps, dans lequel elle remplit toutes les fonctions de la vie totale et partielle, sans aucun intermédiaire.				
		Faites, Seigneur, que tous ses actes soient conformes à votre volonté et soient méritoires pour le ciel.						

I { Il était nécessaire de savoir d'abord ce que c'est que l'âme et comment elle se trouve naturellement unie au corps. Nous avons maintenant à nous occuper des puissances ou facultés de cette âme, en général et en particulier. Sur le premier point, il y a huit questions. Nous considérons ces facultés dans l'âme, entre elles, dans leurs rapports.

Plan	II	Entre elles	Dans l'âme	<p><b>Différence</b></p> <p>L'essence de l'âme est-elle sa puissance ? Non. Autre est l'essence, autre la puissance. (S. Denis.)          En Dieu seul la puissance est la même chose que l'essence, parce que seul il est un acte pur.          Si l'essence de l'âme était le principe de son opération, elle opérerait toujours, de même qu'elle est.          Ses facultés ne sont ni sa substance, ni de simples accidents, mais des propriétés naturelles.</p>
			Variété	<p><b>Y a-t-il dans l'âme plusieurs puissances ?</b> Oui. Elle a plusieurs puissances. (Aristote.)          Destinée à la béatitude, elle a besoin d'un grand nombre d'opérations pour l'atteindre.          Car, placée entre le monde des esprits et celui des corps, elle participe aux vertus de l'un et aux qualités de l'autre.          Ainsi quoique son essence soit une, l'âme doit avoir plusieurs facultés pour atteindre sa fin.</p>
			Distinction	<p><b>Se distinguent-elles par les actes et les objets ?</b> Oui. Ce qui vient diffère de ce qui précède.          Or les actes et les opérations sont rationnellement antérieurs aux puissances, dans la pensée divine.          Et ce qui leur est opposé ou leurs objets sont encore antérieurs aux actes, comme aux facultés.          Donc les facultés doivent être distinctes, et chacune tire son caractère de l'acte qui tire le sien de son objet.</p>
			Ordre	<p><b>Y a-t-il un ordre entre elles ?</b> Oui. Comme les figures s'ordonnent entre elles. (Aristote.)          1<sup>o</sup> Perfection. Les intellectuelles sont supérieures aux sensibles, qui le sont aux végétales.          2<sup>o</sup> Formation. C'est l'inverse, parce que l'imparfait précède le parfait sous le rapport du temps.          3<sup>o</sup> D'après les objets. Ainsi la vue est la première, l'ouïe vient après, l'odorat en dernier lieu.</p>
Rapports		Sujet	<p><b>Sont-elles dans l'âme comme dans leur sujet ?</b> Elle n'est pas le sujet de toutes.          L'âme est le sujet propre de l'intelligence et de la volonté, non des puissances organiques.          Ces dernières existent dans l'être composé, l'homme : sentir est commun à l'homme tout entier.          Toutes sont dans l'âme comme principe d'action, mais toutes n'y sont pas comme dans leur sujet.</p>	
			Cause	<p><b>Découlent-elles de l'essence de l'âme ?</b> Oui. Elles sont ses propriétés naturelles.          C'est évident pour les puissances inorganiques, puisqu'elles sont dans l'âme comme dans leur sujet.          C'est vrai aussi pour les autres, parce que le composé reçoit sa vie de l'âme et son actualité.          Elle est donc la cause de toutes ses puissances, comme fin et principe actif, et comme sujet qui reçoit.  <b>Une puissance procède-t-elle d'une autre ?</b> Oui. L'acte de l'une est produit par l'autre.          Puisque l'essence de l'âme est le principe actif et final des puissances, et le sujet qui les reçoit, elles doivent être ordonnées de façon que les plus parfaites soient principes des autres quant à la production.          Mais quant au mode de recevoir, les plus imparfaites sont les principes des plus parfaites.</p>
			Survivance	<p><b>L'âme conserve-t-elle toutes ses facultés après la vie ?</b> Celles du corps, non.          L'intelligence et la volonté étant dans l'âme comme dans leur sujet propre, subsistent.          Les autres étant de l'être composé, ne subsistent que virtuellement dans l'âme comme cause.          Ainsi l'âme séparée ne peut plus produire les actes propres à ces puissances organiques.</p>

III { Mon Dieu ! je crois que vous avez doué mon âme de nombreuses facultés pour lui permettre d'atteindre sa fin. Faites, Seigneur, qu'elles soient toujours subordonnées entre elles, sous l'impulsion de votre sainte volonté. Principe de toutes choses, n'est-il pas juste que tout vous soit soumis, pour se perfectionner dans votre amour ?



Plan	I	Après avoir traité des puissances de l'âme en général, nous avons à nous en occuper maintenant en particulier : c'est-à-dire des puissances intellectives et appétitives. Mais la connaissance de ces puissances dépend des autres sous certains rapports. Nous commençons donc par ces dernières ou les végétatives et les sensibles. A ce sujet quatre questions se présentent.	
		Division	Nombre { Doit-on distinguer cinq facultés dans l'âme? Oui. Aristote les a énumérées. Leur différence s'établit d'après leurs objets; elles sont au nombre de cinq principales. La <i>végétative</i> qui a pour objet le corps seul uni à l'âme; la <i>sensibilité</i> , tout corps visible; <i>l'appétit</i> , tout être; la <i>faculté motrice</i> , tout être extérieur; <i>l'intelligence</i> , l'universel.
			Âmes { De ces cinq, trois sont appelées âmes; on les distingue d'après les opérations. Celle de l'homme n'a pas besoin des organes du corps pour remplir ses fonctions, c'est l'âme proprement dite ou <i>l'âme humaine</i> . La <i>sensible</i> requiert l'exercice des sens. La <i>végétative</i> agit en vertu de la qualité corporelle.
			Modes de vie { Quatre sont nommées modes de vie qui se distinguent par les divers degrés des êtres vivants. Les plantes n'ont que le mode végétatif; les animaux immobiles, le sensitif; les animaux parfaits, la faculté motrice; les hommes, l'intellectif qui surpasse tous les autres.
		Végétative	Division { La <i>végétative</i> est-elle convenablement divisée? Oui. D'après Aristote. Il dit que les opérations de l'âme végétative sont d'engendrer, d'alimenter et de faire croître le corps. En effet, la plante n'ayant pas, comme le minéral, une matière déterminée, puisqu'elle est engendrée, il est nécessaire qu'elle se nourrisse et croisse pour acquérir son développement.
			Différence { Il y a entre elles cette différence que la nutritive et l'augmentative produisent dans le corps. Tandis que la génératrice a son effet dans un corps étranger, car rien ne s'engendre par soi. C'est pour ce motif qu'elle approche de la dignité de l'âme sensible, et que les autres la servent.
		Sensitive	Extérieurs { Y a-t-il cinq sens extérieurs? Oui, et il ne peut y en avoir davantage. (Aristote.) Les sens sont des facultés passives propres à être modifiées et distinguées par les objets extérieurs. Ces modifications sont physiques ou spirituelles, et c'est de cette diversité que les sens se distinguent. Dans la physique, la forme est reçue naturellement; dans l'autre, elle est reçue spirituellement. La modification la plus spirituelle a lieu dans la vue; l'ouïe et l'odorat reçoivent les deux; les plus matériels sont le tact et le goût; mais tous ont besoin d'une certaine modification intime, car si la sensation ne résultait que de la modification corporelle, tous les corps seraient doués de sensibilité.
			Intérieurs { Est-il rationnel de distinguer des sens intérieurs? Oui. Il y en a quatre. Ces quatre facultés intérieures sont : le sens commun, l'imagination, le jugement, la mémoire. 1 <sup>o</sup> Le sens commun reçoit toutes les sensations qui se réunissent en lui comme en un centre. Il les compare, et par là distingue les corps; il perçoit les opérations des sens et connaît leurs actes. 2 <sup>o</sup> L'imagination retient et conserve les formes reçues par les sens; elle en est comme le trésor. 3 <sup>o</sup> Le jugement (vertu estimative, instinct dans l'animal) est une sorte de raison inférieure en nous. Il sert à combiner et développer ces notions, apprécier les qualités, ce qui est utile ou nuisible. 4 <sup>o</sup> La mémoire sert à conserver les appréciations formées par le jugement, même dans l'animal.
		III	Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir donné des sens, avec leurs organes, pour me mettre en rapport avec tous les êtres de la création. Vous y avez ajouté des sens internes et des facultés qui me sont communes avec les animaux; mais elles servent à m'élever jusqu'à vous par l'intelligence. Je veux en faire un saint usage.

I } Après avoir parlé des puissances de l'âme en général, des végétatives et sensitives, nous devons parler des facultés qui lui sont propres et d'abord des intellectuelles. Dans ce premier tableau en sept questions, nous nous occuperons de l'intellect et de la mémoire qui sont les principales.

Plan	Intellect	Faculté	<p><b>L'intellect est-il une puissance de l'âme? Oui.</b> D'après Aristote. Ce n'est pas son essence, puisque l'âme n'étant pas d'elle-même n'est pas son être et son action. Car la puissance est à l'action ce que l'essence est à l'être. Or, en Dieu seul l'intelligence est la même chose que l'être. Par conséquent il n'y a qu'en lui que l'intelligence soit l'essence. Dans les autres créatures intellectuelles, elle n'est qu'une puissance du sujet qui comprend.</p>
		Passive	<p><b>L'intellect est-il une puissance passive? Oui.</b> Penser c'est éprouver quelque chose. Être passif, c'est perdre quelque chose, changer en bien ou en mal, passer de la puissance à l'acte. C'est dans le dernier sens que l'intellect est passif, car il est d'abord table rase. Il est intelligent en puissance et se perfectionne peu à peu. Dieu seul est un acte pur.</p>
		Active	<p><b>L'intellect est-il une puissance active? Oui.</b> Il peut tout recevoir et tout faire. Il est <i>patient</i> en tant qu'il reçoit, <i>agent</i> en tant qu'il fait passer de la puissance à l'acte. C'est ce dernier qui rend intelligibles les objets sensibles au moyen de l'abstraction, en dégageant leurs espèces des conditions matérielles où elles se trouvent.</p>
		Propre	<p><b>L'intellect agent est-il quelque chose de l'âme? Oui.</b> Aristote. La capacité de comprendre actuellement nous vient de l'entendement divin. (Ps., 4, 7.) Mais notre âme a une certaine vertu de se rendre à elle-même les choses intelligibles. En dégageant les formes universelles des êtres particuliers par le travail de l'abstraction.</p>
		Diverse	<p><b>N'y a-t-il qu'un intellect agent pour tous les hommes? Non.</b> Aristote. Puisqu'il est quelque chose de l'âme, ou une de ses facultés, chaque âme possède le sien. Et comme il n'y a pas une seule âme, mais qu'il y en a autant qu'il y a d'hommes, il y a autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes et d'hommes. Chaque flambeau a sa lumière. Il n'y a qu'un intellect séparé, celui de Dieu, qui est comme le soleil des intelligences.</p>
Mémoire	Intellective		<p><b>La mémoire est-elle dans la partie intellectuelle de l'âme? Oui.</b> La mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'un seul et même esprit. (S. Aug.) A quoi servirait l'intellect patient, s'il ne pouvait conserver les idées qu'il a reçues? Il ne peut pas toujours comprendre en acte; il conserve les idées pour s'en servir au besoin. C'est la mémoire intellectuelle qui se distingue de la sensitive ayant pour objet les choses particulières.</p>
		Identique	<p><b>La mémoire intellectuelle est-elle différente de l'intellect? Non.</b> Aristote. Il est de la nature de l'intellect passif de conserver les idées comme de les recevoir. Il les conserve pour s'en servir, pour les faire passer de l'état de puissance à l'acte. Or il n'y a pas dans l'âme d'autres facultés que l'intellect passif et l'intellect agent. Donc la mémoire ne se distingue pas du premier; elle est le trésor, le lieu, le magasin des idées.</p>

III } Mon Dieu! elles sont vraiment sublimes les facultés intellectuelles dont vous avez gratifié nos âmes! En nous distinguant du monde inférieur, elles nous permettent de nous élever jusqu'à Vous, source de lumière et de gloire. Faites, Seigneur, que je les fasse toujours servir à vous connaître dans l'amour de la justice et de la vérité.



Plan	I	Après avoir parlé de l'intellect et de la mémoire, qui sont les principales, nous devons nous occuper des autres facultés intellectuelles qui, au fond, se rapportent toutes à l'intellect ; elles sont spéculatives ou pratiques. A ce sujet, il y a six questions concernant la raison, l'intelligence, l'intellect, la syndérèse et la conscience.	
		Raison	La raison diffère-t-elle de l'intellect? Non. Ce qui rend l'homme supérieur aux animaux, c'est la raison; appelez-la esprit, intelligence, etc., c'est le même. (S. Augustin.)
			L'intelligence saisit simplement la vérité; la raison pour l'atteindre va du connu à l'inconnu.
		Intelligence	Seulement ce dernier procédé est celui d'un être imparfait, l'autre celui d'un être parfait.
			Mais c'est la même faculté qui nous fait comprendre et raisonner pour comprendre.
		Intellect	La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des facultés diverses? Non. C'est la même raison agissant diversement. (S. Augustin.)
			La supérieure a pour objet les vérités éternelles, l'inférieure les choses temporelles.
		Syndérèse	Les premières, comme règle de ses actions; les autres comme moyen d'arriver à celles-là.
			Par l'induction, nous nous élevons (Romains, I, 20); par la déduction, nous jugeons des choses.
		Conscience	Il y a double mouvement, le mobile est le même, et produit d'un côté la sagesse, de l'autre la science.
	II	Spéculatives	L'intelligence diffère-t-elle de l'intellect ou de l'entendement? Non. Intellect, intelligence, entendement, esprit, raison, sont synonymes pour comprendre.
			Cependant on peut admettre entr'eux une certaine différence selon leur mode d'action.
		Pratiques	Ainsi dans un sens l'intellect désigne la puissance, et l'intelligence l'intellect en acte.
			C'est pourquoi les anges, substances séparées, sont appelés intelligences ou esprits.
		Intellect	L'intellect spéculatif et l'intellect pratique diffèrent-ils? Non. Aristote. Les accidents d'un objet perçu ne diversifient pas la puissance qui le perçoit. Or, l'objet perçu par l'intellect peut se rapporter à la spéculation ou à l'action.
			D'où on le nomme tantôt spéculatif, tantôt pratique; ils ne diffèrent que par la fin.
		Syndérèse	Note. — Cette différence ne peut diversifier l'intellect, qui a pour objet l'être général et universel.
			La syndérèse est-elle une faculté spéciale? Non, c'est plutôt une habitude, la connaissance habituelle des premiers principes moraux : fuir le vice, pratiquer la vertu.
		Conscience	Elle est la conscience morale considérée comme disposition habituelle de l'âme. De même que l'intellect est une habitude naturelle qui a pour objet les principes spéculatifs, la syndérèse est une habitude naturelle qui se rapporte aux principes pratiques.
			La conscience est-elle une faculté de l'âme? Non. C'est plutôt un acte. Elle applique ce que nous savons à ce que nous faisons; elle implique rapport à une chose.
	III	Spéculatives	Elle signifie <i>savoir avec</i> . Or, l'application d'une science se fait par un acte. Donc elle est un témoin de ce qu'on a fait ou omis; un <i>frein</i> pour ce qui doit être fait ou non, un <i>juge</i> de ce que nous avons fait. C'est un tribunal basé sur les lumières naturelles. (S. Basile.)
			Saint Jean Damascène dit que c'est la lumière de notre entendement (la cause par l'effet.)
		Pratiques	Mon Dieu! fortifiez toutes mes puissances intellectuelles, afin qu'elles accomplissent leurs actes conformément à votre volonté adorable et à ma fin dernière, et que s'inspirant de votre seule vérité, elles contribuent au salut de mon âme et à l'édification des autres, dans l'intérêt de votre saint nom.
		Intellect	
		Syndérèse	
		Conscience	

Plan	II	I	Après avoir traité des puissances intellectives, nous avons à nous occuper maintenant des puissances appétitives. D'abord en général, puis en particulier : de l'appétit sensitif ou sensualité, de la volonté et du libre arbitre. Sur la première de ces considérations, de l'appétit en général, il y a deux choses à voir : ce qu'il est, comment il se divise.		
			Espèce	Naturel	<p><b>L'appétit est-il une puissance spéciale de l'âme ?</b> Oui. Aristote le distingue des autres.</p> <p>Toute inclination est la conséquence d'une forme ; par la sienne, le feu s'élève et produit son semblable.</p> <p>Or, la forme existe d'une manière plus parfaite dans les êtres intelligents que dans les autres.</p> <p>Car ceux qui n'ont pas de raison ont une forme qui ne se rapporte qu'à un objet qui les détermine.</p> <p>Ce qui fait que cette forme naturelle est une inclination qu'on appelle appétit naturel.</p>
				Forme supérieure	<p>Mais dans les êtres raisonnables, la forme est susceptible de recevoir toutes les formes qui s'y rapportent.</p> <p>Ainsi les sens reçoivent les espèces des objets sensibles, et l'intellect celles des objets intelligibles.</p> <p>D'où l'âme humaine devient en quelque sorte toutes choses par le moyen des sens et de l'intelligence.</p> <p>C'est ce qui fait que les êtres intelligents se rapprochent de Dieu en qui toutes choses préexistent.</p> <p>Ainsi donc, comme les formes des êtres raisonnables sont d'un ordre plus élevé que celles des autres, il faut aussi qu'il y ait en eux une inclination d'un ordre supérieur à celle de l'appétit naturel.</p>
				Inclination supérieure	<p>Or, cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme. Et c'est par elle que l'animal appète non seulement ce pourquoi il a de l'inclination, mais encore tout ce qu'il perçoit.</p> <p>Donc il est nécessaire de reconnaître dans l'âme une puissance appétitive distincte.</p> <p>Par laquelle nous désirons, selon leur convenance ou leur bonté par rapport à nous, les choses que l'intelligence perçoit comme sensibles ou intelligibles par leurs espèces.</p>
			Division	Propositor	<p><b>L'appétit sensitif et le rationnel sont-ils des puissances diverses ?</b> Oui (Aristote.)</p> <p>Cette distinction répond à la division de l'âme en intelligente et sensitive à cause de son corps.</p> <p>Il est donc nécessaire d'admettre que l'appétit intelligentiel est autre que l'appétit sensitif.</p>
				Preuve	<p>Car la puissance appétitive est une puissance passive qui doit être mue par un objet perçu.</p> <p>Ainsi l'objet de l'appétit, quand il est perçu, est un moteur qui n'est pas mû.</p> <p>Tandis que l'appétit est un moteur qui est mû, puisqu'il se porte vers l'objet.</p> <p>Or, la distinction des choses passives et des mobiles se fonde sur celle des actives et des moteurs.</p> <p>Parce qu'il faut que le moteur soit proportionné au mobile, et l'actif au passif.</p> <p>La puissance passive emprunte même sa nature de l'être actif auquel elle correspond.</p>
				Conclusion	<p>Donc, comme l'objet perçu par l'intellect est d'un autre genre que celui que les sens perçoivent, il s'ensuit que l'appétit intelligentiel est une autre puissance que l'appétit sensitif.</p> <p>On les distingue d'après la différence des choses que l'on perçoit comme d'après leurs objets propres.</p> <p>Car ce n'est point par accident si l'objet de l'appétit se rapporte à l'intelligence ou aux sens, mais c'est par lui-même.</p> <p>Bien que l'intelligentiel se porte à des choses individuelles, c'est par un motif universel : la bonté.</p> <p>Par cet appétit, nous pouvons désirer les biens immatériels ; par le sensitif, les biens sensibles ; ce dernier prend le nom de sensualité et parfois de sensibilité.</p>
			III	Mon Dieu ! vos œuvres sont parfaites en toutes choses. Sans l'appétit, notre âme intelligente serait incomplète. Elle ne vous ressemblerait pas. Vous engendrez votre Verbe, vous produisez l'amour. O connaissance ! O amour ! Vous voulez, Seigneur, que j'aime aussi ce que je connais. Faites que tout ce que je connais, je l'aime en vous.	



Plan	I	Nous avons considéré les facultés appétitives en général, en montrant que l'appétit est une puissance spéciale. Nous avons dit qu'il se divise en deux, suivant la nature de l'objet perçu et vers lequel se porte l'appétit. Considérons d'abord celui qui réside dans la partie inférieure de l'âme, et que l'on appelle sensitif ou sensualité.	
		Ce qu'elle est	Mouvement
			Différence
		Division	En général
			En nous
			Distinction
			A la raison
		Soumission	A la volonté
			Opposition
		III { Mon Dieu! vous avez complété la nature humaine en la douant des puissances appétitives, et d'abord je reconnais en moi celles de l'appétit sensitif pour me mettre en rapport avec la nature visible. Ne permettez pas, Seigneur, que je m'en serve pour le mal, mais faites que j'obéisse à la raison éclairée.	

Plan	I	L'appétit sensitif, ou la sensualité, nous est commun avec les animaux, quoiqu'il ait plus de dignité en nous. Mais ce qui nous met totalement au-dessus d'eux, c'est la volonté, appelée aussi appétit rationnel, intelligentiel. C'est de quoi nous avons à nous occuper, contre ceux qui disent que l'homme est libre dans tous ses actes, ou qu'il ne l'est dans aucun.	
		Nécessité	La volonté désire-t-elle quelque chose par nécessité ? Oui. Le bonheur. (S. Augustin.)
			Il y a une nécessité naturelle et absolue, une finale, une de coaction ou de contrainte.
		Fondement	Cette dernière répugne absolument à la volonté ; un acte ne peut être contraint et volontaire.
			La naturelle est conforme à la nature d'une chose, la finale est conforme à son inclination.
		Liberté	Ainsi de même que l'intellect s'attache nécessairement aux premiers principes, la volonté s'attache nécessairement à la fin dernière qui est la béatitude, fondement de tout le reste.
			Vent-elle nécessairement tout ce qu'elle veut ? Non. Elle se rapporte à des opposés.
		Noblesse	L'intellect n'adhère pas nécessairement à tout ce qui n'a pas un rapport évident avec les premiers principes.
			Ainsi la volonté n'est pas obligée de s'attacher nécessairement aux biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude, parce que sans eux l'homme peut être heureux.
		Rapport	En voyant Dieu nous nous attacherons à lui nécessairement comme au souverain bien.
			Mais ici-bas, tant que la connexion des biens avec la béatitude ou avec Dieu ne nous est pas démontrée nécessaire, la volonté ne s'attache nécessairement ni à Dieu ni aux choses divines.
Plan	II	Action	La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect ? Non. C'est l'intellect.
			En raison de l'objet qui est plus simple et plus absolu dans l'intellect, celui-ci est plus noble.
		Unité	Mais relativement, la volonté l'emporte lorsque l'objet du bien est plus élevé que l'âme.
			Ainsi l'amour de Dieu est supérieur à la connaissance de Dieu, et la volonté à l'intellect.
		Preuves	C'est l'inverse quand l'objet est inférieur à l'âme : il vaut mieux connaître la matière que l'aimer.
			La volonté ment-elle l'intelligence ? Oui. Nous sommes libres d'apprendre ou non.
		Compara- raison	L'intelligence ment la volonté par le moyen de la fin, ou du bien perçu, objet de la volonté.
			Mais la volonté ment l'intelligence, comme agent, à la manière du moteur qui donne le mouvement.
		Comp- raison	Semblable au roi qui fait mouvoir toutes les forces de son royaume au bien général.
			Son objet étant le bien général, tandis que chaque faculté se propose un bien particulier, la volonté ment toutes les puissances vers leurs actes propres, excepté les puissances végétatives.
Plan	III	Unité	En un mot, ces deux puissances sont par leurs actes comme deux cercles qui se renferment.
			Y a-t-il dans l'appétit supérieur l'irascible et le concupiscible ? Non.
		Comp- raison	La volonté réside dans la pensée raisonnable, l'appétit sensitif dans la non raisonnable.
			De plus, la volonté a pour objet le bien général, et toute puissance qui se propose un objet sous sa notion générale, ne doit pas être divisée pour quelques différences dans cette idée.
		Preuves	Ainsi la vue ne se divise pas en autant de facultés visuelles qu'il y a de couleurs.
			De même l'intelligence ne se divise pas en plusieurs puissances de perception.
		Comp- raison	Pour ces raisons, la volonté n'a pas, comme l'appétit sensitif, l'irascible et le concupiscible.
			Mon Dieu ! vous m'avez donné la volonté pour me porter au bien souverain qui n'est autre que vous. Faites, Seigneur, que je vous connaisse, et tout le reste dans ses rapports avec vous, afin que ma volonté n'aime que vous, et ne s'attache aux biens de ce monde qu'autant qu'ils la mèneront jusqu'à vous.
		Comp- raison	



Plan	I	La question du libre arbitre a donné lieu à de nombreuses erreurs. Saint Thomas les attaque toutes et les détruit. Il est donc nécessaire, après avoir parlé de la volonté, de parler du libre arbitre sans lequel la volonté ne serait pas. Sur ce point il y a quatre questions : une pour savoir si l'homme le possède, et trois pour bien préciser en quoi il consiste.	
		Existence	Jugement
			Choix
	II	Puissance	L'homme a-t-il le libre arbitre ? Oui. Dieu l'a établi dans la main de son conseil (Eccl., xv, 14.) Sinon, à quoi bon les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines ? Il y a des êtres qui agissent sans jugement : une pierre ; d'autres avec un jugement instinctif, mais sans liberté : les animaux ; mais l'homme agit avec jugement, résultat du raisonnement. Il s'ensuit qu'il agit avec liberté, pouvant ainsi se décider entre les objets opposés. Car par rapport aux choses contingentes, la raison peut choisir entre les contraires, sans être nécessitée. Et porter des jugements divers sur les actions particulières comme on le fait dans l'art oratoire. Donc par cela seul que l'homme est raisonnable, il est nécessaire qu'il soit libre.
			Le libre arbitre est-il une puissance ? Oui, puisqu'il est le sujet de la grâce. Quoiqu'il désigne un certain acte, cependant nous donnons ce nom au principe de cet acte, à ce qui juge. Or, en nous tout principe d'un acte est une puissance et une habitude, comme l'intellect. Donc le libre arbitre doit être une puissance, ou une habitude, ou une puissance jointe à une habitude. Ce n'est pas une habitude, car il faudrait qu'elle fut naturelle, le libre arbitre nous étant naturel. Mais pour les choses soumises à notre libre arbitre, il n'y a aucune inclination naturelle en nous, puisque la volonté peut se porter également vers le bien ou vers le mal, comme l'expérience le prouve. Donc le libre arbitre n'est ni une habitude ni une puissance jointe à une habitude, c'est une puissance.
		Appétitive	Est-il une puissance appétitive ? Oui. C'est un désir, et le désir est l'acte de l'appétit. (Aristote.) Le propre du libre arbitre est l'élection qui consiste à recevoir une chose après avoir rejeté l'autre. Donc il faut le considérer d'après l'élection qui participe de la vertu cognitive et appétitive. A la première se rattache le conseil par lequel on juge quelle est la chose qu'on doit préférer à l'autre. A la deuxième il convient d'agréer ce que le conseil a considéré comme méritant la préférence. Aristote est plus porté à croire que c'est un appétit intelligentiel, le désir inspiré par le conseil. En un mot, il a pour sujet la volonté et pour cause la raison, participant ainsi des deux. Et on peut le définir, l'élection ou la faculté de choisir, ce qui coupe court à toutes les difficultés.
			Est-il une puissance différente de la volonté ? Non. C'est la même chose. (Saint Jean Damas.) Il y a entre eux le même rapport qu'entre la raison et l'intelligence. En effet : L'intelligence accepte simplement les premiers principes ; la volonté, la fin dernière. La raison s'applique aux conclusions qui ressortent des premiers principes. Comme le libre arbitre choisit les moyens qui conduisent à la fin. Or, comprendre et raisonner sont du ressort de la même faculté, l'intellect. Donc vouloir et choisir sont du ressort de la même puissance, la volonté.
		Identité	
	III	Mon Dieu ! que d'abus on commet au nom de la liberté ! C'est pourtant le plus noble privilège que vous avez accordé à la nature humaine. Faites-moi la grâce de le comprendre et de ne m'en servir que pour vous. On l'a définie : le pouvoir de faire ce que nous avons le devoir de faire. Tout au devoir ! Tel est mon désir.	

I	Nous devons maintenant examiner les actes qui se rapportent aux puissances intellectuelles et appétitives. Et d'abord comment l'âme ici-bas comprend les <i>choses corporelles, elle-même</i> , et les <i>substances immatérielles</i> . A l'égard de la connaissance des corps, il y a trois choses à voir : la première est celle que nous traitons en ce lieu.	
	Par elle	<b>L'âme connaît-elle les corps par l'intellect?</b> Oui. La science est dans l'intellect. Sinon les sciences physiques n'existeraient pas. Platon supposait à tort des espèces ou idées séparées. Mais des espèces seules immatérielles et immuables ne peuvent pas donner l'idée du matériel, du mouvement. L'âme extrait les espèces des corps et ses idées sont immatérielles, universelles, immuables, nécessaires.
		<b>Les connaît-elle par son essence?</b> Non. L'esprit acquiert cette connaissance par les sens. Pour connaître une chose par son essence, il faudrait posséder en soi sa forme immatériellement. Or, il n'y a que Dieu qui possède ainsi en lui toutes choses, parce que seul il est cause de tout ce qui existe. L'âme n'étant pas son essence, ni matérielle, ne peut connaître que par les sens, d'une manière immatérielle.
	Par les idées	<b>Les connaît-elle par des idées innées?</b> Non. Elle est une espèce de table rase. (Aristote.) Elle ne connaît qu'en puissance pendant un temps ce qu'elle connaît ensuite en acte. Elle n'a donc pas des idées innées, sinon le corps lui serait inutile, l'aveuglé-né connaîtrait les couleurs. Platon dit que la science est une réminiscence. Mais d'où vient que l'âme n'oublie pas les axiomes?...
		<b>Les idées lui viennent-elles de certaines formes séparées?</b> Non. Contre Platon. Et d'après l'article précédent. Le corps serait inutile à l'âme; la privation d'un sens n'empêcherait pas d'avoir ces idées. Il est vrai que les idées reçues par l'intelligence doivent être ramenées à Dieu leur cause première; mais elles en procèdent par l'intermédiaire de la forme des choses sensibles, non de formes séparées.
	Par les images	<b>Connait-elle les choses immatérielles dans les raisons éternelles?</b> Oui. Saint Augustin. Aux idées subsistantes de Platon, Saint Augustin a substitué les raisons éternelles, causes, types de tout être. L'âme ne connaît pas les choses dans ces raisons, comme dans un miroir, mais comme dans leur cause. Par la lumière intellectuelle, (Ps. VI, 6) sans exclure les espèces des corps. Ce qui réfute Mallebranche.
		<b>La connaissance intellectuelle vient-elle des choses sensibles?</b> Oui. D'après Aristote. Contre Démocrite matérialiste, et Platon idéaliste, la matière fournit l'image, cause matérielle. L'intellect agent abstrait l'universel de cette image particulière et la transmet à l'intellect passif qui, de ces premiers éléments, s'élève à une sphère qui lui est propre et communique aux idées éternelles.
	Conséquence	<b>L'âme peut-elle connaître sans des images sensibles?</b> Non. Rien sans image. (Aristote.) Elle a besoin du corps; lorsque certains organes sont paralysés, elle oublie ce qu'elle savait. Lorsqu'elle fait des efforts pour comprendre, même les esprits, elle a recours aux images, aux comparaisons. C'est que notre intelligence est proportionnée aux objets qu'elle doit connaître en cette vie.
		<b>Le jugement de la raison est-il empêché par les entraves des sens?</b> Oui. Saint Augustin. Puisque notre esprit ne comprend que par comparaison avec les choses sensibles, il s'ensuit que le jugement parfait de l'intellect est empêché lorsque les sens eux-mêmes sont enchaînés. L'imagination ne produit plus d'images, ou elles sont déformées, comme dans la fièvre et les rêves.
	Mon Dieu! que cette doctrine est belle et profonde! On sent qu'elle est vraie. On dirait qu'elle est révélée. Que d'erreurs auraient été évitées et le seraient encore, si tant de savants l'adoptaient au lieu de vouloir innover! Je crois, Seigneur, que mon âme tient cette puissance de vous, mais qu'elle a besoin des sens pour faire ses idées.	



## DE COMPRENDRE LES CORPS

Plan	II	Ordre	Abstraction	Après avoir dit comment notre âme comprend les corps par elle-même, par les idées, par les images sensibles, nous avons à étudier l'ordre et le mode d'après lesquels notre intelligence comprend ces mêmes choses corporelles. A cet égard huit questions se présentent concernant ce qui se rapporte aux abstractions par lesquelles nous comprenons.		
				Notre intellect comprend-il par l'abstraction des images sensibles? Oui. Aristote. Sa fonction est de connaître les formes individualisées dans la matière, mais d'une vue générale. Pour cela, il s'empare de l'image des objets, en abstrait les conditions matérielles, se forme l'idée. Cette idée agit ensuite sur l'intellect passif, y détermine un acte qui est la connaissance intellectuelle.		
					Comme moyen	Ces abstractions sont-elles pour l'intellect un objet ou un moyen? Elles sont un moyen. Si elles étaient son objet, les sciences ne se porteraient pas sur les choses elles-mêmes. Et deux propositions contradictoires pourraient être vraies, chacun jugeant d'après ses impressions. Donc elles sont un moyen par lequel l'âme connaît d'abord cet objet puis l'idée qu'elle en a.
						Première vue
	III	Manière	Vue d'ensemble	Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois? Non. L'intelligence est une. Cependant elle peut en comprendre plusieurs si elles sont contenues sous une seule raison. C'est ainsi que Dieu voit simultanément toutes les choses par une seule qui est son essence. Mais il nous est impossible de comprendre en même temps celles qui ont des idées diverses.		
				En raisonnant	Notre intellect comprend-il en composant et en divisant? Oui. Aristote. L'intellect de Dieu et des anges a une connaissance parfaite des choses; le nôtre non. Il saisit d'abord l'essence, puis le reste; ensuite il compose, divise, ce qui est raisonner. La composition consiste dans l'affirmation de l'identité, la division dans sa négation.	
			Vérité	L'intellect peut-il être faux? Non. L'intellect est toujours vrai. (Aristote.) Parce qu'il a pour objet l'essence des choses. Ce qu'il comprend est vrai. S'il se trompe, il ne comprend pas. Et il ne comprend pas, lorsqu'il raisonne d'après des définitions composées mal appliquées. Mais dans les idées simples, évidentes, les premiers principes, il ne se trompe jamais.		
				Inégalité	La même chose est-elle mieux comprise par un que par un autre? Oui. Objectivement la vérité d'une chose est la même pour tous; subjectivement ce n'est pas ainsi. L'expérience le prouve, pour les sens comme pour l'intelligence, il y a inégalité. Mieux on est doué au physique, au moral, plus on est propre aux actes de l'intelligence.	
			Indivisible	L'intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible? Il faut en distinguer trois. 1° L'indivisible en quantité continue, susceptible d'être divisé; nous le comprenons avant. 2° L'indivisible selon l'espèce, comme la raison humaine; il est connu aussi avant le divisible. 3° L'indivisible absolu, comme le point; il est connu seulement après ou d'après la division.		
				Mon Dieu! que de merveilles vous avez réalisées dans l'âme pour la rendre capable de comprendre! Pourquoi, Seigneur, n'êtes-vous pas l'objet constant de son étude et de son amour? Quelle ingratitude! Je veux désormais appliquer cette faculté de mon âme à cette fin. Daignez l'éclairer de votre grâce.		

Après avoir considéré le moyen, la manière et l'ordre concernant la connaissance des choses matérielles, il faut voir maintenant quelles sont ces choses matérielles que notre intellect peut connaître. A ce sujet il y a quatre questions par rapport aux choses particulières, infinies, contingentes et futures.

I	Particulier	Non directement	<p>Notre entendement connaît-il les choses particulières? Indirectement, oui. Aristote dit que l'universel est connu par la raison, tandis que les sens connaissent le particulier.</p> <p>Donc l'entendement ne peut connaître directement et primitivement ce qui est particulier.</p> <p>Voici pourquoi. Le principe de la particularité dans les choses matérielles, c'est la matière individuelle.</p> <p>Or, l'intellect comprend en abstrayant l'espèce intelligible qui est universelle.</p> <p>Donc notre entendement ne connaît directement que ce qui est universel.</p>
		Indirectement	<p>Mais il le peut indirectement et par mode de réflexion; car pour comprendre en acte avec les espèces intelligibles, il doit recourir aux images sensibles, dans lesquelles il comprend les espèces intelligibles elles-mêmes.</p> <p>Ainsi il connaît l'universel directement par l'idée, le particulier indirectement par l'image.</p>
	Infini	En puissance	<p>Notre entendement peut-il connaître ce qui est infini? Comme tel, non.</p> <p>Notre entendement peut recevoir une notion, puis une autre, ainsi de suite, indéfiniment.</p> <p>Mais il ne peut connaître des choses infinies en réalité, étant créé et fini lui-même.</p>
		Non en réalité	<p>1° Parce que l'infini ne se trouve pas en réalité dans les êtres matériels; il n'est pas en acte. Il s'y trouve seulement en puissance, en tant qu'une chose succède à une autre.</p> <p>2° Il faudrait en avoir considéré tous les aspects, énuméré toutes les parties, ce qui est impossible.</p> <p>Donc il ne peut connaître les infinis ou l'infini potentiel ni actuellement ni habituellement.</p> <p>Mais il peut les connaître en puissance. Dieu, infini formel, nous le verrons dans son essence.</p>
Plan II	Contingent	Raison	<p>Notre entendement peut-il connaître les choses contingentes? Oui. Toute science réside dans l'intellect; or, il y a des sciences qui traitent des choses contingentes, comme les sciences morales qui s'occupent des actes humains soumis au libre arbitre. Donc il peut les connaître.</p>
		Preuve	<p>Ces choses contingentes peuvent être considérées comme telles, et d'après ce qu'elles ont de nécessaire.</p> <p>Comme contingentes elles rentrent indirectement dans le domaine de l'intellect, de même que les choses particulières.</p> <p>Et directement dans celui des sens, de même que les sens perçoivent les êtres particuliers directement.</p> <p>Mais les raisons universelles et nécessaires des choses contingentes reviennent directement à l'intellect.</p>
	Futur	En elles	<p>Notre entendement connaît-il les choses futures? Non. Une des grandes afflictions de l'homme c'est qu'il ne connaît pas le passé et que nul ne peut lui apprendre l'avenir. (Eccl., VIII, 6.)</p> <p>Elles peuvent être connues en elles-mêmes ou dans leurs causes. En elles, Dieu seul les connaît.</p>
		Dans leurs causes	<p>Dans leurs causes, nous pouvons les connaître, si elles sont nécessaires, comme une éclipse.</p> <p>Si elles ne sont que probables, nous les connaissons par une conjecture plus ou moins probable.</p>
		Par des impressions	<p>Nous pouvons les connaître aussi par des impressions spirituelles de Dieu, des anges, des démons.</p> <p>Par des impressions matérielles venant des astres qui font naître en nous des signes avant-coureurs.</p> <p>Les animaux, qui ne suivent que leur instinct, éprouvent surtout ces sortes d'impressions.</p> <p>Aussi leurs pressentiments sont-ils souvent plus infaillibles que ceux des hommes.</p>

Mon Dieu! ces quatre sortes de connaissances me font comprendre combien est vaste la puissance de l'âme. Et en même temps combien grande est sa faiblesse, puisqu'elle ne peut les posséder que d'une manière imparfaite. Vous seul, Seigneur, embrassez tout d'un regard. Je me repose en vous de toutes choses. Il me suffit de vous aimer.

III



		I		Nous avons dit comment notre âme connaît les choses matérielles qui lui sont inférieures et quelles sont ces choses. Nous devons maintenant examiner comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et les choses qui sont en elle. A ce sujet il y a quatre questions dont la solution se rapproche des systèmes qui sont actuellement le plus en vogue.	
Plan	II	Négative- ment	Elle-même	L'âme se connaît-elle par son essence? Non. Elle se connaît comme elle connaît le reste.	
				Pour qu'une chose puisse être connue, il faut qu'elle soit en acte; l'œil ne voit que ce qui est coloré.	
				Il en est de même de l'intellect; pour qu'il connaisse les choses, il faut qu'elles existent actuellement.	
				Pour le même motif les substances immatérielles se connaissent par leur essence suivant qu'elles sont en acte.	
			Ses habitudes	Dieu se comprend et comprend tout; l'ange se comprend, ne comprend pas tout; l'âme ne se comprend pas par son essence, parce qu'elle est en puissance de comprendre; elle ne peut se comprendre que par ses actes.	
				Par la nature de ses actes, elle connaît sa nature; elle se juge d'après la lumière qui lui vient d'en haut.	
				Puis elle se recherche, non comme si elle était absente, mais comme on observe quelqu'un pour le connaître.	
				Notre entendement connaît-il les habitudes de l'âme par leur essence? Non.	
				L'habitude tient en quelque sorte le milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Or, nous avons déjà dit qu'on ne connaît une chose que selon qu'elle est en acte.	
				Donc, suivant que l'habitude est éloignée de l'acte parfait, elle est d'autant moins connue par elle-même.	
				Il est donc nécessaire qu'elle le soit par son acte, pour révéler son existence, sa nature ou ses lois.	
				La première de ces deux connaissances résulte de la puissance même de l'habitude; car, par là même qu'elle est présente dans l'âme, l'habitude produit l'acte qui la manifeste.	
				La deuxième est le fruit du travail et de l'étude. Ainsi la foi même se révèle à nous par nos actes.	
				L'entendement connaît-il son acte propre? Oui. Je comprends que je comprends. (S. Augustin.)	
				Une chose n'est connue qu'en acte. Or, la perfection souveraine de l'intellect c'est son opération.	
				Donc ce qu'il comprend avant tout de lui-même, c'est son acte même d'intelligence.	
		Positive- ment	Son acte	Mais il y a trois intellects : celui de Dieu. Comprendre qu'il comprend, ou comprendre son essence, c'est le même.	
				Celui de l'ange n'est pas son intelligence (acte), mais dont le premier objet est son essence.	
				Donc il a le sentiment de son intelligence et la connaissance de son essence par un seul et même acte.	
				Celui de l'âme connaît d'abord la nature des choses extérieures, parce qu'il n'est pas son intelligence.	
			L'acte de sa volonté	Puis l'acte par lequel il perçoit son objet, et c'est par cet acte qui est sa perfection qu'il se connaît bien.	
				L'intellect comprend-il l'acte de la volonté? Oui. Je comprends que je veux. (S. Augustin.)	
				L'acte de la volonté est l'inclination qui résulte de la forme que nous avons comprise.	
				Or, l'inclination d'une chose existe en elle-même selon sa manière d'être.	
				<i>Naturellement</i> dans les choses, <i>sensiblement</i> dans l'appétit, <i>intelligiblement</i> dans l'âme.	
				C'est ce qui fait dire à Aristote que la volonté existe dans la raison, comme son principe.	
				Or ce qui est d'une manière intelligente dans un sujet intelligent doit nécessairement en être compris.	
				L'acte de la volonté est donc compris par l'intellect, en tant que l'individu sait qu'il veut, et qu'il connaît la nature de cet acte et conséquemment la nature de son principe qui est une habitude ou une puissance.	
III		Mon Dieu! je ne puis comprendre parfaitement la nature de mon âme, mais je sais que je comprends par elle. Je sais que vous l'avez faite à votre image et à votre ressemblance, capable de vous connaître et de vous aimer. Faites, Seigneur, que tous ses actes répondent à sa nature et à sa destinée, selon les désirs de votre volonté.			

Plan	II	Moyen	Objet																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
------	----	-------	-------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--



Tout ce que nous avons dit jusqu'ici regarde l'âme dans son état actuel, c'est-à-dire en tant qu'elle est unie au corps. Nous avons maintenant à la considérer dans son état d'âme séparée du corps, par rapport à ses connaissances. A cet égard il y a huit questions qui se réfèrent à sa connaissance, à ses sciences acquises et à son pouvoir à distance.

Plan	II	Connaissance	Pouvoir	<p>L'âme séparée peut-elle comprendre quelque chose? Oui. Elle a une opération propre. Cela semble difficile; mais le mode d'opération dans les êtres suit leur mode d'existence. Or, l'âme séparée a un mode d'existence différent de celui qu'elle avait pendant son union. Donc elle devient, comme les esprits, capable de s'appliquer aux choses purement spirituelles.</p>	
			Objet	<p>Connait-elle les autres substances séparées? Oui. Lazare et le mauvais riche. (S. Luc, XVI.) Toutes les substances séparées comprennent ce qui est au-dessus et au-dessous d'elles, selon leur manière d'être. Le mode de l'âme séparée est inférieur à celui des anges, égal à celui des autres âmes. Elle connaît donc parfaitement les autres âmes, imparfaitement les anges d'une connaissance naturelle. Connait-elle toutes les choses naturelles? Non. Sinon l'étude serait inutile. Elle comprend par des espèces qu'elle reçoit de la lumière divine, comme les anges. Mais étant inférieure aux anges, elle n'a par ces espèces qu'une connaissance confuse. Tandis qu'en eux elle est parfaite, parce que tous les êtres ont été d'abord produits dans leur intellect. Connait-elle quelque chose en particulier? Oui. Le mauvais riche dit : <i>J'ai cinq frères...</i> L'âme séparée connaît quelques objets en particulier; mais elle ne les connaît pas tous. Elle connaît spécialement les choses et les personnes avec lesquelles elle se trouve en rapport par une connaissance antérieure, l'affection, une relation naturelle, la volonté divine.</p>	
			Survivance	Habitude	<p>L'habitude de la science acquise reste-t-elle? Oui. D'après saint Jérôme à saint Paulin : Apprenons les vérités dont la connaissance nous accompagnera dans le ciel. La science imparfaite que nous avons de Dieu sera remplacée par une plus parfaite. Celle qui est dans les facultés sensibles : imagination, pensée, mémoire, n'est pas conservée. Mais celle qui est dans l'intellect reste; elle ne peut être détruite ni par elle ni par accident.</p>
			Acte	<p>L'acte de la science acquise reste-t-il? Oui. <i>Souviens-toi...</i> (S. Luc, XVI, 25.) Les espèces intelligibles restent en elle, elle peut donc en faire usage étant séparée. Mais comme son état n'est plus le même, elle n'a pas recours aux images sensibles. Elle comprend ce qu'elle a compris auparavant, selon le mode qui convient à son nouvel état.</p>	
		Limites	Distance	<p>La distance locale est-elle un obstacle à sa connaissance? Non. (Saint Luc, XVI, 23.) L'âme séparée comprend les choses particulières au moyen des espèces qu'elle reçoit de Dieu. Or cette lumière divine agit de la même manière sur ce qui est proche et ce qui est éloigné. Donc la distance locale n'empêche point du tout l'âme séparée de connaître.</p>	
		Terre	<p>Connait-elle ce qui se passe ici-bas? Non. D'après un texte de Job, (XIV, 21.) Les âmes des morts étant séparées des vivants ne savent pas ce qui se passe parmi nous. Saint Grégoire excepte les saints : ils sont égaux aux anges, voient Dieu et connaissent les choses d'ici-bas. Sinon comment expliquer le culte qu'on leur rend, et certaines apparitions permises de Dieu?</p>		

III  
Mon Dieu! soyez mon guide et ma lumière dans mes études. Je ne cherche que la vérité pour vous connaître. O Seigneur Dieu de lumière, des sciences et des vertus, simplifiez mon âme afin que je voie tout en vous, et que je mérite d'aller avec les anges et les saints jouir de mes connaissances en vous contemplant dans la gloire.

PREMIÈRE PARTIE

---

VII

TRAITÉ DE LA CRÉATION DU PREMIER HOMME

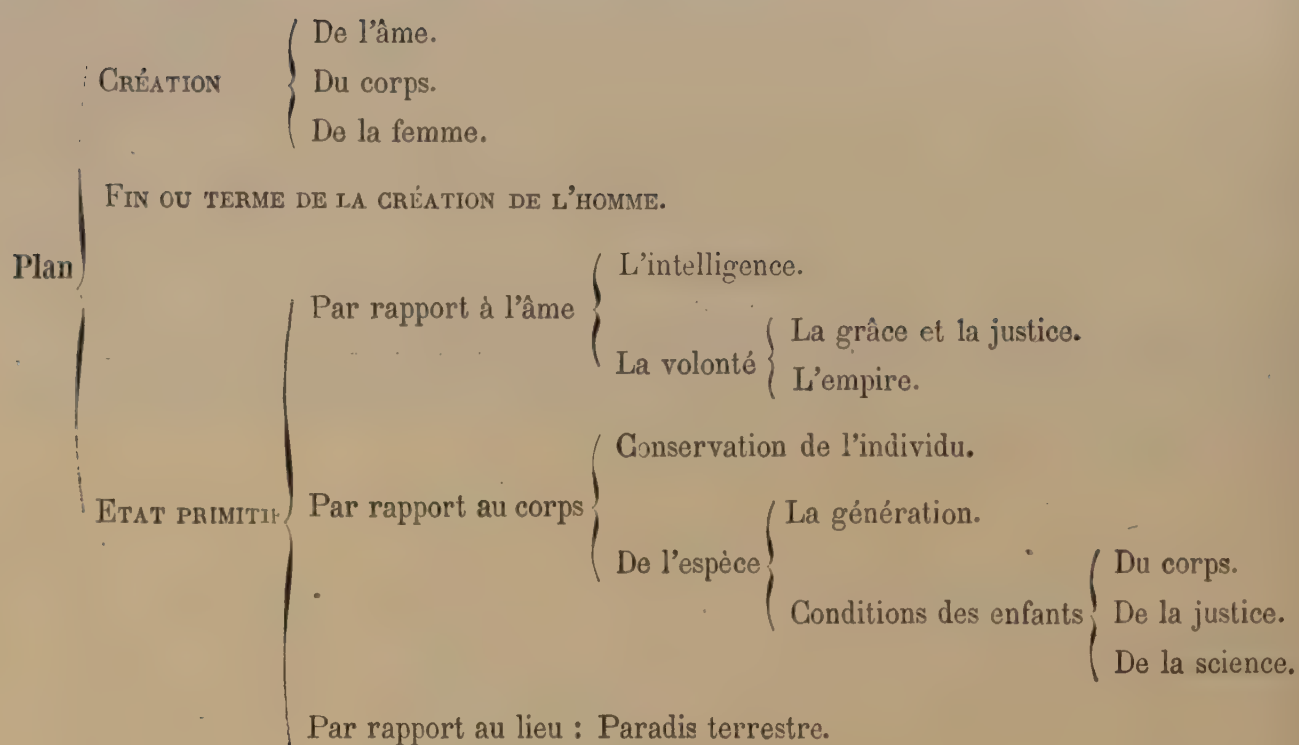
---

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY



# TRAITÉ DE LA CRÉATION DU PREMIER HOMME

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



Plan	I	L'âme intellectuelle que nous avons étudiée en elle-même et dans ses puissances est la partie principale de l'homme. Mais pour connaître l'homme dans tout son entier, nous devons nous occuper de ce qui regarde sa création. Et d'abord de la création de son âme, au sujet de laquelle il y a quatre questions contre autant d'erreurs.	
		Nature	L'âme
			L'âme est-elle faite de la substance de Dieu? Non. Contre les gnostiques et les manichéens. Saint Augustin cite comme un des plus pervers le système qui fait de l'âme une substance de Dieu. En effet, car l'âme est parfois intelligente en puissance, emprunte au dehors, a diverses facultés, elle ne tient pas son être d'elle-même, n'a pas toujours existé, n'existe que par participation.
		Dieu	Dieu, au contraire, a une nature étrangère à toutes ces choses; il est un acte toujours pur. Il ne reçoit rien des autres êtres, il n'a pas de facultés diverses, il est son être, un, par soi. Entre deux êtres si différents, comment l'identité de nature serait-elle possible? On objecte le <i>souffle</i> créateur de l'âme! Ce n'est pas un souffle matériel mais une production.
		Création	Principe
			L'âme a-t-elle été créée? Oui. Contre plusieurs hérétiques, condamnés par Léon X. <i>Dieu créa l'homme à son image.</i> (Gen.) Or l'homme ressemble à Dieu par son âme. Donc son âme a été créée. Être fait est un privilège qui convient à la chose comme l'être même lui convient. Mais être fait ne convient qu'aux choses subsistantes, et improprement aux accidents.
			Application
		Immédiate	Or, l'âme raisonnable est une forme subsistante. Donc elle est un être et elle a été faite. Mais elle n'a pas été faite d'une matière corporelle préexistante, puisqu'elle est spirituelle. Ni d'une spirituelle, puisque les substances spirituelles ne se transforment pas entre elles. C'est pourquoi il faut nécessairement dire qu'elle reçoit l'existence par voie de création.
			Exposé
			A-t-elle été produite par Dieu immédiatement? Oui. Contre les albigéois, etc. <i>Dieu lui-même</i> (sans intermédiaire) <i>souffla sur la face de l'homme l'esprit de vie.</i> (Gen., II. 7) Quelques philosophes ont prétendu que Dieu produisait des âmes par le ministère des anges. C'est inadmissible et contraire à la foi. L'âme raisonnable ne peut être produite que par création.
II		Preuve	Or, Dieu seul peut créer; l'agent premier peut agir sans supposer rien de préexistant. Tandis que l'agent secondaire présuppose quelque chose de préexistant et ne fait que transformer. Mais l'âme n'est pas produite par la transformation d'une matière quelconque. Il s'ensuit qu'elle est nécessairement produite par Dieu, ou immédiatement.
			Opinions
		Simultanée	A-t-elle été produite avant le corps? Non. Contre Origène et autres, même saint Augustin. D'après Origène les âmes ont été créées avec les anges, puis rattachées au corps comme punition. D'après saint Augustin l'âme a été créée avec les anges, puisqu'il suppose que le corps a été produit virtuellement.
			Réfutation
			Mais on ne peut admettre ces opinions : l'âme est faite pour être naturellement unie au corps. De plus elle est unie au corps comme sa forme et fait essentiellement partie de ce corps. Car il est évident que Dieu a établi les choses dans la perfection exigée par leur espèce. Or, l'âme, partie de la nature humaine, n'est parfaite qu'autant qu'elle est unie au corps. Il n'aurait donc pas été conforme à sa nature, et convenable, qu'elle fût créée sans lui.
			Mon Dieu! quand je pense que j'ai une âme, qu'elle vient de vous, et que vous l'avez faite à votre image, je voudrais avoir l'amour des anges pour vous exprimer toute ma joie et ma profonde reconnaissance! Daignez accepter du moins, Seigneur, mes faibles efforts, et rendez mon âme sainte selon sa vocation.
		III	



I		Après avoir parlé de la création de l'âme et réfuté les principales erreurs qui s'y rapportent, nous avons à nous occuper de la production du corps du premier homme, d'après la révélation. A cet égard il y a quatre questions concernant la matière, l'auteur, la disposition et la convenance de ce fait.	
Plan II	Matière	Dieu	Le corps de l'homme a-t-il été fait du limon de la terre ? Oui. Genèse (II, 7). Dieu parfait dans ses œuvres, a donné à toutes ses créatures la perfection qui leur est propre.
			Il est absolument parfait par lui-même ; il possède tout préalablement, simplement, comme cause.
		L'homme	Les anges ont quelque chose de cette perfection ; leur connaissance embrasse tout au moyen de formes.
			L'homme y participe d'une manière inférieure ; il est un résumé de tous les êtres. Il ressemble aux anges par son âme, et sa substance comprend les quatre éléments.
	Auteur	Principe	Le feu et l'air ont en lui une action prédominante, la terre et l'eau y sont plus abondants.
			C'est pourquoi on dit qu'il a été fait du limon, terre détrempee, et qu'il est un petit monde.
		Conséquence	Le corps humain a-t-il été produit par Dieu immédiatement ? Oui. (Ecclésiastique, XVII, 1.)
			Il n'est pas dans la nature des formes d'être faites, cela n'appartient qu'aux choses composées.
III	Disposition	Les œuvres	Il faut donc que la forme qui est dans la matière soit cause de celle qui doit être dans la matière.
			Or, Dieu, quoique immatériel, est le seul qui puisse produire la matière en la créant.
		Le corps	A lui donc seul de produire la forme dans la matière sans le secours d'une forme préexistante.
			Aussi les anges ne peuvent pas transformer les corps s'ils n'emploient les semences, (S. Aug.)
	Convenance	Motif	Donc, comme il n'y avait pas de corps humain antérieur pour produire son semblable, il a fallu que le corps du premier homme fût formé par Dieu immédiatement.
			La production du corps humain est-elle convenablement rapportée ?
		Preuve	L'autorité de l'Écriture doit nous suffire ; mais écartons cependant quelques difficultés.
			Nous mettons plus d'attention à faire ce qui est l'objet de notre but principal.
	III	Le corps	Ainsi Dieu ne dit pas : <i>que l'homme soit fait</i> ; mais, <i>faisons l'homme à notre image</i> .
			Pour indiquer la Trinité, et la grandeur de l'homme, et sa supériorité sur les créatures.
		Convenance	Il inspira sur sa face le souffle de la vie, indique l'âme qui est dans tout le corps.
			S'il dit la face, c'est parce que les opérations de la vie s'y manifestent par la réunion des sens.
	III	Le corps	Mon Dieu ! vous êtes admirable dans toutes vos œuvres ! Mais qui dira toutes les perfections du corps humain ! S'il est si beau, combien plus belle doit être l'âme pour laquelle vous l'avez disposé si merveilleusement. Ne permettez pas, Seigneur, que j'abuse de mon corps ; mais que je le fasse servir au salut de mon âme pour vous obéir et vous glorifier.
		Convenance	

Plan II	I	Après avoir parlé de la création de l'âme et du corps du premier homme, et réfuté les principales erreurs à ce sujet, nous avons à nous occuper de la production de la femme, production qui n'a pas eu lieu de la même manière. A cet égard quatre questions se présentent, concernant l'époque, la matière et l'auteur de cette production.	
		Epoque	Motifs { La femme a-t-elle dû être produite en même temps que tout le reste? Oui. <i>Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui un aide semblable à lui.</i> (Genèse, II, 18.) Non pour aider l'homme dans ses travaux, mais pour l'œuvre de la génération.
			Preuve { Ce qui devient évident si l'on considère dans les êtres vivants leur mode de génération. Les uns le sont par la vertu du soleil, d'autres ont tout à la fois la vertu active et passive. Dans les animaux parfaits, la vertu active est dans le mâle, la passive dans la femelle. L'intelligence étant dans l'homme la fonction la plus noble, Dieu établit la distinction des sexes. Et la femme fut créée séparément, quoiqu'il voulût qu'ils s'unissent pour la génération. Elle devait être pour l'homme une occasion de péché, mais le bien commun devait l'emporter.
		En général	A-t-elle dû être faite de l'homme? Oui. L'Écriture est formelle. (Gen., Eccl., Cor.) 1° Pour la dignité de l'homme, Dieu voulut qu'il lui ressemblât et qu'il fût le principe de son espèce, comme il est le principe de l'univers. <i>Il a fait d'un seul le genre humain.</i> (Act., XVII, 26.) 2° Parce que l'homme devait aimer davantage sa femme, sachant qu'elle a été faite de lui, et que cet amour est nécessaire à l'espèce humaine, pour la vie commune. Aussi : (Gen., II, 23). 3° Parce qu'ils ne sont pas unis seulement pour engendrer, mais encore pour la vie domestique où ils ont des devoirs communs à remplir et où l'homme est le chef de la femme. (Aristote.) 4° Parce que la production de la femme est la figure de l'Église qui tire son origine du Christ. (Éph., v, 32.)
		Matière	A-t-elle dû être formée d'une côte de l'homme? Oui. La Genèse est formelle (II, 22). Assurément il n'était pas nécessaire qu'il en fût ainsi, mais c'était une chose convenable. 1° Pour signifier l'union sociale qui doit exister entre l'homme et la femme. Car elle n'a pas été formée de la tête, parce qu'elle ne devait pas dominer le mari.
			En particulier { Ni des pieds, parce qu'elle ne devait pas obéir et être soumise à la façon des esclaves. 2° Pour une raison sacramentelle, parce que les sacrements sur lesquels l'Église repose, c'est-à-dire le sang et l'eau, sont sortis du Christ pendant son sommeil sur la Croix. Dieu forma ainsi la femme par la même puissance qui plus tard multiplia les pains. Adam avait reçu cette côte comme chef de sa race, Dieu put la lui enlever et sans douleur.
		Auteur	Règle { A-t-elle été formée par Dieu immédiatement? Oui. Dieu seul peut le faire. (S. Augustin.) Dans chaque espèce il y a une matière qui sert naturellement à sa reproduction. Or, l'homme est naturellement engendré par la semence qui vient de l'homme et de la femme. Donc un homme ne peut naturellement être engendré par une autre matière quelconque.
			Exception { Dieu seul, auteur de la nature, peut produire quelque chose en dehors des lois établies. Donc seul il pouvait faire l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme.
		III { Mon Dieu! je crois tout ce que m'enseigne l'Église concernant la création de l'homme et de la femme. Je crois aussi les raisons naturelles, mystiques et symboliques dont elle accompagne son enseignement. Que nous sommes une grande chose, puisque vous nous avez traités, Seigneur, avec tant de respect et d'amour!	



		{ Après avoir examiné ce qui se rapporte à la création de l'âme et du corps du premier homme et de la première femme, nous allons voir la fin ou le terme de la création de l'homme, c'est-à-dire en quel sens il est fait à la ressemblance de Dieu. A cet égard il y a neuf questions dans lesquelles on considère cette image par rapport à Dieu en général, et à la Trinité.		
Plan	I	De Dieu	Homme         {         L'image de Dieu est-elle dans l'homme ? Oui. L'Écriture est formelle. (Gen., I, 26.) La complète ressemblance n'existe qu'avec l'identité de nature : Dieu et le Verbe, un roi et son fils. L'homme est dit à l'image de Dieu, parce que n'ayant pas sa nature, il le représente imparfaitement. Comme l'image d'un roi est sur une pièce d'argent, selon l'expression de saint Augustin.	
			Créatures         {         Est-elle dans les créatures irraisonnables ? Non. Elles n'ont pas l'intelligence. (S. Aug.) Pour qu'il y ait image, il faut qu'il y ait ressemblance d'espèces : il n'y en a pas entre elles et Dieu. Elles ne lui ressemblent que d'une manière éloignée en tant qu'êtres, et êtres vivants.	
			Ange         {         L'ange est-il plus à l'image de Dieu que l'homme ? Les opinions sont libres. Prise du côté de l'intelligence, l'image de Dieu est plus parfaite dans l'ange, parce qu'il est plus intelligent. Considérée d'une manière secondaire, en tant que l'homme est de l'homme, que son âme est dans tout le corps, comme Dieu est dans tout l'univers, et de Dieu, elle est plus dans l'homme.	
			Hommes         {         Est-elle dans tous les hommes ? Oui, (Ps. xxxviii, 7) ; mais d'une manière inégale. En tous, par la faculté naturelle de connaître et d'aimer Dieu ; dans les justes, par la grâce, imparfaitement ; dans les bienheureux, par la gloire, et d'une manière parfaite.	
	II	De la Trinité	Homme         {         L'image de la Trinité est-elle dans l'homme ? Oui. Il est à l'image de Dieu. Or la nature divine est en trois personnes. Donc l'homme est aussi à l'image de la Trinité. C'est ce que signifient ces paroles : <i>Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.</i>	
			Âme ou esprit         {         Est-elle seulement dans l'âme de l'homme ? Oui. Vestige dans les êtres, image dans l'homme. De même que le Verbe procède du Père, et que l'Amour procède du Père et du Fils, de même dans l'homme on distingue le verbe qui vient de l'intelligence, et l'amour qui vient de la volonté. Dans les autres créatures on ne trouve ni le principe du verbe, ni le verbe, ni l'amour. Il n'y a en elles qu'un vestige qui les rappelle, à la manière dont l'effet reproduit la cause.	
			Actes         {         L'âme reproduit-elle l'image de Dieu dans ses actes ? Oui. Saint Augustin. Le verbe ne peut exister en nous sans une pensée actuelle, par laquelle nous passons à l'amour. C'est par ces actes que nous ressemblons directement à la Trinité. Mais cette image existe indirectement dans les habitudes et les puissances qui sont les principes de ces actes.	
		Rapport	A Dieu         {         Cette image est-elle en nous par rapport à Dieu ? Oui. D'après saint Augustin. Ce n'est pas parce que l'âme se souvient d'elle-même, s'aime et se comprend, qu'elle a cette image. Mais parce qu'elle peut se rappeler, comprendre et aimer Dieu. Donc elle se rapporte à lui.	
			Différence         {         La ressemblance est-elle avec raison distinguée de l'image ? Oui. Sinon, dit saint Augustin, on n'aurait pas employé deux noms pour signifier la même chose. Si on prend la ressemblance comme antérieure à l'image, l'intelligence est à l'image de Dieu, et ses autres facultés à sa ressemblance ; si on entend la perfection de l'image, on doit attribuer à l'image d'intelligence, le libre arbitre, la spontanéité, et la sainteté. Le Père Pétan pense que Moïse les a considérées comme synonymes.	
		{ Mon Dieu ! que cette science est admirable ! Et comme elle est capable de nous faire connaître notre grandeur ! Il est donc vrai, Seigneur, que je suis à votre image et à votre ressemblance ! En douter serait une impiété ! Hélas ! Je l'ai souvent dégradée cette image qui fait toute ma gloire ! Aidez-moi à la faire de nouveau resplendir.		
III				

Plan	I	Objet	Dieu	<p>Nous avons à nous occuper maintenant de l'état ou de la condition du premier homme, par rapport à l'âme et par rapport au corps. A l'égard de l'âme, il faut examiner son intellect et sa volonté. Touchant l'intellect, il y quatre questions concernant ses connaissances et son état vis-à-vis de la vérité.</p>
				<p><b>Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?</b> Non, puisqu'il a péché.</p>
				<p>Il n'a pas vu Dieu dans son essence ; s'il l'avait vu il n'aurait pas plus péché que les saints au ciel.</p>
				<p>Car leur intelligence est par rapport à cette essence comme nous par rapport au bonheur que nous voulons naturellement et nécessairement.</p>
				<p>Mais Adam avait de Dieu une connaissance plus élevée que nous ; il le voyait par des images intelligibles plutôt que dans des effets sensibles et corporels, selon notre condition naturelle.</p>
				<p>Sa connaissance tenait en quelque sorte le milieu entre celle que nous en avons et celle que nous en aurons.</p>
				<p>Il était droit, tout était soumis en lui ; aussi rien ne le détournait de la contemplation de la vérité.</p>
				<p>Et saint Augustin suppose que Dieu lui parlait comme il parle aux anges qu'il illumine.</p>
				<p><b>A-t-il vu les anges dans leur essence ?</b> Non, pas plus que nous-mêmes.</p>
				<p>Adam était de même nature que nous ; il avait donc le même mode de connaissance.</p>
<p>D'après lequel on remarque dans l'âme un mouvement qui se divise en trois degrés :</p>				
<p>1<sup>o</sup> Par le premier, elle s'approprie tout ce qui vient de l'extérieur et en a une connaissance parfaite.</p>				
<p>2<sup>o</sup> Par le deuxième, elle s'élève jusqu'aux anges, qui ont un mode de connaissance au-dessus du nôtre.</p>				
<p>3<sup>o</sup> Par le troisième, elle arrive à Dieu que les anges eux-mêmes ne peuvent connaître par leur essence.</p>				
<p>Donc le premier homme ne pouvait voir les anges dans leur essence ; mais il en avait une connaissance plus parfaite que nous, plus ferme et plus certaine, à cause de son intégrité.</p>				
<p><b>A-t-il eu la science de toutes choses ?</b> Oui. Il donna des noms aux animaux.</p>				
<p>Donc il les connaissait et par la même raison il connaissait les autres êtres.</p>				
<p>Dans l'ordre naturel le parfait précède l'imparfait, comme l'acte précède la puissance.</p>				
<p>Les premières choses étant établies pour elles et comme principes, furent créées à l'état parfait.</p>				
<p>Le corps d'Adam fut donc parfait pour la génération, son âme pour l'instruction et la direction.</p>				
<p>Mais pour instruire il faut être savant ; il connut donc toutes les sciences qu'on peut acquérir.</p>				
<p>Pour se conduire et conduire les autres, il faut encore savoir ce qui se rapporte à la fin.</p>				
<p>Adam a donc eu la foi des divers mystères, surtout de la Trinité et de l'Incarnation.</p>				
<p>Ce qu'il ne pouvait connaître naturellement et ne lui était pas nécessaire, il ne l'a pas su.</p>				
<p><b>Aurait-il pu être trompé, dans l'état primitif ?</b> Non. C'est la peine du péché.</p>				
<p>Il était absolument exempt de tout péché, et par là même aucun mal ne pouvait être en lui.</p>				
<p>Or, il est évident que comme le vrai est le bien de l'intellect, de même le faux est son mal.</p>				
<p>Donc tant qu'Adam fut innocent, son entendement ne put prendre l'erreur pour la vérité.</p>				
<p>Cela ressort encore de l'état de justice dans lequel il fut créé, et de la droiture de son âme.</p>				
<p>Car, tant qu'elle fut soumise à Dieu, les puissances inférieures lui étaient soumises.</p>				
<p>Enfin, comme nous l'avons dit, l'entendement ne peut se tromper sur son objet propre.</p>				
<p>Libre de toute entrave, celui d'Adam ne pouvait être trompé pas même sur ce qu'il ignorait.</p>				
<p>Mon Dieu ! je crois que vous avez créé notre premier père dans un état parfait de l'âme et du corps.</p>				
<p>Je crois que ses connaissances sur vous, sur les anges, sur la nature, étaient exemptes d'erreurs.</p>				
<p>Hélas ! qu'il fut différent de lui-même, Adam tombé ! Son entendement fut obscurci. Chassez de nous, Seigneur, les ténèbres de l'ignorance dans laquelle nous sommes nés.</p>				



Plan	II	I	{ Il y a deux choses à considérer par rapport à la volonté du premier homme, dans l'état primitif. D'abord ce qui regarde sa grâce et sa justice ; ensuite l'exercice de sa justice par l'autorité sur les autres. Touchant sa grâce et sa justice, il y a quatre questions concernant sa grâce, ses passions, ses vertus et ses œuvres.	
			Grâce	Opinions { Le premier homme a-t-il été créé dans la grâce ? Oui. Comme les anges. (S. Aug.) Quelques théologiens disent qu'il a reçu la grâce après sa création ; la plupart, dans l'état d'innocence. D'après l'Écriture : <i>Dieu fit l'homme droit.</i> (Eccl., VII, 30.) Cette droiture suppose la grâce.
				Vraie { Car dans cet état, la raison était soumise à Dieu, l'appétit à la raison, le corps à l'âme. Cette soumission n'est pas naturelle, sinon elle aurait subsisté même après le péché. Elle impliquait donc le don surnaturel de la grâce, l'effet n'étant pas supérieur à la cause. C'est pourquoi, l'ayant perdue par la transgression, Adam fut confus de sa nudité corporelle. Car il sentit la chair se révolter contre lui en punition de sa rébellion.
			Passions	Qu'il n'avait pas { Avait-il des passions ? Oui. Il aimait Dieu et il avait d'autres passions. (S. Aug.) Les passions de l'âme existent dans l'appétit sensuel qui a pour objet le bien et le mal. Dans l'état d'innocence, Adam ne redoutait aucun mal ; il n'avait <i>ni crainte, ni douleur.</i> Ni les passions à propos d'un bien qu'on n'a pas et qu'on voudrait avoir, comme <i>l'ambition.</i>
				Qu'il avait { Celles qui se rapportent au bien présent : <i>la joie, l'amour</i> ; futur : <i>désir, espérance.</i> Toutefois ces passions existaient en lui d'une autre manière qu'en nous. Elles ne prévenaient pas la raison en lui comme en nous, mais la secondaient. L'appétit inférieur obéissait à sa raison ; aucune passion n'existait que par son ordre.
			Vertus	Convenance { A-t-il eu toutes les vertus ? Oui. Il était revêtu de pudeur, plein de tempérance. (S. Aug.) Son état de justice exigeait qu'il eût d'une certaine manière toutes les vertus.
				Distinction { Celles qui n'impliquent aucune imperfection : <i>charité, justice</i> , il les avait habituellement, actuellement. Celles qui supposent une certaine imperfection, par rapport à l'acte ou à la matière, comme <i>la foi et l'espérance</i> , n'étant pas incompatibles à la perfection de son état primitif, il les eut absolument. Celles qui supposent quelque imperfection, incompatible avec l'état d'innocence, comme <i>la pénitence et la miséricorde</i> , il les eut habituellement, non actuellement. C'est-à-dire que si l'occasion s'était présentée, il les aurait pratiquées.
			Œuvres	Absolument { Ses œuvres ont-elles été moins efficacement méritoires que les nôtres ? Le mérite s'apprécie 1 <sup>o</sup> par la charité et la grâce qui en sont la source, 2 <sup>o</sup> d'après la valeur de l'œuvre. 1 <sup>o</sup> Ses œuvres étaient plus méritoires parce que sa grâce et sa charité étaient plus grandes. 2 <sup>o</sup> D'après la valeur de l'œuvre considérée absolument, il en était de même, parce que doué d'une plus grande vertu, il aurait fait des œuvres plus éclatantes.
				Relativement { Considérée relativement, non ; après le péché il y a plus de mérite, à cause de la faiblesse. Car une petite action surpasse plus la puissance de celui qui la fait difficilement qu'une grande ne surpasse la puissance de celui qui la fait sans peine.
		III	{ Mon Dieu ! qu'il était beau l'état dans lequel vous aviez établi nos premiers parents ! Hélas ! ce qu'ils ont perdu en le perdant ! Je les ai imités en perdant l'innocence du baptême. Aidez-moi, Seigneur, par votre grâce, à la conserver après l'avoir recouvrée par la pénitence.	

		<p>I</p> <p>Nous avons examiné sa volonté par rapport à l'état de grâce et de justice dans lequel il a été créé. Il nous reste à la considérer par rapport à l'empire qu'il exerçait sur les créatures et sur les hommes. Il y a quatre questions à cet égard pour montrer en quoi consistait cet empire et comment il l'aurait exercé.</p>	
Plan	II	Animaux	<p>Consé- quence</p> <p>Adam était-il maître des animaux? Oui. L'Écriture l'affirme. (Gen., I, 26.) La désobéissance des êtres envers lui est la conséquence de sa désobéissance envers Dieu. Donc avant sa révolte, ils lui étaient soumis, et cela pour trois raisons :</p>
			<p>Raisons</p> <p>1° A cause de la manière dont tous les êtres ont été produits, les imparfaits étant pour les parfaits, la terre pour les plantes qui sont pour les animaux, et tout pour l'homme. 2° Par l'ordre de la Providence qui veut que les inférieurs soient gouvernés par les supérieurs. Donc l'homme supérieur à tout doit dominer et gouverner les animaux. 3° Ce droit résulte de ce qui est propre aux animaux et propre à l'homme. Par une prudence qui les distingue. Les animaux ont une sorte de prudence qui leur sert pour quelques cas particuliers, tandis que l'homme a une prudence universelle qui est la règle de toutes les actions possibles.</p>
			<p>Pourquoi</p> <p>Aurait-il eu l'empire sur toutes les créatures? Oui. D'après l'Écriture. (Gen., I, 26.) Qu'il domine sur les poissons de la mer, etc. Tout est en quelque sorte dans l'homme. D'où il domine sur lui et sur tout le reste. Or, il y a dans l'homme quatre choses : 1° la raison qui lui est commune avec les anges ; 2° les puissances sensibles, communes avec les animaux ; 3° les forces naturelles, communes avec les plantes et les corps qui appartiennent à la classe des inanimés.</p>
		Créatures	<p>Comment</p> <p>Or la raison commande et n'obéit pas ; donc il ne commandait pas aux anges. Mais elle commande aux puissances sensibles, d'où il dominait sur les animaux. Quant au reste, il ne le dominait pas, mais il avait le droit d'en faire usage.</p>
			<p>Ame</p> <p>Tous les hommes auraient-ils été égaux? Non, mais il y aurait eu inégalité (Rom., XIII, 1) : 1° Quant au sexe, condition essentielle de la génération et même quant à l'âge. 2° Quant à la condition de dépendance naturelle, les uns devant naître des autres. 3° Quant à la justice et à la science, en vertu du libre arbitre, cause de progrès.</p>
		Inégalité	<p>Corps</p> <p>4° Quant au corps, à raison des lois physiques, de la différence des aliments, des climats. 5° Quant à la force, à la taille, à la beauté, sans préjudice de l'intégrité corporelle. Enfin Dieu aurait pu en introduire d'autres se rapportant à l'ordre de la société.</p>
			<p>Servitude</p> <p>L'homme aurait-il dominé l'homme? Oui. Comme dans les anges. La servitude qui est une des punitions du péché, n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. L'homme n'aurait pas fait servir les autres à son utilité ; il n'y aurait pas eu d'esclaves.</p>
		Hommes	<p>Autorité</p> <p>Mais il y aurait eu l'autorité qui s'accorde avec la liberté, et par laquelle celui qui obéit est dirigé pour son propre bien ou pour le bien de tous ; car il y aurait eu une société dans cet état d'innocence. Or, la vie sociale ne peut exister sans quelqu'un qui ait la préséance et le pouvoir sur tout. Ensuite, parce que celui qui aurait eu une supériorité de science ou de justice en aurait usé pour le bien de tous, selon cette parole : <i>Que chacun répande sa grâce sur les autres.</i> (I. S. Pier., IV, 10.)</p>
			<p>III</p> <p>Mon Dieu ! que l'homme aurait été heureux, s'il ne se fût pas révolté contre vous ! Que la société eut été belle ! Quel désordre, hélas ! dans les individus et dans les masses ! Il n'en est pas ainsi parmi vos saints ; ils sont maîtres d'eux-mêmes, vous leur rendez quelque chose de l'empire primitif par le don des miracles. Seigneur, rendez-moi saint.</p>



Plan	I	Après avoir parlé de l'âme du premier homme, nous allons nous occuper de l'état primitif de son corps. Nous parlerons en premier lieu de la conservation de l'individu et en second lieu de celle de l'espèce. A l'égard de la première, quatre questions se présentent par rapport à l'immortalité, aux aliments et à l'arbre de vie.			
		Immortel	Causes	<p>L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ? Oui. C'est de foi (Sag., II). Et saint Paul a dit : <i>La mort est entrée par le péché.</i> (Rom., V, 12.) Donc avant, l'homme était immortel.</p> <p>Une chose peut être incorruptible de trois manières : 1° Par rapport à sa matière : ou elle n'en a pas, comme l'ange ; ou elle n'est qu'en puissance à une seule forme, comme les corps célestes ; 2° Par rapport à sa forme, celle qui résulte de la gloire ; 3° Relativement à sa cause efficiente, comme dans l'homme.</p>	
			Grâce	<p>Son corps n'était pas naturellement immortel, il n'y avait pas en lui le principe de l'immortalité.</p> <p>Mais son âme avait reçu de Dieu la vertu surnaturelle de le préserver de la corruption.</p> <p>Tant qu'elle demeurerait elle-même soumise à Dieu. Donc l'immortalité était une grâce.</p>	
			Impassible	Passion	<p>Aurait-il été passible ? Non. Car s'il eut été passible il aurait été corruptible. Le mot passion s'entend de deux manières : 1° Dans un sens propre, c'est ainsi que tout être qui est détourné de son état naturel pâtit ; car la passion est un effet de l'action.</p> <p>2° Dans un sens plus large, et on désigne par là toute espèce de changement, même ceux qui se rapportent au perfectionnement de la nature, comme l'intelligence ou la sensation.</p>
				Conséquence	<p>Dans ce second sens, l'homme était passible dans l'état d'innocence, pour l'âme et pour le corps.</p> <p>Il était absolument impassible dans le premier sens, puisqu'il était immortel, par grâce.</p> <p>Car il aurait été exempt de souffrir comme de mourir, s'il n'eût jamais péché.</p>
		II	Aliments	Distinction	<p>Avait-il besoin d'aliments ? Oui. <i>Vous mangerez de tous les arbres du paradis.</i> (Gen., II, 16.)</p> <p>Dans l'état d'innocence, il avait la vie animale, qui ne peut pas se passer d'aliments.</p> <p>L'âme raisonnable est tout à la fois âme et esprit ; âme parce qu'elle anime le corps. (Gen., II, 7.)</p> <p>Esprit relativement à ce qui la distingue des animaux, parce qu'elle a une intelligence immatérielle.</p>
				Devoir	<p>Dans l'état primitif l'âme communiquait au corps toutes les forces qu'elle pouvait pour l'animer.</p> <p>Or, le premier principe de vie dans les êtres inférieurs c'est l'âme végétative : nourrir, croître, propager.</p> <p>C'est pour cela que l'homme devait remplir ces fonctions ; mais après la résurrection, l'esprit dominera.</p> <p>Donc Adam aurait péché en ne pas mangeant, comme il pécha en mangeant du fruit défendu.</p>
				La vie	<p>Aurait-il acquis l'immortalité en mangeant du fruit de l'arbre de vie ? Oui, d'une certaine manière, mais pas absolument. <i>In æternum</i> (Gen., III, 22) se prend pour une longue vie.</p> <p>L'homme subit une déperdition d'humeurs ; Adam réparait la sienne en mangeant des fruits du paradis.</p> <p>Il subit encore l'affaiblissement de son énergie, par l'influence de causes étrangères, comme le vin est affaibli par l'eau.</p>
			Arbre de vie	L'énergie	<p>Le fruit de l'arbre de vie avait précisément pour effet de remédier à ce second défaut ou à cette perte.</p> <p>Il n'était pas la cause absolue de l'immortalité, mais la cause indirecte, en écartant la vieillesse.</p> <p>Et pour un temps limité, après lequel l'homme aurait été appelé à jouir de la vie spirituelle.</p> <p>Ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau de ce fruit (mais pas indéfiniment).</p>
			III	<p>Mon Dieu ! en connaissant tout ce que nous avons perdu, nous pouvons soupçonner ce que nous aurions pu être, sans le péché. Le besoin d'aliments, sans nous rendre l'immortalité, devient souvent pour nous l'occasion d'excès et d'offenses. O Jésus, arbre et fruit de la véritable vie des âmes, pain vivant et immortel, soyez la nourriture et la vie de la mienne !</p>	

L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ? Oui. C'est de foi (Sag., II). Et saint Paul a dit : *La mort est entrée par le péché.* (Rom., V, 12.) Donc avant, l'homme était immortel.

Une chose peut être incorruptible de trois manières : 1<sup>o</sup> Par rapport à sa matière : ou elle n'en a pas, comme l'ange ; ou elle n'est qu'en puissance à une seule forme, comme les corps célestes ; 2<sup>o</sup> Par rapport à sa forme, celle qui résulte de la gloire ; 3<sup>o</sup> Relativement à sa cause efficiente, comme dans l'homme.

Son corps n'était pas naturellement immortel, il n'y avait pas en lui le principe de l'immortalité.

Mais son âme avait reçu de Dieu la vertu surnaturelle de le préserver de la corruption.

Tant qu'elle demeurerait elle-même soumise à Dieu. Donc l'immortalité était une grâce.

Aurait-il été passible ? Non. Car s'il eut été passible il aurait été corruptible. Le mot passion s'entend de deux manières : 1<sup>o</sup> Dans un sens propre, c'est ainsi que tout être qui est détourné de son état naturel pâtit ; car la passion est un effet de l'action.

2<sup>o</sup> Dans un sens plus large, et on désigne par là toute espèce de changement, même ceux qui se rapportent au perfectionnement de la nature, comme l'intelligence ou la sensation.

Dans ce second sens, l'homme était passible dans l'état d'innocence, pour l'âme et pour le corps.

Il était absolument impassible dans le premier sens, puisqu'il était immortel, par grâce.

Car il aurait été exempt de souffrir comme de mourir, s'il n'eût jamais péché.

Avait-il besoin d'aliments ? Oui. *Vous mangerez de tous les arbres du paradis.* (Gen., II, 16.)

Dans l'état d'innocence, il avait la vie animale, qui ne peut pas se passer d'aliments.

L'âme raisonnable est tout à la fois âme et esprit ; âme parce qu'elle anime le corps. (Gen., II, 7.)

Esprit relativement à ce qui la distingue des animaux, parce qu'elle a une intelligence immatérielle.

Dans l'état primitif l'âme communiquait au corps toutes les forces qu'elle pouvait pour l'animer.

Or, le premier principe de vie dans les êtres inférieurs c'est l'âme végétative : nourrir, croître, propager.

C'est pour cela que l'homme devait remplir ces fonctions ; mais après la résurrection, l'esprit dominera.

Donc Adam aurait péché en ne pas mangeant, comme il pécha en mangeant du fruit défendu.

Aurait-il acquis l'immortalité en mangeant du fruit de l'arbre de vie ? Oui, d'une certaine manière, mais pas absolument. *In æternum* (Gen., III, 22) se prend pour une longue vie.

L'homme subit une déperdition d'humeurs ; Adam réparait la sienne en mangeant des fruits du paradis.

Il subit encore l'affaiblissement de son énergie, par l'influence de causes étrangères, comme le vin est affaibli par l'eau.

Le fruit de l'arbre de vie avait précisément pour effet de remédier à ce second défaut ou à cette perte.

Il n'était pas la cause absolue de l'immortalité, mais la cause indirecte, en écartant la vieillesse.

Et pour un temps limité, après lequel l'homme aurait été appelé à jouir de la vie spirituelle.

Ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau de ce fruit (mais pas indéfiniment).

Plan	I	Après avoir parlé de l'âme et du corps du premier homme, nous avons à nous occuper maintenant de ce qui a rapport à la conservation de son espèce, comme nous l'avons fait pour celle de l'individu. Nous traiterons de la génération et de la condition des enfants. Sur la première, il y a deux questions.		
		Génération	Autorité	<p>La génération aurait-elle eu lieu dans l'état d'innocence? Oui. Car il est dit : <i>Croissez et multipliez</i>. (Gen., I, 28,) Cela ne pouvait être que par la génération.</p> <p>Primitivement Dieu n'avait créé que deux individus. Donc elle aurait eu lieu.</p>
			Nature	<p>Sinon il faudrait regarder le péché comme nécessaire parce qu'il en serait résulté un grand bien.</p> <p>L'homme par sa nature tient le milieu entre les créatures corruptibles et les incorruptibles.</p> <p>Or, il faut remarquer que la nature ne se rapporte pas de la même manière à toutes.</p> <p>Ainsi elle tend directement et par elle-même à ce qui dure perpétuellement. Pour le reste elle ne semble pas en faire son but principal; mais elle le rapporte à autre chose.</p> <p>Sinon, du moment qu'une chose n'existerait plus, le but de la nature paraîtrait vain.</p>
		Moyen	Distinction	<p>Comme dans les choses corruptibles il n'y a que les espèces qui durent toujours, le bien de l'espèce est l'objet principal de la nature, et c'est pour cela qu'est la génération.</p> <p>Quant aux incorruptibles, elles existent toujours, non seulement comme espèces, mais aussi comme individus, et c'est ce qui fait que la nature a principalement en vue les individus.</p> <p>C'est pourquoi la génération convient à l'homme sous le rapport du corps qui est corruptible.</p> <p>Mais l'âme étant incorruptible ne peut être multipliée que par l'auteur de la nature.</p> <p>Ainsi donc la génération aurait existé même dans l'état d'innocence.</p>
			Autorité	<p>La génération se serait-elle accomplie par l'union des sexes? Oui.</p> <p>Dieu a fait les deux sexes avant le péché. Or, il n'a rien fait en vain. Donc...</p> <p>De plus, il a fait la femme pour être l'aide de l'homme, surtout pour la génération.</p>
	II	Moyen	Opinion	<p>Considérant ce qu'il y a maintenant de honteux dans la concupiscence, quelques anciens docteurs n'ont pas admis ce mode de génération dans l'état primitif d'innocence.</p> <p>Ainsi saint Grégoire de Nysse dit que Dieu aurait multiplié les hommes à l'instar des anges.</p> <p>S'il a créé les deux sexes, c'est en prévision de ce qui se passerait après le péché.</p>
			Réfutation	<p>Mais on ne peut l'admettre. Ce qui est naturel à l'homme ne dépend pas du péché.</p> <p>Il est évident que son organisation naturelle l'assimile aux animaux parfaits en cela.</p> <p>Et qu'il devait faire usage de tous ses organes comme de tous les membres du corps.</p> <p>Il faut cependant considérer deux choses dans cette union : elle requiert deux forces : une active qui est dans l'homme, l'autre passive qui est dans la femme. Donc il est naturel qu'ils y concourent ensemble.</p>
		Moyen	Perfection	<p>En second lieu, quoique la génération soit maintenant entachée des désirs immodérés de la concupiscence, ces désordres ne se seraient pas produits dans cet état.</p> <p>Le corps, dit saint Augustin, aurait obéi à l'impulsion de la volonté, sans passion et sans l'ignominie de la concupiscence, avec un calme parfait de l'âme et du corps.</p>
			<p>Mon Dieu! vous avez établi toutes choses avec sagesse et dans votre amour. Donc tout est bon et parfait. S'il y a pour nous quelque chose de difforme et de honteux dans nos actes, c'est le péché qui l'introduit. Seigneur, détruisez le péché, afin que vos lois soient respectées. Je vous en supplie par Jésus et Marie.</p>	
		III		



		Après avoir parlé de la conservation de l'espèce par la génération, nous avons maintenant à nous occuper de la condition des enfants qui auraient été engendrés. Nous en parlerons sous trois rapports, quant au corps, à la justice et à la science. Par rapport au corps, quant au développement et au sexe.	
Plan	I	Nature	Les enfants, dès leur naissance, auraient-ils eu l'usage de leurs membres? Non. Tout être engendré est imparfait avant d'être parfait. Or, ils auraient été engendrés. Nous devons nous en rapporter aux lois de la nature pour ce qui est en dehors de la foi. Or, il est conforme à la nature que les enfants n'aient pas l'usage de leurs membres en naissant. Car l'homme a naturellement le cerveau plus développé que les autres animaux. D'où il résulte qu'en raison de l'extrême humidité du cerveau des enfants, leurs nerfs, instruments du mouvement, ne sont pas encore propres à mouvoir leurs membres.
			Usage
			Différence
	II	Conclusion	On doit croire néanmoins que Dieu aurait pu vouloir qu'il en fût ainsi. L'Écriture nous apprend d'ailleurs que Dieu a fait l'homme droit. (Ecclésiaste, VII, 30.) Et saint Augustin dit que cette rectitude consiste dans la parfaite soumission du corps à l'âme. Donc ses membres, n'étant pas en opposition avec la raison, ne devaient pas faire défaut à la volonté. Mais la volonté droite est celle qui ne se rapporte qu'à des actes convenables. Or, ces actes convenables de la volonté ne sont pas les mêmes en tous, selon leur âge.
			Sexes
			Argument
	III	Preuve	Y aurait-il eu des enfants de différent sexe? Note. — Cette question paraît étrange; mais l'hérésie n'ayant pas craint de la poser et d'en abuser, saint Thomas n'a pas craint de la résoudre. Oui, il y en aurait eu; car la nature aurait procédé en cela selon ce que Dieu l'avait faite en la créant. Or, nous savons qu'il avait fait un homme et une femme et qu'il avait ainsi formé la nature humaine. Donc, dans l'état d'innocence, il y aurait eu des enfants de différent sexe, comme maintenant.
			Réfutation
			Mon Dieu! je vous adore. Vous êtes l'auteur de la nature, et la nature ne cesse d'agir d'après les lois que vous avez fixées. Elle aurait agi de la même façon dans l'état d'innocence, quoique d'une manière plus parfaite par rapport au corps. Jésus, votre divin Fils, en est la preuve, puisqu'il a voulu se soumettre au développement graduel de son Humanité.

Plan	II	I	{ Après avoir traité de la condition des enfants, dans l'état d'innocence par rapport au corps et aux sexes, nous avons à examiner quelle aurait été leur condition, dans le même état, par rapport à la justice. A cet égard deux questions se présentent : seraient-ils nés avec la justice ? Auraient-ils été confirmés dans cet état ?	
			Justice	Accidents { Les hommes seraient-ils nés avec la justice ? Oui. <i>Si radix sancta et rami.</i> (Rom., XI, 16.) L'homme engendre naturellement son semblable sous le rapport de l'espèce. Par conséquent, il faut que pour tous les accidents qui sont une conséquence de l'espèce, les enfants ressemblent à leurs parents, à moins d'une déviation dans l'œuvre de la nature. Mais aucune déviation ne pouvait arriver dans l'état parfait d'innocence. Quant aux accidents propres aux individus, il n'est pas nécessaire que les enfants ressemblent aux parents.
				Justice { Or la justice originelle dans laquelle le premier homme fut créé était un accident. Et cet état qui le distinguait et l'anoblissait se rattachait à la nature de l'espèce. Non qu'il eût pour causes les principes constitutifs, essentiels, de l'espèce elle-même. Mais uniquement parce que c'était un don que Dieu avait fait à la nature ou à l'humanité.
				Comparai- son { Cela est évident d'après ce principe que les contraires sont toujours du même genre. Or, le péché originel, qui est le contraire de la justice originelle, est appelé le péché de la nature. Et c'est pour cela qu'il se transmet par la génération du père à tous ses descendants. Les enfants auraient donc été assimilés à leurs pères relativement à la justice originelle. En naissant avec la justice, ils seraient nés avec la grâce qui en est le principe, comme Adam. Mais cette grâce n'aurait pas été naturelle ni transmise, Dieu créant l'âme quand le corps est formé.
			Confirmation	Empêche- ment { Les enfants auraient-ils été confirmés dans la justice dès la naissance ? Non. Saint Augustin le donne à comprendre dans un passage de la <i>Cité de Dieu.</i> (Livre XIV, ch. x.) Les enfants à leur naissance ne pouvaient avoir plus de perfection que leurs parents engendrant. Or, tant que les parents auraient engendré ils n'auraient pas été confirmés dans la justice.
				Cause { Car cette confirmation vient du bonheur que procure à l'âme la vision béatifique. Quand l'âme voit Dieu, elle ne peut s'empêcher de s'attacher à lui, puisqu'il est la bonté même que tous les êtres recherchent, aiment en tout, et dont ils ne peuvent se séparer. Je dis cela toutefois d'après la loi commune ; car, par un privilège spécial de la bonté divine, il peut en arriver autrement, comme on le voit de la Vierge, Mère de Dieu.
				Adam { Mais aussitôt qu'Adam serait parvenu à cette béatitude et qu'il aurait vu Dieu dans son essence, il serait devenu spirituel de corps et d'esprit, sans passer par la mort ; la vie animale aurait cessé en lui et par conséquent il n'aurait plus engendré.
			Enfants	{ Donc il est évident que les enfants ne seraient pas nés affermis dans la justice. Ils auraient pu abuser de leur libre arbitre, pécher et transmettre leur faute à leurs descendants. Adam resté fidèle n'aurait donc pas mis ses enfants dans l'impossibilité absolue de pécher. De même que son péché ne les met pas dans la nécessité de pécher à leur tour.
				III { Mon Dieu ! au lieu de la justice originelle, notre premier père nous a transmis sa faute avec ses conséquences. Que nous serions à plaindre, si vous nous aviez abandonnés à notre triste sort ! Soyez béni, Seigneur, de nous avoir donné votre divin Fils pour réparer notre nature ! Soyez béni, Jésus, de nous avoir sauvés !



Plan	I	Nous avons considéré la condition des enfants quant au corps et quant à la justice, dans l'état d'innocence. Il reste une dernière considération à faire quant à la science qu'ils auraient eue en naissant dans cet état. Il se présente deux questions : Seraient-ils nés parfaits sous ce rapport? Auraient-ils eu l'usage de la raison?	
		Science	Argument
			Preuve
			Conséquence
	II	Science	Argument
			Preuve
			Conséquence
		Raison	Argument
			Preuve
			Conséquence
	III	Mon Dieu! je suis né avec la double tache du péché et de l'ignorance. Dissipez les ténèbres qui en sont les conséquences, afin que cessant de vous offenser, je vous connaisse, Vérité suprême. Vous êtes le Seigneur des sciences et des vertus. Soyez pour mon âme la Lumière qui éclaire et vivifie.	

Les enfants seraient-ils nés avec une science parfaite? Non. D'après Aristote.

Notre âme est naturellement comme une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit.

Or, la nature de l'âme est aujourd'hui la même qu'elle aurait été à cette époque.

Donc les âmes des enfants auraient aussi été sans connaissance en naissant.

Quand il s'agit de choses surnaturelles, on ne doit ajouter foi qu'à l'autorité. Quand l'autorité ne se prononce pas, il faut s'en rapporter à ce que dit la nature.

Or, il est naturel à l'homme de s'instruire au moyen des sens, comme nous l'avons dit.

L'âme est unie au corps parce qu'elle a besoin de lui pour ses propres fonctions.

Ce qui n'aurait pas lieu si elle ne recevait ses connaissances au moyen des facultés sensibles.

C'est pourquoi il faut reconnaître que, dans l'état d'innocence, les enfants ne seraient pas nés parfaits sous le rapport de la science, comme sous le rapport du corps.

Mais quant à la science, ils l'auraient acquise facilement avec le temps, soit par eux-mêmes, soit avec le secours des maîtres qui la leur auraient enseignée.

Celle d'Adam était un accident individuel qu'il avait reçu comme père du genre humain.

Les enfants auraient eu la science convenable à leur âge; ils n'auraient pas été ignorants.

Ils auraient mieux possédé que maintenant les principes universels du droit, et autres.

Auraient-ils eu le plein usage de leur raison en naissant? Non. Car, pour tous les êtres engendrés la nature va toujours de l'imparfait au parfait.

Or, les enfants sont engendrés. Donc ils n'auraient pas eu cette raison en naissant.

L'usage de la raison dépend en quelque sorte de l'usage que l'on fait des connaissances sensibles.

Ainsi quand les sens sont enchaînés et que les puissances inférieures ne fonctionnent pas librement, l'homme ne jouit pas pleinement de sa raison : ceux qui dorment, les fous.

Or, les puissances sensibles dépendent toutes en nous des organes corporels. C'est pourquoi du moment que les organes ne fonctionnent plus, leurs actes sont aussi entravés, et nécessairement alors l'homme n'a plus l'usage de sa raison.

Dans les enfants, ce qui empêche ces puissances d'agir, c'est l'humidité du cerveau.

C'est ce qui fait qu'ils n'ont le libre usage ni de leur raison, ni de leurs membres.

Donc ils n'auraient pas joui aussi pleinement de la raison que dans un âge avancé.

Ils auraient eu cependant plus d'intelligence qu'aujourd'hui par rapport à leur âge.

C'est d'ailleurs ce que nous avons dit par rapport à l'usage de leurs membres. Il en est de même de l'instinct des animaux qui se développe avec le temps.

Toutefois il y a dans l'homme l'obstacle particulier de l'humidité du cerveau.

Plan	I	Après avoir examiné ce qui regarde la création d'Adam et d'Ève et ce qui se rapporte à l'état d'innocence, nous n'avons plus à nous occuper que du lieu où ils furent placés, c'est-à-dire du paradis terrestre. C'est ce que nous allons faire dans les quatre questions suivantes qui suffiront pour nous édifier à ce sujet.			
		Réalité	Opinions	<p><b>Le paradis terrestre était-il un lieu matériel? Oui.</b> Contre Philon et Origène.</p> <p>Trois opinions : 1° c'était un lieu matériel ; 2° un lieu spirituel ; 3° les deux à la fois. (S. Augustin.)</p> <p>Saint Augustin préfère la troisième et il ajoute : qu'on en pense ce qu'on voudra, pourvu qu'on respecte le récit.</p> <p>Car, ce que l'Écriture nous en dit, elle le raconte sous la forme d'un récit historique.</p>	
			La vraie	<p>Donc il faut le prendre dans ce sens, sauf à y ajouter ensuite des sens spirituels convenables.</p> <p>Ainsi, d'après saint Isidore, c'est un lieu placé du côté de l'Orient, et ce nom signifie jardin.</p> <p>Saint Thomas, d'accord avec saint Basile, croit qu'il existe encore, mais on ignore dans quel lieu.</p> <p>L'arbre de vie et celui de la science du bien et du mal étaient des arbres véritables, allégoriques.</p>	
			Convenance	Autorité	<p><b>Était-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme? Oui,</b> d'après la Bible.</p> <p>Elle appelle ce lieu un jardin de délices ; saint Jean Damascène dit que c'était une région divine, en tout digne de l'homme.</p>
				Preuve	<p>L'homme était incorruptible et immortel, non par nature, mais par la vertu de l'âme.</p> <p>Or, le corps peut se corrompre au dedans par l'épuisement des humeurs et par la vieillesse.</p> <p>L'homme pouvait parer à cette espèce de corruption en prenant des aliments, des fruits.</p> <p>Une autre cause de corruption vient du dehors, par exemple de l'inégalité de la température.</p> <p>Mais tout dans le paradis était tempéré, frais et verdoyant. Donc ce lieu était bien choisi pour lui.</p> <p>Il n'y avait rien de malfaisant, quoique Dieu y ait introduit les animaux et permis au démon d'y entrer.</p>
		II	Culture	1 <sup>er</sup> Sens	<p><b>Adam y fut-il placé pour le cultiver et le garder? Oui.</b> D'après la Bible. (Gen., II, 15.)</p> <p>D'après saint Augustin, ce texte de la Genèse peut recevoir deux interprétations différentes :</p> <p>1° Il peut signifier que l'homme y fut placé pour être façonné et gardé par Dieu.</p> <p>Il l'aurait travaillé en le justifiant, car si Dieu se retire l'âme tombe dans les ténèbres.</p>
				2 <sup>e</sup> Sens	<p>2° On peut entendre aussi que l'homme devait cultiver et garder le paradis. C'est plus naturel.</p> <p>Ce travail n'aurait pas été pénible, comme après le péché, mais agréable et facile.</p> <p>Parce qu'il n'aurait servi à l'homme qu'à faire l'expérience des forces de la nature.</p> <p>En le gardant, il n'avait pas à le défendre, mais à s'en assurer la possession par l'obéissance.</p>
			Adam n'y fut pas créé	1 <sup>er</sup> Motif	<p><b>L'homme a-t-il été créé dans le paradis? Non.</b> D'après la Genèse : <i>Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis.</i> (Gen., II, 15.) Donc il fut créé hors de ce lieu.</p> <p>Le paradis était un lieu qui convenait à l'homme pour y habiter en raison de l'immortalité dont il jouissait dans son état primitif, par un don surnaturel.</p> <p>Pour qu'on rapportât ce don à la grâce, non à la nature, Dieu créa l'homme hors du paradis.</p>
				2 <sup>e</sup> Motif	<p>Et l'y plaça ensuite pour y passer tout le temps que durerait sa vie animale. Et il devait le faire monter au ciel aussitôt qu'il serait parvenu à la vie spirituelle.</p> <p>Si Ève a été créée dans le paradis ce n'est pas en raison de sa noblesse, mais de la dignité de l'homme. Les enfants y seraient nés.</p>
			III	<p><b>Mon Dieu! qui daignez respecter chacune de vos créatures, avec quel respect vous avez traité Adam. Ce paradis était vraiment pour lui une habitation royale! Ses descendants en auraient joui. Hélas! il l'a perdu. Ne permettez pas, Seigneur, que je perde celui de vos élus. Je veux le mériter par ma fidélité à la grâce.</b></p>	

**Le paradis terrestre était-il un lieu matériel? Oui.** Contre Philon et Origène.

Trois opinions : 1<sup>o</sup> c'était un lieu matériel ; 2<sup>o</sup> un lieu spirituel ; 3<sup>o</sup> les deux à la fois. (S. Augustin.)

Saint Augustin préfère la troisième et il ajoute : qu'on en pense ce qu'on voudra, pourvu qu'on respecte le récit.

Car, ce que l'Écriture nous en dit, elle le raconte sous la forme d'un récit historique.

Donc il faut le prendre dans ce sens, sauf à y ajouter ensuite des sens spirituels convenables.

Ainsi, d'après saint Isidore, c'est un lieu placé du côté de l'Orient, et ce nom signifie jardin.

Saint Thomas, d'accord avec saint Basile, croit qu'il existe encore, mais on ignore dans quel lieu.

L'arbre de vie et celui de la science du bien et du mal étaient des arbres véritables, allégoriques.

**Était-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme? Oui,** d'après la Bible.

Elle appelle ce lieu un jardin de délices ; saint Jean Damascène dit que c'était une région divine, en tout digne de l'homme.

L'homme était incorruptible et immortel, non par nature, mais par la vertu de l'âme.

Or, le corps peut se corrompre au dedans par l'épuisement des humeurs et par la vieillesse.

L'homme pouvait parer à cette espèce de corruption en prenant des aliments, des fruits.

Une autre cause de corruption vient du dehors, par exemple de l'inégalité de la température.

Mais tout dans le paradis était tempéré, frais et verdoyant. Donc ce lieu était bien choisi pour lui.

Il n'y avait rien de malfaisant, quoique Dieu y ait introduit les animaux et permis au démon d'y entrer.

**Adam y fut-il placé pour le cultiver et le garder? Oui.** D'après la Bible. (Gen., II, 15.)

D'après saint Augustin, ce texte de la Genèse peut recevoir deux interprétations différentes :

1<sup>o</sup> Il peut signifier que l'homme y fut placé pour être façonné et gardé par Dieu.

Il l'aurait travaillé en le justifiant, car si Dieu se retire l'âme tombe dans les ténèbres.

2<sup>o</sup> On peut entendre aussi que l'homme devait cultiver et garder le paradis. C'est plus naturel.

Ce travail n'aurait pas été pénible, comme après le péché, mais agréable et facile.

Parce qu'il n'aurait servi à l'homme qu'à faire l'expérience des forces de la nature.

En le gardant, il n'avait pas à le défendre, mais à s'en assurer la possession par l'obéissance.

**L'homme a-t-il été créé dans le paradis? Non.** D'après la Genèse :

*Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis.* (Gen., II, 15.) Donc il fut créé hors de ce lieu.

Le paradis était un lieu qui convenait à l'homme pour y habiter en raison de l'immortalité dont il jouissait dans son état primitif, par un don surnaturel.

Pour qu'on rapportât ce don à la grâce, non à la nature, Dieu créa l'homme hors du paradis.

Et l'y plaça ensuite pour y passer tout le temps que durerait sa vie animale. Et il devait le faire monter au ciel aussitôt qu'il serait parvenu à la vie spirituelle.

Si Ève a été créée dans le paradis ce n'est pas en raison de sa noblesse, mais de la dignité de l'homme. Les enfants y seraient nés.

Mon Dieu! qui daignez respecter chacune de vos créatures, avec quel respect vous avez traité Adam. Ce paradis était vraiment pour lui une habitation royale! Ses descendants en auraient joui. Hélas! il l'a perdu. Ne permettez pas, Seigneur, que je perde celui de vos élus. Je veux le mériter par ma fidélité à la grâce.





PREMIÈRE PARTIE

---

VIII

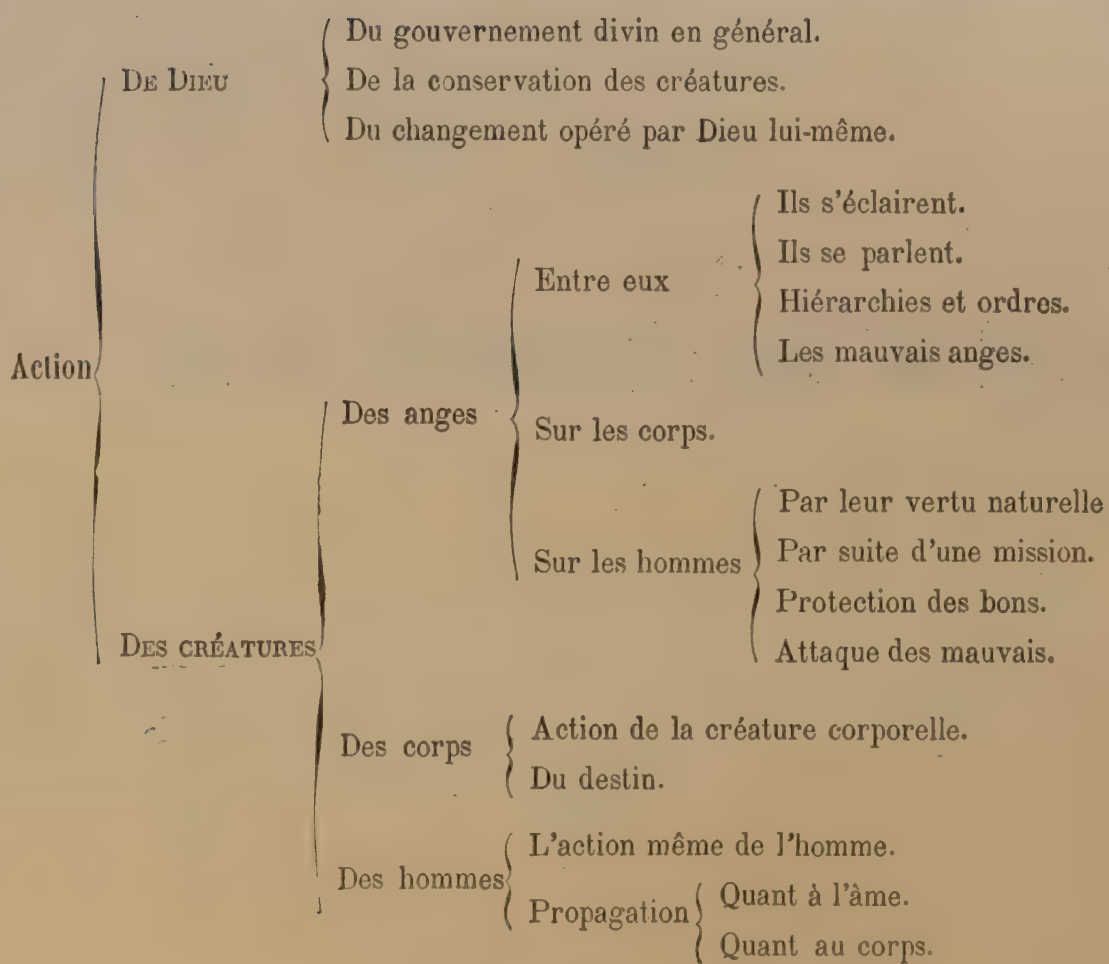
TRAITÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN

---



# TRAITÉ DU GOUVERNEMENT DIVIN

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



Plan	I	Après avoir parlé précédemment de la création en général et de la distinction de tous les êtres en particulier, il nous reste à traiter en troisième lieu de leur gouvernement en général et de ses effets par le concours des créatures. Sur le gouvernement en général, il y a huit questions qui se rapportent à Dieu et aux créatures principales.		
		Dieu	Cause	<p>Le monde est-il gouverné par quelqu'un ? Oui. L'Écriture l'affirme. (Sag., XIV, 3.)</p> <p>1° D'après l'ordre qui règne dans la nature entière vers une fin, ce qui suppose un ordonnateur.</p> <p>2° D'après la bonté divine qui a produit le monde ; il ne convenait pas qu'après avoir créé les êtres, Dieu ne prit pas soin de les conserver et de les diriger vers leur fin qui est lui-même.</p>
			Fin	<p>La fin du gouvernement du monde est-elle hors du monde ? Oui. (Prov., XVI, 4.) Le Seigneur a tout fait pour lui-même.</p> <p>Dieu, cause des choses, leur est extérieur ; donc leur fin doit être aussi quelque chose d'extrinsèque.</p> <p>Chaque chose en particulier, comme l'ensemble de l'univers, a sa fin propre qui est l'ordre.</p> <p>Mais tous les êtres et l'univers tendent à une fin universelle qui est la bonté générale, Dieu. Donc cette fin leur est extérieure.</p>
			Unité	<p>Le monde est-il gouverné par un seul ? Oui. D'après l'Écriture. (I Cor., VIII, 6.)</p> <p>La raison le démontre aussi ; le meilleur gouvernement est le monarchique ou celui d'un seul.</p> <p>Si plusieurs commandent, leur volonté doit être unie pour tendre à la même fin, qui est la paix.</p> <p>Mais ce qui est un en soi est une meilleure cause d'unité ; c'est ce que requiert le gouvernement du monde. Donc il ne dépend que d'un seul.</p>
			Effets	<p>L'effet de ce gouvernement est-il un ou multiple ? Il y a un triple aspect.</p> <p>1° Par rapport à la fin, il est unique ; procurer la ressemblance des créatures avec le souverain bien.</p> <p>2° Quant aux moyens, il y en a deux : conserver les êtres dans le bien, les conduire au bien parfait.</p> <p>3° Par rapport à chaque être en particulier, et sous ce rapport ils sont innombrables pour nous.</p>
		Créatures	Toutes	<p>Toutes les créatures sont-elles soumises au gouvernement divin ? Oui. C'est à celui qui produit un être de lui donner sa perfection en le gouvernant lui-même.</p> <p>Or, Dieu est l'auteur de tous les êtres. Donc il n'est rien qui ne soit soumis à son gouvernement.</p> <p>On le prouve aussi par la fin qui est la même pour tous. Il les gouverne suivant leur nature.</p>
			Concours	<p>Sont-elles toutes immédiatement gouvernées par Dieu ? Non, dans l'exécution.</p> <p>La raison fondamentale étant la Providence, Dieu gouverne tout immédiatement par lui-même.</p> <p>Dans l'exécution, il associe les créatures selon leur perfection à son gouvernement, afin qu'elles soient aussi cause de la perfection d'autres créatures, comme un maître fait d'autres maîtres.</p>
			Sans exception	<p>Peut-il arriver quelque chose en dehors de ce gouvernement ? Non. (Esth., XIII, 9.)</p> <p>Un objet soumis à une cause peut voir son effet contrarié par une cause étrangère.</p> <p>Mais toutes les causes particulières ou secondes dépendent de la cause première ou universelle.</p> <p>Donc rien n'arrive en dehors d'elle ; ce qui semble s'en éloigner d'un côté y rentre par un autre.</p>
			Sans résistance	<p>Une chose peut-elle résister à l'ordre de la Providence ? Non. Tout tend au souverain bien.</p> <p>Ce gouvernement tend uniquement au bien. Or toute créature tend à un bien quelconque. Donc elle ne peut pas résister à l'ordre de la Providence.</p> <p>De plus, toute inclination naturelle ou volontaire est une impression du premier moteur.</p> <p>Donc elle tend et parvient au but marqué par la Providence, même dans le pécheur que Dieu punit.</p>
		III	Mon Dieu ! qu'ils sont aveugles et à plaindre ceux qui nient votre Providence pour se soustraire à ses lois ! Ils se soustraient à celle de votre bonté paternelle, mais ils subissent malgré eux les rigueurs de votre justice. O Providence bien-aimée ! je vous reconnais et je vous aime. Guidez-moi toujours dans la voie de ma création.	

**Le monde est-il gouverné par quelqu'un ?** Oui. L'Écriture l'affirme. (Sag., XIV, 3.)

1° D'après l'ordre qui règne dans la nature entière vers une fin, ce qui suppose un ordonnateur.

2° D'après la bonté divine qui a produit le monde ; il ne convenait pas qu'après avoir créé les êtres, Dieu ne prit pas soin de les conserver et de les diriger vers leur fin qui est lui-même.

**La fin du gouvernement du monde est-elle hors du monde ?** Oui. (Prov., XVI, 4.) Le Seigneur a tout fait pour lui-même.

Dieu, cause des choses, leur est extérieur ; donc leur fin doit être aussi quelque chose d'extrinsèque.

Chaque chose en particulier, comme l'ensemble de l'univers, a sa fin propre qui est l'ordre.

Mais tous les êtres et l'univers tendent à une fin universelle qui est la bonté générale, Dieu. Donc cette fin leur est extérieure.

**Le monde est-il gouverné par un seul ?** Oui. D'après l'Écriture. (I Cor., VIII, 6.)

La raison le démontre aussi ; le meilleur gouvernement est le monarchique ou celui d'un seul.

Si plusieurs commandent, leur volonté doit être unie pour tendre à la même fin, qui est la paix.

Mais ce qui est un en soi est une meilleure cause d'unité ; c'est ce que requiert le gouvernement du monde. Donc il ne dépend que d'un seul.

**L'effet de ce gouvernement est-il un ou multiple ?** Il y a un triple aspect. 1° Par rapport à la fin, il est unique ; procurer la ressemblance des créatures avec le souverain bien.

2° Quant aux moyens, il y en a deux : conserver les êtres dans le bien, les conduire au bien parfait.

3° Par rapport à chaque être en particulier, et sous ce rapport ils sont innombrables pour nous.

**Toutes les créatures sont-elles soumises au gouvernement divin ?** Oui. C'est à celui qui produit un être de lui donner sa perfection en le gouvernant lui-même.

Or, Dieu est l'auteur de tous les êtres. Donc il n'est rien qui ne soit soumis à son gouvernement.

On le prouve aussi par la fin qui est la même pour tous. Il les gouverne suivant leur nature.

**Sont-elles toutes immédiatement gouvernées par Dieu ?** Non, dans l'exécution.

La raison fondamentale étant la Providence, Dieu gouverne tout immédiatement par lui-même.

Dans l'exécution, il associe les créatures selon leur perfection à son gouvernement, afin qu'elles soient aussi cause de la perfection d'autres créatures, comme un maître fait d'autres maîtres.

**Peut-il arriver quelque chose en dehors de ce gouvernement ?** Non. (Esth., XIII, 9.)

Un objet soumis à une cause peut voir son effet contrarié par une cause étrangère.

Mais toutes les causes particulières ou secondes dépendent de la cause première ou universelle.

Donc rien n'arrive en dehors d'elle ; ce qui semble s'en éloigner d'un côté y rentre par un autre.

**Une chose peut-elle résister à l'ordre de la Providence ?** Non. Tout tend au souverain bien.

Ce gouvernement tend uniquement au bien. Or toute créature tend à un bien quelconque. Donc elle ne peut pas résister à l'ordre de la Providence.

De plus, toute inclination naturelle ou volontaire est une impression du premier moteur.

Donc elle tend et parvient au but marqué par la Providence, même dans le pécheur que Dieu punit.



Plan	II	I	Nous venons de voir qu'il y a une Providence gouvernant tous les êtres d'une manière générale, vers une fin. Nous allons descendre maintenant dans quelques détails et nous occuper des effets de cette Providence en particulier. A cet égard on peut demander quatre choses concernant la conservation des êtres et leur possibilité d'être anéantis.	
			Conservation	<p><b>Directe</b></p> <p>Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve? Oui. <i>Il porte tout.</i> (Hébr., I, 3.)</p> <p>Un être peut en conserver un autre de deux manières : 1<sup>o</sup> Indirectement, comme un homme conserve un objet en éloignant ce qui pourrait le corrompre, on empêche un enfant de tomber dans le feu.</p> <p>Dieu, en ce sens, conserve beaucoup de créatures par l'éloignement de causes destructives.</p> <p>2<sup>o</sup> Directement, quand la chose conservée ne peut exister sans celle qui la conserve et dont elle dépend.</p> <p>Telles sont toutes les créatures par rapport à Dieu, car l'effet dépend de la cause suivant qu'elle le produit.</p> <p>Or Dieu n'est pas cause de certains effets, mais de l'être. Donc l'acte qui produit, conserve.</p> <p>Si la cause cessait, l'être serait anéanti, comme la lumière cesse quand le soleil disparaît.</p>
				<p><b>Immédiate</b></p> <p>Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures? Oui, selon qu'il est leur cause.</p> <p>Comme nous venons de le dire, une chose en conserve une autre indirectement ou directement.</p> <p>Ainsi le sel qui empêche les viandes de se corrompre est un élément direct de conservation.</p> <p>Il y a d'autres choses qui dépendent, quant à leur existence, d'un être créé; dans ce cas, l'effet dépend primitivement de la cause première, secondai- rement des autres causes.</p> <p>Alors, la cause première est celle qui a le principal pouvoir de conserver l'effet.</p> <p>Mais ce pouvoir est partagé, d'une manière secondaire, par les causes moyennes.</p> <p>Dieu conserve donc l'être de certaines choses par le moyen de causes intermédiaires.</p>
				<p><b>Pouvoir</b></p> <p>Dieu peut-il faire rentrer un être dans le néant? Oui. Contre les fatalistes. <i>Corrigez-moi, Seigneur,...</i> dans la crainte que vous ne me réduisiez au néant. (Jér., x, 24.)</p> <p>Quelques philosophes ont prétendu que Dieu a donné l'être nécessairement par sa nature.</p> <p>Dans ce cas Dieu ne pourrait anéantir sans se détruire. Mais cette opinion est hérétique.</p> <p>Dieu a tout produit par sa libre volonté : <i>Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu.</i> (Ps. CXXXIV, 6.)</p> <p>Donc l'être communiqué dépend de sa volonté, et il le conserve en continuant à le lui communiquer.</p> <p>Or, de même que les êtres n'existeraient pas s'il n'avait pas voulu les créer, de même ils cesseraient d'exister s'il voulait cesser de les conserver, et ils rentreraient dans le néant.</p>
Destruction	<p><b>En fait</b></p> <p>Y a-t-il quelque chose qui rentre dans le néant? Non. Rien ne s'anéantit. <i>J'ai appris que toutes les œuvres de Dieu demeureront à jamais.</i> (Eccl., III, 14.)</p> <p>On le voit par la nature même des créatures : les immatérielles n'ont rien qui tende au non-être, n'étant pas composées d'éléments contraires qui les soumettent à la corruption.</p> <p>Les corporelles, par rapport à la matière qui est incorruptible, sujet toujours existant des formes.</p> <p>On peut étendre ce principe à tous les autres êtres, puisqu'ils sont plus nobles. Il n'appartient pas non plus à la manifestation de la grâce de réduire un être au néant.</p> <p>Car ce qui montre le plus la bonté divine, c'est la conservation perpétuelle des créatures.</p>			
III			Mon Dieu! vous m'avez donné l'être par votre puissance, et par votre amour vous daignez le conserver. Donnez-moi aussi la grâce de le conserver moi-même et de le faire servir à vous aimer, selon votre intention. Je crois, Seigneur, que vous ne détruirez rien de ce que vous avez créé, mais vous pouvez détruire mes péchés; donnez-moi la grâce d'en faire pénitence.	

DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

## DE L'ACTION DE DIEU

I<sup>re</sup> PARTIE, 105

Plan	I	Après avoir parlé de la conservation des créatures, nous avons à parler des changements qu'elles subissent. C'est le second effet du gouvernement divin. Ces changements proviennent de Dieu et des créatures. Par rapport à celui qui vient de Dieu, il y a huit questions concernant son action directe, son concours et les miracles.	
		Action	Forme { Dieu peut-il imprimer immédiatement des formes à la matière? Oui. <i>Dieu forma l'homme du limon de la terre.</i> (Gen., II, 7.) Qui donne l'être peut donner la forme. Car la forme est l'être en acte. Or Dieu est l'auteur de la matière que lui seul pouvait créer. Donc il peut la faire exister sous telle forme qu'il voudra et produire des effets déterminés.
			Les corps { Peut-il immédiatement mouvoir les corps? Oui, puisqu'il les a créés. Ils sont ainsi mus par des causes créées; pourquoi Dieu créateur ne le pourrait-il pas? Tout mouvement d'un corps est une conséquence de sa forme: ainsi l'action d'échauffer est la voie qui mène à la forme du feu. Donc puisque Dieu imprime immédiatement la forme à la matière, il peut mouvoir tous les corps, et dans tous les sens.
			L'esprit { Peut-il mouvoir les intelligences créées? Oui. <i>Il enseigne la science à l'homme</i> (Ps. XCIII, 10.) Donc il meut l'intellect. Il est la première cause des êtres et la première intelligence. Donc tout pré-existe en lui. Et il contient par là-même les types intelligibles de toutes choses, et nous les recevons de lui. Donc il meut les intelligences en leur donnant la puissance naturelle ou gratuite pour comprendre et en leur communiquant les espèces intelligibles.
			La volonté { Peut-il mouvoir la volonté? Oui. <i>Il opère le vouloir et le faire.</i> (Phil. II, 13. La volonté est mue par le bien, et surtout par le bien universel et final qui est Dieu. Il produit la volonté comme créateur, et l'inclination au bien comme premier moteur. Mais en la mouvant il ne la force pas; elle reste libre et responsable de tous ses actes.
		Concours	En tous { Dieu opère-t-il dans tous les êtres qui opèrent? Oui. D'après Isaïe (XXVI, 12). <i>C'est vous, Seigneur, qui opérez en nous toutes nos œuvres.</i> 1 <sup>o</sup> Finalement, parce que toute œuvre a pour but un bien quelconque; 2 <sup>o</sup> effectivement, comme première cause qui a donné la vertu aux causes secondes; 3 <sup>o</sup> formellement, en maintenant les agents dans leur être. Il est donc l'agent le plus intime, sans toutefois dépouiller les agents particuliers de leurs opérations propres.
			Sans eux { Peut-il agir en dehors du cours ordinaire de la nature? Oui, il le peut. (S. Augustin.) Il ne peut déroger à l'ordre de l'univers; il agirait contre sa prescience, sa volonté ou sa bonté. Mais il n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes; cet ordre dépend de lui; il aurait pu en établir un autre. Il peut donc produire leurs effets sans elles, ou en produire qu'elles ne peuvent pas (miracles).
		Miracles	Conditions { Toutes les choses qu'il fait ainsi sont-elles des miracles? Oui. D'après saint Augustin. Un miracle est un effet dont on ignore la cause et qui excite l'admiration non de quelques-uns, mais de tous. Ce doit être un fait <i>sensible, surnaturel</i> et dans un but religieux, difficile, insolite, contre les forces, étonnant. Ce que Dieu seul peut opérer n'est pas considéré comme tel: création, justification des impies.
			Inégalité { Un miracle est-il plus grand qu'un autre? Oui. D'après ce texte de saint Jean: (XIV, 12) <i>Celui qui croit en moi... fera de plus grandes œuvres encore.</i> Pour Dieu, il n'y a pas de miracles; il peut tout (Isaïe, XI, 15.); mais il y en a par rapport aux forces de la nature. Premier ordre: quant à la substance du fait; mouvement rétrograde du soleil. — Second ordre: quant au sujet, résurrection des morts, etc. — Troisième ordre: quant au mode; guérison sans remède. Tous sont plus ou moins grands.
		III	Mon Dieu! je crois que vous êtes la cause première et intime de tous les effets qui se produisent dans le monde, parce que vous donnez aux êtres, outre la puissance d'agir, l'inclination naturelle ou volontaire vers le bien. Faites, Seigneur, que je ne m'écarte jamais de l'ordre que vous m'avez assigné, accordez-moi le vouloir et le faire.



DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

DE L'ILLUMINATION DES ANGES.

1<sup>re</sup> PARTIE, 10

Plan	I	Après avoir parlé de l'action de Dieu sur les créatures, il faut voir maintenant comment les créatures agissent entre elles. Il y a l'action des anges, des corps et des hommes. Celle des anges entre eux, sur les corps et sur les hommes, puis des démons. Par rapport aux anges entre eux, il s'agit d'abord de voir comment ils s'illuminent ; nous l'exposons dans les quatre questions qui suivent.	
		Intellect	<b>Conditions</b> { Un ange en éclaire-t-il un autre ? Oui. D'après l'Écriture et la <i>Hierarchie céleste</i> de saint Denis. Il dit que les anges du second ordre sont purifiés, éclairés et perfectionnés par les anges du premier ordre. L'illumination consiste à manifester la vérité (Éph., v, 13) que l'on connaît, à un autre. (Éph., III, 8.) Or, pour comprendre il faut deux choses : la faculté qui comprend et l'espèce de l'objet compris.
			<b>Explication</b> { 1° Un ange peut communiquer la vérité à un autre en fortifiant sa faculté intellectuelle. Comme un corps imparfait ou froid se fortifie en présence d'un corps parfait ou échauffé. 2° Au moyen de l'espèce de l'objet qu'il comprend. Un ange supérieur distingue la vérité qu'il conçoit universellement pour l'appropriier à l'ange inférieur, comme les docteurs des hommes. Ils ne s'éclairent pas sur l'essence divine que tous voient, mais sur les raisons primordiales des choses qui concernent l'état de la nature, de la grâce et de la gloire qu'ils ne connaissent pas également.
		Volonté	<b>Objet</b> { Un ange peut-il agir sur la volonté d'un autre ? Non. Dieu seul peut le faire. 1° Sous le rapport de l'objet, il n'y a que le bien universel, Dieu, qui puisse mouvoir efficacement, et qui le montre aux élus ; l'ange ne le peut pas, sinon par persuasion, et parce que cet objet est aimable.
			<b>Faculté</b> { 2° Sous le rapport de la volonté même. Dieu seul qui a donné l'inclination au bien peut la changer. Car l'action de la volonté est l'inclination naturelle du sujet qui veut vers l'objet voulu. Dieu seul étant l'auteur de cette faculté, un ange ne peut agir sur la volonté d'un autre.
		Ordre	<b>Règle</b> { Un ange inférieur peut-il éclairer un ange supérieur ? Non. (S. Denis.) Un ordre est compris dans un autre, comme le domaine d'une cause dans celui d'une autre. Or, la cause inférieure est soumise à la supérieure, de même l'ordre inférieur l'est au supérieur.
			<b>Applications</b> { Il n'y a donc pas de répugnance à ce qu'une chose sorte de l'ordre d'une cause inférieure pour suivre l'impulsion d'une supérieure, comme on néglige l'ordre d'un préfet pour celui du roi. C'est ce qui fait que Dieu déroge quelquefois miraculeusement à l'ordre de la nature matérielle pour que les hommes le connaissent ; mais il ne déroge pas à l'ordre des substances spirituelles. Donc l'ange inférieur n'éclaire pas le supérieur, quoique cela puisse avoir lieu entre nous.
		Objet	<b>Bonté</b> { L'ange supérieur transmet-il à l'ange inférieur tout ce qu'il connaît ? Oui. Toute intelligence céleste transmet à celle qui la suit ce qu'elle a reçu de celle qui précède. (S. Denis.) Il est dans la nature du bien de se communiquer en se propageant selon ses perfections. Les anges qui participent le plus à ce bien doivent donc s'efforcer de le communiquer.
			<b>Différence</b> { Cependant ces trésors ne se trouvent jamais d'une manière si éminente dans les inférieurs. Les supérieurs ont toujours un rang plus élevé et une science plus parfaite. Ainsi le professeur comprend mieux que son élève les matières qu'il enseigne. L'illumination comprend la purification et le perfectionnement de l'intelligence.
		III	Mon Dieu ! cette hiérarchie des anges est admirable ! C'est vous, lumière éternelle, qui les éclairez. Mais vous avez encore voulu, en les rattachant à vous, les unir entre eux par l'acte de l'illumination. Laissez descendre en mon âme, Seigneur, quelque chose de cette lumière, afin que je comprenne vos enseignements.

DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

DU LANGAGE DES ANGES

I<sup>re</sup> PARTIE, 107

Plan	I	<p>Les anges supérieurs purifient, illuminent et perfectionnent l'intellect des anges inférieurs; c'est ce que nous avons dit. Nous allons maintenant examiner leur langage ou la manière dont ils se communiquent leurs pensées. A cet égard il y a cinq questions qui font connaître en quoi consiste ce langage, et les limites de son action.</p>	
		Comment	<p>Un ange parle-t-il à un autre? Oui. <i>Si je parlais le langage des anges.</i> (I Cor., XIII, 1.) Ce langage n'est pas extérieur et signifie simplement la puissance de manifester leurs pensées. L'objet intelligible est dans l'intellect de trois manières : habituellement, à l'état de conception et comme se rapportant à un autre; la volonté le fait passer de la première à la deuxième et à la troisième. Quand notre esprit se tourne vers lui-même, il se parle; vers un autre, il agit ou il lui parle. De même lorsqu'un ange veut que sa pensée arrive à un autre, elle lui est manifestée.</p>
			<p>Un ange inférieur parle-t-il à un ange supérieur? Oui. Saint Denis. L'illumination est une parole, mais toute parole n'est pas une illumination; car les pensées peuvent se rapporter à Dieu, qui est la vérité première, et elles sont lumière; ou à la volonté, c'est la parole. Sous le premier rapport, seuls les anges supérieurs peuvent parler aux anges inférieurs. Sous le second, la manifestation des pensées qui concernent la volonté des anges peut aller de l'un à l'autre, des inférieurs aux supérieurs et réciproquement. <i>Quel est ce roi de gloire ?...</i></p>
		A Dieu	<p>Les anges parlent-ils à Dieu? Oui. <i>L'ange répondit à Dieu...</i> (Zach., I, 12.) Il y a deux manières de rapporter une chose à une autre : 1° On peut la lui communiquer, ainsi le maître communique sa science au disciple. En ce sens l'ange ne parle point à Dieu, puisque Dieu est l'auteur de toute vérité et de toute volonté. 2° Pour recevoir quelque chose, comme le passif se rapporte à l'actif, le disciple au maître. Dans ce sens, l'ange parle à Dieu, soit pour connaître sa volonté sur ce qu'il doit faire, soit en admirant ses perfections qui sont toujours pour lui incompréhensibles.</p>
		Distance	<p>La distance empêche-t-elle les anges de se parler? Non. Comme de voir. Leur langage est une opération purement intellectuelle qui n'est soumise ni au temps ni à l'espace. Notre opération intellectuelle elle-même échappe à ces deux conditions, du moment où on la dégage des images sensibles qui n'existent pas dans les anges. Comme ce qui n'est soumis ni au temps, ni à l'espace n'est pas influencé par la diversité des époques et des lieux, cette distance n'empêche pas les anges de se parler. Le cri dont il est parlé dans Isaïe (VI,) avait pour cause l'amour non la distance.</p>
		Restriction	<p>La parole d'un ange à l'autre est-elle entendue de tous? Non. Comme nous Un ange peut manifester à un autre son idée directement par un acte de sa volonté. Or, sa volonté peut faire qu'une chose s'adresse à l'un et non pas à l'autre. Donc il peut se faire que la pensée d'un ange soit connue par un autre sans l'être de tous. Donc ce n'est pas la distance, mais la volonté qui fait que la parole est connue d'un seul. La vérité première leur est commune à tous, mais non celle qui émane de la volonté. C'est ainsi que deux hommes ont le pouvoir de se parler dans l'intimité seul à seul.</p>
		Limites	
		III	<p>Mon Dieu! je crois que les anges, formant une société céleste, autour de vous, peuvent chanter vos louanges et se communiquer leurs pensées par le moyen qui est en rapport avec leur nature spirituelle. Faites, Seigneur, que mes pensées et mes paroles soient dignes des anges et de vous, source de vérité.</p>



I		Après avoir dit ce qui se rapporte à l'illumination et au langage des anges, nous avons maintenant à nous occuper de leurs hiérarchies et de leurs ordres, car nous savons que les supérieurs éclairent les inférieurs. A cet égard il y a huit questions qui se rapportent à ces choses considérées en elles-mêmes et sous différents aspects.	
Plan	En eux	Hiérarchies	<p>Y a-t-il plusieurs hiérarchies d'anges? Oui. Saint Denis en distingue trois. Le nier serait hérétique.</p> <p>On appelle hiérarchie une principauté sacrée, ce qui comprend un chef et une multitude qui lui est soumise.</p> <p>Si l'on considère le chef, Dieu, il n'y en a qu'une pour tous; si l'on considère la multitude, il y en a plusieurs, et trois dans les anges.</p> <p>D'après leur manière de connaître les raisons des choses : <i>en Dieu</i>; dans les causes universelles, dans l'application.</p>
		Ordres	<p>Y a-t-il plusieurs ordres dans une hiérarchie? Oui. D'après saint Paul. (Eph., I, 21.)</p> <p>Dans une principauté, il y aurait confusion s'il n'y avait point d'ordre. Ils se réduisent à trois.</p> <p>Ainsi dans toute cité bien ordonnée, il y a les grands au sommet, les bourgeois au milieu, le peuple à la base.</p> <p>De même dans chaque hiérarchie d'anges, il y a l'ordre supérieur, l'intermédiaire et l'inférieur.</p>
		Anges	<p>Dans un même ordre y a-t-il plusieurs anges? Oui. <i>Les Séraphins criaient l'un à l'autre.</i> (Isaïe, VI, 3.)</p> <p>Celui qui connaît parfaitement une chose peut en distinguer les actes, les vertus, la nature jusqu'aux plus petits détails.</p> <p>Mais, dit saint Denis, nous ne connaissons qu'imparfaitement les anges; nous ne pouvons les distinguer qu'en général.</p> <p>Et dire qu'il y a plusieurs anges dans un même ordre : les premiers, les intermédiaires et les derniers.</p>
	II	Distinction	<p>La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature angélique? Oui. Elle se repose sur les dons de la grâce et ceux de la nature.</p> <p>Selon l'ordre de la nature, ils connaissent et ils aiment Dieu naturellement, et ils se distinguent de même.</p> <p>Selon l'ordre surnaturel, qui consiste dans la vision béatifique, la nature les prépare, la grâce les complète.</p> <p>Il n'en est pas de même pour les hommes : les ordres se distinguent par la grâce, non par les talents naturels.</p>
		Convenance des noms	<p>Les ordres angéliques sont-ils convenablement nommés? Oui. D'après l'autorité de l'Ecriture.</p> <p><i>Séraphins</i>, amour (Isaïe VI); <i>Chérubins</i>, science. (Ezéchi., X); <i>Trônes</i>, habitation de Dieu. (Colos., I, 16); <i>Domination</i>, gouvernement (Eph., I, 21); <i>Vertus</i>, puissances divines (Eph., I); <i>Puissances</i>, ordre, (Eph., I); <i>Principautés</i>, exécution des ordres (Eph., I); <i>Archanges</i>, princes (S. Jude); <i>Anges</i>, messagers (Passim).</p>
		Des degrés	<p>Les degrés des ordres sont-ils convenablement assignés? Oui. D'après saint Denis et saint Grégoire.</p> <p>Il y a une différence dans leur classification; mais elle est plutôt dans les mots que dans les choses.</p> <p>Saint Grégoire met les Vertus à la place des Principautés d'après l'Epître aux Colossiens (I, 16). Saint Denis d'après l'Epître aux Ephésiens, place les vertus entre les Puissances et les Domnations.</p>
		Survivance	<p>Les ordres angéliques subsisteront-ils après le jugement? Oui. <i>Les étoiles conserveront leur ordre.</i> (Jug., V, 10.)</p> <p>La distinction des rangs venant de la nature et de la grâce, subsistera toujours, à moins d'anéantissement.</p> <p>L'exercice des fonctions, en tant qu'il consiste à conduire les hommes au salut, cessera à la fin du monde.</p> <p>En tant qu'il regarde la possession de la fin dernière, il subsistera. Ainsi les fonctions militaires avant et après le combat.</p>
	Rapports	Les hommes	<p>Les hommes seront-ils placés dans les ordres angéliques? Oui. Ecriture. (S. Matt., XXII, 30. S. Luc, XX, 36.)</p> <p>La distinction des natures subsistera toujours; sous ce rapport, nous ne serons jamais des anges.</p> <p>Mais la grâce peut nous faire mériter une gloire qui nous égalera à eux dans les divers degrés.</p> <p>Ainsi, dit Cajétan, la Vierge est au-dessus de tous, les apôtres et les parfaits leur sont égaux, les enfants morts sans baptême sont au-dessous d'eux. Mais il n'y aura point deux sociétés, dit saint Augustin, le bonheur de tous étant dans l'union avec Dieu seul.</p>
		III	<p>Mon Dieu! sur la foi de votre sainte parole, interprétée par les Docteurs de l'Eglise, je crois au monde Angélique, à sa distinction en trois hiérarchies et en neuf ordres. Que je suis heureux, Seigneur, de penser que je puis en faire partie! Daignez m'accorder la grâce de vivre ici-bas comme un ange, afin que vous me receviez dans leur société.</p>

DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

## DE L'ORDRE DES MAUVAIS ANGES

I<sup>re</sup> PARTIE, 109

I	Après avoir parlé de l'action des bons anges dans le gouvernement divin, quant à l'illumination, au langage et à la distinction des hiérarchies et des ordres, il nous reste à examiner l'action des mauvais anges ou démons. A cet égard il se présente quatre questions pour savoir s'il y a société parmi eux et des rapports avec les bons.
	<p><b>Y a-t-il des ordres parmi les démons?</b> Oui. D'après saint Paul: <i>Nous avons à combattre contre les princes, les puissances et les guides de ce monde.</i> (Éphésiens, VI, 12.)</p> <p>L'ordre des anges repose sur les perfections de la nature et sur les dons de la grâce, comme on l'a dit.</p> <p>Dans l'ordre de la grâce il y a deux états : celui de la créature qui mérite, et celui de celle qui jouit.</p> <p>Si on considère les ordres par rapport à la gloire, les démons n'en font pas et n'en feront jamais partie.</p> <p>Si on les considère par rapport à la grâce imparfaite, état dans lequel tous les anges ont été créés, les démons ont pendant un temps appartenu à leurs ordres, mais ils en sont déçus.</p> <p>Si on les considère par rapport à la nature, ils font partie et toujours des ordres selon lesquels on divise les esprits célestes, parce que par leur chute ils n'ont pas perdu leurs dons naturels.</p>
II	<p><b>Y a-t-il parmi les démons une prééminence?</b> Oui. <i>C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons.</i> (Matth., IX, 34.)</p> <p>Les natures des êtres étant subordonnées l'une à l'autre, il faut que leurs actions le soient aussi!</p> <p>Ainsi les corps inférieurs sont soumis aux corps célestes, et leurs mouvements en dépendent.</p> <p>Or, il y a des démons au-dessous des autres. Donc leurs actions sont soumises à ceux de dessus.</p> <p>C'est ce qui constitue la prééminence qui existe dès qu'il y a quelqu'un qui obéit à un autre.</p> <p>Donc la disposition naturelle des démons exige qu'il y ait entre eux prééminence et subordination.</p> <p>C'est d'ailleurs conforme à la Sagesse qui renferme toute chose dans un certain ordre. (Sag., VIII, 1.) <i>Elle régit toutes choses d'une extrémité à l'autre.</i></p> <p>Mais la supériorité dans les démons n'a pas leur justice pour base; elle repose sur celle de Dieu.</p>
	<p><b>Les démons s'éclairent-ils l'un l'autre?</b> Non. Ils ne peuvent purifier. Donc. L'illumination est, à proprement parler, la manifestation de la vérité selon qu'elle se rapporte à Dieu qui éclaire tout entendement créé, comme nous l'avons dit. (Q. 106, art. 1.)</p> <p>Mais il y a une autre manifestation de la vérité qui est l'effet du langage. (Q. 107.)</p> <p>Or, la perversité des démons est telle, qu'au lieu de porter vers Dieu, ils en éloignent.</p> <p>Donc ils ne s'éclairent pas réciproquement, quoiqu'ils puissent se manifester leurs pensées.</p> <p>Quant à la connaissance naturelle, il n'y a pas manifestation de la vérité ni dans les bons ni dans les méchants, parce qu'ils ont tous connu ce qu'ils pouvaient naturellement connaître.</p>
III	<p><b>Les bons anges peuvent-ils commander aux mauvais?</b> Oui. L'esprit de vie qui a failli est régi par l'esprit de vie qui est resté fidèle. (S. Augustin.)</p> <p>Toute espèce de domination et de prééminence a son origine en Dieu et en découle primitivement.</p> <p>Les créatures y participent selon qu'elles sont plus ou moins rapprochées de Dieu.</p> <p>Car celles qui ont de l'influence sur les autres sont les plus parfaites ou les plus rapprochées de Dieu.</p> <p>Or la plus grande de toutes les perfections, celle qui rapproche le plus de Dieu, est la perfection des créatures qui jouissent de lui, comme les saints anges. Les démons en sont privés.</p> <p>Donc les bons anges ont sur eux la prééminence, ils les régissent, leur font des révélations concernant l'épreuve des âmes, et s'ils ne les empêchent pas, c'est que Dieu tire le bien du mal.</p>
	<p>Mon Dieu! vous êtes admirable dans les bons anges, par votre sagesse et votre bonté! Vous l'êtes encore dans les démons, par l'éclatante manifestation de votre justice. Je crois que leur malice n'a pas détruit leur nature, qu'il y a un ordre parmi eux et qu'ils dépendent de vous. Je veux être avec les bons anges, Seigneur; préservez-moi des mauvais.</p>



Plan	II	Rapports	I	Nous avons considéré les bons anges dans les rapports divers qu'ils ont entre eux et ensuite avec les mauvais anges. Nous allons maintenant examiner leur prééminence et leur action sur les créatures inférieures et corporelles. A cet égard il y a quatre questions concernant les rapports des anges avec les corps, et les miracles des anges et des démons.		
				Pouvoir	Les anges gouvernent-ils les créatures corporelles? Oui. D'après tous les saints Pères. Dans l'ordre social, comme dans le naturel, la puissance particulière est gouvernée par l'universelle. Ainsi les anges inférieurs sont régis par les supérieurs qui ont une science plus universelle. Or, la vertu d'un corps étant plus particulière que celle d'une substance spirituelle, parce que sa forme est individualisée par la matière et déterminée par rapport au temps et à l'espace, il s'ensuit que tous les êtres matériels sont régis par les anges, formes absolues et intelligibles. C'est le sentiment de tous les docteurs de l'Eglise et des philosophes qui ont admis l'existence des anges. Les Pères disent qu'il y a des esprits pour toutes les espèces d'êtres, saint Augustin dit qu'il y en a pour chaque créature.	
					Limite	La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté? Non, mais à Dieu seul. (Saint Augustin.) Elle n'obéit pas en tout à la volonté des bons anges, encore moins à la volonté des anges pervers. Ses transformations viennent immédiatement de Dieu ou de quelque agent corporel. Parce que la forme des êtres corporels n'a pas été faite et ne découle pas d'un principe formel. Notre âme étant la forme subsistante du corps peut lui faire subir certaines modifications. Les anges n'ont pas le même avantage, mais ils ont plus de pouvoir que les agents corporels. Ils peuvent les mouvoir, produire même certains effets que ces agents ne peuvent produire. Mais on ne saurait conclure de là que la matière leur obéit à volonté comme à un maître.
						Mouvement
Miracles	Dieu	Les anges peuvent-ils faire des miracles? Non. Il n'y a que Dieu. (Ps. CXXXV.) Le miracle est, à proprement parler, une dérogation à l'ordre de la nature créée de Dieu seul. Ce n'est pas assez qu'une chose soit faite en dehors des lois d'une nature particulière: comme une pierre lancée en l'air. Mais il faut que ce soit en dehors de toute la nature créée. Et Dieu seul peut le faire.				
		L'ange	Tout ce que fait l'ange ou une autre créature, et fait selon les lois de la nature, n'est pas miracle. Si on dit qu'ils en font, c'est que Dieu condescend à leurs désirs ou en fait ses ministres. Ainsi à la résurrection générale, ils recueilleront les cendres des morts. Après tout, il peut y avoir miracle pour nous qui ignorons la vertu de la nature créée. Mais le vrai miracle est un fait qui est absolument supérieur aux forces de la nature.			
II-I				Mon Dieu! je crois à votre pouvoir absolu sur toutes les créatures matérielles, puisque c'est vous qui les avez créées. Je crois aussi que vous avez communiqué une certaine puissance aux bons anges et aux démons. Délivrez-moi, Seigneur, de la puissance infernale. Je veux être l'ami des anges, afin qu'ils me préservent de chute et d'accident.		

I		Après avoir parlé de l'action que les anges exercent entre eux et sur toutes les créatures corporelles, nous avons maintenant à examiner l'influence qu'ils peuvent avoir sur les hommes en général et en particulier. Et d'abord en général. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les facultés et les sens de l'homme.		
Plan II	Intelligence	Règle	<p>L'ange peut-il éclairer l'homme? Oui. D'après l'Écriture et saint Denis. D'après l'ordre établi, les êtres inférieurs sont soumis à l'action de ceux qui sont au-dessus d'eux.</p> <p>Et de même que l'ange inférieur est éclairé par le supérieur, les hommes sont éclairés par les anges.</p> <p>Ces deux illuminations se ressemblent et diffèrent. 1° L'illumination fortifie l'entendement; 2° elle lui offre des espèces intelligibles. L'ange supérieur proportionne la vérité à l'ange inférieur.</p>	
		Action	<p>Mais comme l'homme ne comprend que par des images sensibles, l'ange agit sur lui par elles.</p> <p>D'un autre côté, l'entendement humain est fortifié par l'action de celui de l'ange qui lui est supérieur.</p> <p>C'est ainsi que l'ange produit dans l'homme ce double effet par rapport aux vérités et aux actions.</p>	
	Volonté	Impossibilité	<p>Les anges peuvent-ils changer la volonté de l'homme? Non. Dieu seul le peut. Le cœur du roi est dans la main du Seigneur. (Prov., XXI, 1.)</p> <p>La volonté peut être changée 1° par une cause intérieure, Dieu, auteur de la nature, 2° par un agent extérieur, en tant qu'il est cause du bien que l'intellect saisit par l'appétit.</p> <p>Dans ce cas, Dieu seul peut encore mouvoir efficacement la volonté, l'ange ne le peut que par voie de persuasion, ainsi que l'homme.</p>	
		Possibilité	<p>Mais dans l'homme la volonté peut être mue par la passion de l'appétit sensitif. Ainsi elle peut être portée par la concupiscence ou la colère à vouloir une chose, et alors les anges peuvent la mouvoir de cette manière en excitant ses passions.</p> <p>Mais ils ne la meuvent pas nécessairement, la volonté reste libre de consentir ou de résister à la passion.</p>	
	Imagination	Mouvement	<p>L'ange peut-il avoir influence sur l'imagination de l'homme? Oui, comme le prouvent les visions imaginaires.</p> <p>Les anges bons et mauvais peuvent modifier l'imagination des hommes, en révélant quelquefois en songe les ordres de Dieu.</p> <p>Tous ont la puissance de mouvoir les corps; donc ce qui est l'effet d'un mouvement dépend d'eux.</p> <p>Or, les apparitions imaginaires sont souvent causées en nous par les esprits vitaux et les humeurs qui se meuvent en nous, et c'est de là que viennent les rêves et les visions de ceux qui dorment.</p>	
		Effet	<p>L'ébranlement des esprits et des humeurs peut même causer des apparitions pendant la veille.</p> <p>Or de telles perturbations peuvent être causées par les anges, avec ou sans aliénation des sens.</p> <p>Donc les anges bons ou mauvais ont la puissance de modifier l'imagination de l'homme.</p>	
	Les sens	Principe	<p>Les anges peuvent-ils modifier les sens de l'homme? Oui. (Gen., XIX, 1.)</p> <p>Les sens peuvent être modifiés par les choses sensibles et intérieurement; car nous voyons que du moment que les esprits organiques et les humeurs sont troublés, ils ne sont plus les mêmes.</p> <p>Ainsi la langue d'un malade trouve tout amer quand elle est chargée de bile, et ainsi des autres sens.</p>	
		Conséquence	<p>Or, l'ange peut de ces deux manières, par sa puissance, modifier les sens de l'homme.</p> <p>Il peut lui offrir extérieurement un objet sensible qu'il prend ou qu'il forme lui-même à l'instant.</p> <p>Il peut ainsi prendre un corps, ou mettre en mouvement les esprits organiques et les humeurs.</p> <p>Et par leur moyen modifier les sens, la puissance nutritive, l'appétitive, et la sensitive. De là résulte la possibilité des enchantements et des maléfices.</p>	
	III	<p>Mon Dieu! je crois que vous seul avez de l'empire sur ma volonté, parce qu'elle dépend de vous seul. Je crois aussi que, par votre permission, les anges et les démons peuvent affecter mes facultés sensibles. Donnez-moi, Seigneur, la volonté de résister aux uns et de me soumettre aux autres afin que je sois tout à vous.</p>		



DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

DE LA MISSION DES ANGES

I<sup>re</sup> PARTIE, 112

Plan	I	Après avoir considéré l'action en général des anges, bons ou mauvais, sur les facultés et les sens des hommes, nous allons nous occuper exclusivement des bons et considérer leur mission dans les affaires de ce monde. A cet égard, il y a quatre questions concernant la nature de cette mission et les anges qui sont envoyés.				
		Envoyés	Comment	Y a-t-il des anges envoyés pour remplir un ministère? Oui. (Exode, XXIII, 20.) <i>Je vais envoyer mon ange qui vous précèdera.</i> On appelle envoyé celui qui procède d'un autre, est où il n'était pas, ou s'y trouve différemment. Ainsi la Personne divine envoyée, quoique étant partout, est par la grâce où elle n'était pas. L'ange, agent particulier, n'étant pas partout, peut être ici sans être ailleurs.		
			Pourquoi	Or, nous avons dit que Dieu les emploie pour administrer les créatures matérielles. Donc, lorsqu'ils agissent sur l'une, ils sont là où ils n'étaient pas auparavant. Donc ils sont envoyés de Dieu, agissent en son nom, et leurs actions sont des ministères. Sans cesser d'être heureux et de voir Dieu qu'ils servent avant tout en nous servant.		
		Lesquels	L'ordre	Tous les anges peuvent-ils être envoyés? Non. Selon la loi commune. L'ordre établi partout veut que les êtres inférieurs soient régis par les êtres supérieurs. Mais dans les choses matérielles Dieu permet qu'il y soit dérogé quelquefois.		
			Exception	Il peut lui-même éclairer les hommes sans l'intermédiaire des anges, comme un ange supérieur peut agir sur les corps inférieurs sans les corps célestes, sur les sens de l'homme sans avoir recours à un ange inférieur. D'ailleurs, il n'est pas de ministère si grand qui ne puisse être exercé par les inférieurs. Quand saint Paul dit que tous sont envoyés, on doit l'entendre d'une mission invisible. (Hébr., I, 14.) L'ange qui purifia les lèvres d'Isaïe agissait seulement au nom des séraphins. D'après saint Denis c'était un ange inférieur.		
		II	Assistants	En général	Les anges qui sont envoyés assistent-ils devant Dieu? Non. Les envoyés diffèrent des assistants. Ainsi les assistants d'un roi reçoivent ses ordres et les transmettent aux gouverneurs. Tous les anges qui servent Dieu le voient, et, sous ce rapport, ils sont tous assistants. C'est dans ce sens que saint Raphaël s'est dit l'un des sept qui se tiennent devant Dieu (Tobie, XII, 15.)	
					En particulier	Mais tous les anges ne sont pas admis à connaître immédiatement les secrets de Dieu. Il n'y a que ceux de la première hiérarchie. Ceux-là méritent donc proprement le nom d'assistants. Immédiatement illuminés de Dieu, ils sont chargés d'illuminer les autres. C'est là leur prérogative. D'où on voit qu'il y a deux assistances: Être en présence de Dieu, lui être uni de plus près et le connaître mieux que les autres.
				Division	Qualités	Les anges de la seconde hiérarchie sont-ils tous envoyés? Oui. Excepté les Dominations. Les noms que les anges ont reçus expriment leurs qualités et leurs fonctions propres. Aussi Dieu n'envoie que ceux dont le nom indique l'exécution d'une chose commandée. Or, le nom des Dominations n'implique pas l'exécution, mais la préparation des ordres.
					Distinction	Tandis que celui des <i>Anges</i> et des <i>Archanges</i> l'implique, lorsqu'ils annoncent des nouvelles. Les <i>Vertus</i> et les <i>Puissances</i> , par rapport à l'acte qu'elles sont chargées d'accomplir. Les <i>Principautés</i> sont au premier rang des anges qui agissent ou qui exécutent. Ainsi donc les cinq derniers ordres sont envoyés, les quatre premiers ne le sont pas.
			III	Mon Dieu! je crois qu'il y a des anges qui assistent en votre présence et d'autres que vous envoyez dans ce monde. Ils sont heureux les uns et les autres, parce qu'ils jouissent de votre vue et qu'ils exécutent vos ordres. Faites, Seigneur, que dès cette vie je vous contemple en esprit comme ceux qui assistent, et que je sois fidèle comme ceux qui servent.		

Comme nous l'avons dit, les bons anges sont les ministres de Dieu qui les envoie auprès de nous. Il faut voir maintenant, dans le détail, les offices que nous rendent ceux qui sont nos anges gardiens. A ce sujet, il y a huit questions concernant cette garde en général, en particulier et certains rapports.

Plan

II

En général	Nécessité	<p>Les hommes sont-ils gardés par les anges? Oui. <i>Il a chargé ses anges de vous garder.</i> (Ps. xc, 11.)</p> <p>Ce qui est mobile et variable est mû par ce qui est immobile et invariable. Notre intelligence et notre volonté peuvent beaucoup varier et s'écarter par là du bien.</p> <p>C'est pourquoi il a été nécessaire que les hommes fussent confiés à la garde des anges.</p>
	Chacun	<p>Chaque homme a-t-il son ange gardien? Oui. D'après la dignité des âmes. (Saint Jérôme.)</p> <p>Dieu prend un soin tout spécial des êtres qui doivent toujours durer, comme les genres, les espèces.</p> <p>Les hommes sont immortels par leur espèce en général et par leur âme en particulier.</p> <p>Donc on est en droit de conclure que chaque homme a son ange gardien. C'est de foi.</p>
	Anges	<p>Les anges du dernier ordre sont-ils seuls préposés à la garde des hommes? Oui. Elle n'appartient qu'à cet ordre quant à la garde particulière de chaque homme.</p> <p>La garde générale est confiée à d'autres. Le genre humain aux <i>Principautés</i> et aux <i>Archanges</i>.</p> <p>Les <i>Vertus</i> sont chargées des choses corporelles; les <i>Puissances</i>, des démons.</p>
	Tous	<p>Tous les hommes en ont-ils un? Oui. Dieu en envoie un à chaque âme. (Saint Jérôme.)</p> <p>On donne des guides aux voyageurs qui ont un voyage pénible et long à faire.</p> <p>L'homme est voyageur vers la patrie céleste; sa voie est semée d'écueils. (Ps. cxli, 4.) <i>Dans cette voie ils m'ont en secret tendu des pièges.</i></p> <p>Chaque homme a donc besoin d'un guide; même Adam, avant son péché, avait le sien et les infidèles ont chacun le leur.</p>
En particulier	En naissant	<p>L'ange est-il préposé à la garde de l'homme dès sa naissance? Oui. (Saint Jérôme.)</p> <p>C'est à la naissance et non pas au baptême que nous recevons notre ange gardien.</p> <p>Au baptême, nous recevons les bienfaits divins et le droit aux sacrements, comme chrétiens.</p> <p>A la naissance, nous sommes confiés à un ange, à titre de créatures raisonnables.</p>
	Toujours	<p>L'ange gardien abandonne-t-il l'homme quelquefois? Non, à cause du démon qui nous combat toujours. (I Pet., v, 8.)</p> <p>Cette garde entre dans le plan de la Providence qui n'abandonne jamais l'homme, pas plus que tous les êtres de la création.</p> <p>Quoique l'ange nous laisse parfois à nous-mêmes, en permettant que nous éprouvions quelques tribulations ou que nous tombions dans le péché.</p> <p>Ainsi: <i>Nous avons pris soin de Babel, et elle n'est pas guérie; abandonnons-la.</i> (Jér., li, 9.)</p>
Rapports	Sans trouble	<p>Les anges s'affligent-ils des maux de ceux qu'ils gardent? Non. Ils voient Dieu; ils sont donc parfaitement heureux.</p> <p>Rien n'arrive ici-bas sans être voulu ou permis par la justice de Dieu.</p> <p>Les anges ne veulent pas nos péchés et nos peines; mais du moment que Dieu nous éprouve, ils veulent ce qu'il veut, et n'en éprouvent aucune douleur. On peut dire au sens figuré qu'ils souffrent ou qu'ils pleurent.</p>
	Lutte	<p>Peut-il y avoir lutte ou discorde entre les anges gardiens? Oui. (Daniel x, 13.) <i>Le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt-et-un jours.</i></p> <p>Les jugements de Dieu sur les empires et les hommes sont exécutés par les anges gardiens.</p> <p>Mais comme ceux qu'ils gardent méritent d'être abaissés ou élevés, ils consultent Dieu.</p> <p>C'est en cela qu'on dit qu'il y a lutte entre eux, quoiqu'ils soient toujours d'accord avec Dieu.</p>

III

Mon Dieu! que ce dogme est consolant! Un ange qui jouit de votre présence est chargé de me garder! O mon bon ange gardien, aidez-moi, je vous en prie, à témoigner ma reconnaissance à notre Dieu et Père. Ne m'abandonnez jamais à moi-même. Je veux mieux suivre toutes vos inspirations. Veillez sur moi à l'heure de ma mort.



Plan	I	Après avoir considéré le ministère des bons anges et celui des anges gardiens à notre égard, en particulier, nous allons nous occuper de celui des démons qui, avec la permission de Dieu, nous livrent des assauts pour nous perdre. A ce sujet, il y a cinq questions dans lesquelles nous traiterons de leurs attaques au point de vue de la tentation et de la séduction.	
		Tentation	<p><b>Principe</b></p> <p>Les hommes sont-ils attaqués par les démons? Oui. Leur existence et leurs attaques sont de foi.</p> <p>Il y a deux choses à considérer : le combat et l'ordre d'après lequel il se livre. Le combat est l'effet de la malice du démon qui par envie veut empêcher l'homme d'être parfait, et qui par orgueil veut ressembler à Dieu. L'ordre du combat vient de Dieu qui se sert des mauvaises créatures pour porter les autres au bien.</p> <p>Outre la sollicitation au péché qui ne vient que du démon, il y a l'attaque pour châtier, et que Dieu permet.</p> <p>Mais pour l'égalité de la lutte, Dieu nous donne sa grâce et le concours des anges. (IV Rois, VII, 6.)</p>
			<p><b>Définition</b></p> <p>Est-ce le propre du démon de tenter? Oui. D'après l'Écriture : (S. Matthieu, IV, 3; I Thes., III, 5.)</p> <p>Tenter signifie éprouver pour savoir quelque chose, ou bien porter quelqu'un au mal.</p> <p>Dieu nous tente dans le premier sens, pour voir si nous l'aimons. (Deutéronome, XIII, 3.)</p> <p>Un homme peut en tenter un autre pour un bien. La chair et le monde sont comme instruments de la tentation.</p> <p>Le démon nous tente, pour connaître nos dispositions intérieures, afin de nous incliner au vice.</p> <p>Et toujours dans le but de nous nuire. Quand l'homme tente ainsi, il est son ministre.</p>
			<p><b>Attribution</b></p> <p>Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du démon? Non. Il y en a qui proviennent de nous.</p> <p>Le démon est l'instigateur de tous les péchés, en ce sens qu'il a été l'instigateur du premier homme.</p> <p>Mais il n'est pas la cause directe de tous les péchés; car plusieurs proviennent du libre arbitre de l'homme et de la corruption de la nature qui nous porte à la bonne chère, à la volupté. (Origène.)</p> <p>Il y a là une grande source de désordres, indépendants du démon, mais provenant du libre arbitre.</p> <p>Cependant, quoique commis sans leurs tentations, ces péchés méritent à l'homme le nom d'enfant du démon, puisqu'il prend pour son modèle le premier de tous les pécheurs.</p>
II		Séduction	<p><b>Prodiges</b></p> <p>Les démons peuvent-ils séduire les hommes par des miracles? Oui.</p> <p>Ils n'opèrent pas des miracles proprement dits. Dieu seul peut en faire de la sorte.</p> <p>Mais si l'on entend par là ce qui dépasse la puissance humaine, ils peuvent en faire.</p> <p>Ainsi ils font quelquefois des prodiges réels, comme en firent les magiciens de Pharaon.</p> <p>Ce sont alors des substitutions ou des altérations, dans le but de tromper et de nuire.</p> <p>Car ils ne peuvent changer la nature des corps; ils se servent des germes des éléments.</p> <p>Ils ne peuvent pas changer l'homme en bête, ni rendre la vie à un homme mort.</p>
			<p><b>Défaite</b></p> <p>Le démon vaincu par un homme est-il mis hors de combat? Oui. (S. Matthieu, IV, 11.) <i>Alors le diable le laissa.</i></p> <p>Cependant les sentiments sont partagés. Les uns disent que vaincu, il ne peut plus attaquer.</p> <p>D'autres disent qu'il ne le peut plus pour un certain temps. C'est plus probable.</p> <p>Pour deux raisons : 1<sup>o</sup> la clémence divine qui ne laisse pas toute latitude au démon.</p> <p>2<sup>o</sup> L'astuce du démon qui craint de multiplier ses attaques ainsi que ses défaites.</p> <p>D'ailleurs nous savons qu'il retourne à celui qu'il a abandonné. (S. Matthieu, XII, 14.)</p>
III		Mon Dieu! Je crois que d'après l'ordre général de votre Providence vous vous servez de toutes les créatures et que vous permettez aux démons de nous tenter et de nous séduire, en nous laissant notre liberté. Ne me laissez pas succomber à leurs attaques, mais délivrez-moi du mauvais pour que je reste bon.	

DU GOUVERNEMENT DE L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE *1<sup>re</sup> PARTIE*, 115  
DIVIN

Plan	II	I	Terrestres	Activité	<b>Après avoir montré l'action des anges entre eux, sur les corps et sur les hommes, ainsi que celle des démons, nous avons à nous occuper de l'action de la créature corporelle et du destin qu'on attribue à quelques corps. A l'égard de la première, il y a six questions concernant les corps terrestres et les célestes avec leurs rapports.</b>
					<b>Y a-t-il des corps actifs? Oui.</b> Le feu manifeste une grande puissance d'activité. (Saint Denis.) Cet article est contre les maures qui supposaient qu'une chose créée n'agit pas par elle-même, mais c'est Dieu seul qui produit en elle par sa présence.
					Il est manifeste d'après les sens que les corps agissent, comme nous sentons que le feu nous échauffe.
					Mais ce qui est difficile et controversé, c'est le mode de leur action. De là trois erreurs :
					1° Les corps ne sont pas actifs ; 2° Ils le sont par une intelligence ; 3° Par l'écoulement de leurs atomes.
					Mais il faut dire qu'ils le sont, selon que l'un est en acte et l'autre en puissance.
		Célestes	Raisons séminales	<b>La matière corporelle renferme-t-elle quelques raisons séminales?</b>	
				Oui. Ce sont les vertus actives et passives qui servent de principes à la propagation et aux transformations.	
				Ces principes, germes ou vertus, sont d'abord dans le Verbe, comme leur type primordial.	
				Ils sont ensuite dans les éléments de ce monde comme dans leurs causes universelles.	
III	II	Célestes	Sur les corps	Enfin dans les choses produites et dans les semences, comme dans leurs causes particulières.	
				Ces principes servent parfois aux démons pour produire certains effets extraordinaires.	
				<b>Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe ici-bas dans les corps inférieurs? Oui.</b> (D'après la science de cette époque.) Saint Augustin et saint Denys.	
				Les corps célestes n'ont que le mouvement local ; ils peuvent être regardés comme la cause des mouvements variés et multiformes de tous les corps mobiles et inférieurs.	
				Ils ne sont la cause première de rien ; leurs influences se modifient suivant les dispositions.	
				<b>Sont-ils la cause des actes humains? Non.</b> Saint Jean Damascène le nie formellement.	
		Célestes	Sur les actes	Si l'intelligence et la volonté dépendaient des organes temporels, on pourrait l'affirmer.	
				Conduits par l'instinct, comme les animaux, nous n'aurions point de libre arbitre. Ce qui est faux.	
				<b>Ont-ils de l'influence sur les démons? Non.</b> Les démons sont au-dessus de la nature. Ils font beaucoup de choses que la vertu des corps célestes ne pourrait jamais faire.	
				De plus, substances intellectuelles, ils sont exempts de matière, ils n'ont pas de corps.	
Célestes	Sur les démons	Donc ils ne sont soumis à l'action des corps célestes ni directement ni indirectement.			
		S'ils tourmentent certains hommes selon les phases de la lune, c'est parce que, à cette époque, le cerveau de ces hommes est plus disposé à recevoir leur action ; on les appelle lunatiques.			
		<b>Imposent-ils la nécessité aux corps soumis à leur influence ? Non.</b> D'après Aristote.			
		Notre volonté peut y résister en nous et dans tout ce à quoi elle peut s'étendre.			
Célestes	Sans nécessité	Dans les choses naturelles, certains accidents peuvent empêcher l'effet d'une cause.			
		Ainsi des corps célestes ; certains rapports accidentels, la distance, peuvent empêcher leur action.			
III	III	Mon Dieu ! aucune de vos créatures n'est inutile ; c'est pourquoi vous avez voulu que chacune d'elles exerçât son influence autour d'elle, pour contribuer à l'ordre universel. Je crois aux raisons séminales des corps terrestres et à l'influence relative des astres, mais je crois aussi à l'indépendance de ma volonté.			



DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

## DU DESTIN.

1<sup>re</sup> PARTIE, 116

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'action des corps terrestres et célestes, il est nécessaire de bien préciser ce qu'on entend par destin. Dans le sens païen, il est hérétique et synonyme de fatalité. Dans le sens catholique il est synonyme de la Providence. Il y a quatre questions à ce sujet, concernant son existence, sa nature, son immutabilité et sa domination sur les choses.	
			Existence	Chrétienne
				Païenne
				Distinction
			Nature	Moyens
				Immuable
			Soumission	Aux causes
				A Dieu
			III	
			Mon Dieu! je crois que tout dépend de vous, comme de la cause première; que vous dirigez tout, en vous servant des causes secondes. Je vois dans tous les êtres et les événements la disposition de votre Providence. Je crois que tout est bien, dès que vous l'avez disposé. Faites, Seigneur, que je réalise ma destinée selon vos désirs.	

DU GOUVERNEMENT  
DIVIN

DE CE QUI CONCERNE L'ACTION  
DE L'HOMME

1<sup>re</sup> PARTIE, 117

Plan	I	Nous avons examiné l'action des créatures spirituelles et celle des corporelles dans le gouvernement divin. Il nous reste à voir l'action de l'homme qui est une créature mixte, c'est-à-dire composée d'un esprit et d'un corps. Nous traiterons d'abord de l'action même de l'homme, puis de sa propagation. A l'égard de la première il y a quatre questions.	
		Enseignement	<p><b>Erreurs</b></p> <p>Un homme peut-il en enseigner un autre? Oui. <i>C'est pour enseigner ces choses que j'ai été établi prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et la vérité.</i> (I Tim., II, 7.)</p> <p>Averroès a supposé qu'il n'y a qu'un intellect possible pour tous; enseigner c'est produire la science possédée.</p> <p>Platon supposait la science innée; d'après lui, apprendre ne serait que se ressouvenir. C'est faux.</p> <p>Le médecin ne fait que seconder la nature; il n'agit pas comme agent principal, mais en auxiliaire.</p> <p>Ainsi dans les sciences : on les acquiert tantôt par le seul principe intellectuel, en les découvrant.</p> <p>Tantôt par un secours extérieur, comme cela a lieu dans celui qui les apprend d'un autre.</p> <p>Donc celui qui enseigne ne fournit qu'un secours extérieur, comme celui qui guérit.</p> <p>La nature intérieure est la cause principale de la guérison; la lumière intérieure, de la science.</p> <p>Le maître excite seulement le disciple à se former des conceptions claires par son intelligence.</p> <p><b>Vérité</b></p> <p><b>Anges</b></p> <p>Les hommes peuvent-ils enseigner les anges? Non. Saint Denis dit que toutes les lumières divines sont transmises aux hommes par l'intermédiaire des anges. Donc ce n'est pas l'ange qui est instruit par l'homme.</p> <p>Les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs, mais ils ne peuvent pas les éclairer.</p> <p>Ils leur sont soumis. De même les hommes les plus éminents sont soumis aux anges. (S. Matth., II, 11.)</p> <p>Les hommes peuvent donc aussi parler aux anges, mais sans les éclairer sur les choses divines.</p> <p>Seulement les anges découvrent les mystères divins non seulement en Dieu, mais encore quand ils ont lieu ici-bas. (Éph., III, 8.)</p>
II	II	<p><b>L'homme peut-il transformer la matière corporelle par la puissance de son âme? Non.</b> La matière corporelle ne peut être changée que par un agent composé de matière et de forme.</p> <p>Ou par Dieu même, en qui la matière et la forme préexistent comme dans leur cause première.</p> <p>Or, nous avons dit que l'ange ne peut agir sur les corps qu'en se servant d'agents corporels.</p> <p>Donc l'âme le peut encore moins, et pour le faire, il faut qu'elle ait recours à d'autres corps.</p> <p>Si les saints font des miracles, ce n'est pas par la puissance de leur âme, mais par celle de la grâce.</p> <p>La fascination qui s'exerce par les yeux ne prouve pas que la matière obéit à l'âme absolument.</p> <p>Elle s'explique par l'imagination, ou par la malice des démons, ou par suite d'un pacte secret.</p> <p><b>De l'âme unie</b></p> <p><b>L'âme humaine séparée peut-elle encore mouvoir les corps? Non.</b> Comme pendant sa vie.</p> <p>Quand l'âme est unie au corps, elle ne le meut qu'autant qu'elle le vivifie, C'est pourquoi, quand un memore est mort, il n'obéit plus à l'âme pour le mouvement.</p> <p>Donc l'âme séparée ne vivifiant plus aucun corps, aucun corps ne peut être mû par elle.</p> <p>Toutefois, Dieu peut lui accorder un pouvoir qui dépasse sa vertu naturelle.</p> <p>Les anges sont des substances spirituelles dont la puissance ne se rapporte pas à certains corps en particulier; ils peuvent donc les mouvoir; mais l'âme est destinée à un corps. Donc séparée, elle ne peut le mouvoir.</p> <p>Les apparitions des âmes sont feintes par les démons pour entretenir les hommes dans l'erreur.</p> <p><b>Séparée</b></p>	
III	III	<p>Mon Dieu! le péché a plongé mon intelligence dans les ténèbres. Soyez ma lumière, et donnez-moi un cœur docile aux enseignements de votre sainte Eglise. Seigneur, Dieu des vertus, donnez-moi aussi la force de résister à mon corps, selon votre sainte volonté, afin que tous ses mouvements soient dans la voie droite.</p>	



I		Nous avons considéré l'action de l'homme par rapport à l'enseignement et sur les créatures corporelles. Nous allons traiter en dernier lieu de la propagation de l'homme par rapport à l'âme et par rapport au corps. Et d'abord par rapport à l'âme, il y a trois questions, concernant la sensitive, l'intellective et sa création.	
Plan	II	Sensitive	<p><b>Non subsistante</b></p> <p>L'âme sensitive se transmet-elle par la génération ? Oui. D'après la Genèse (I, 20). Si l'âme des animaux était créée, elle serait subsistante, elle aurait l'être et l'action par elle-même. Mais il est faux qu'elle subsiste (q. LXXV, a. 3), sinon elle ne se corromprait pas avec le corps. C'est pourquoi, n'étant pas une forme subsistante, elle existe à la manière des autres formes corporelles qui n'ont pas d'existence propre et qui n'existent qu'avec les composés qu'elles animent.</p> <p><b>Produite</b></p> <p>D'où ce sont ces êtres composés qui sont produits, et comme celui qui engendre est semblable à celui qui est engendré, il faut que l'âme sensitive soit produite par l'agent corporel qui la fait passer en acte. Or, plus un agent est puissant, plus il étend au loin son action ; plus un corps est chaud, plus il chauffe. Les corps inanimés engendrent sans intermédiaire, comme le feu engendre le feu par lui-même. Les êtres animés n'en emploient point dans la nutrition ; mais dans la génération ils en emploient un. C'est la vertu active qui féconde la semence de l'animal ou de la plante, vertu renfermée dans la semence génératrice.</p>
			<p><b>Unité</b></p> <p>L'âme intellectuelle est-elle produite par la génération ? Non, mais par création. Les fonctions du fœtus ne viennent pas de la mère ; sentir, nourrir, croître ne sont pas de l'extérieur. Donc l'âme préexiste dans l'embryon ; elle est d'abord nutritive ; puis sensitive, enfin intellectuelle.</p>
		Intellective	<p><b>Erreurs</b></p> <p>Les uns disent qu'il y a dans l'homme trois âmes ; d'autres que Dieu élève la sensitive à l'intellective. Mais il ne peut en être ainsi : 1° une forme substantielle n'est susceptible ni de plus ni de moins. 2° Il s'ensuivrait que la génération d'un animal serait un mouvement continu de l'imparfait au parfait. 3° La génération ne serait pas absolue, puisque son sujet serait un être déjà en acte. 4° Parce que ce qui est l'effet de l'action de Dieu subsiste, et alors il y aurait trois âmes ; ou il ne subsiste pas, et il y aurait corruption.</p>
			<p><b>Conclusion</b></p> <p>Il est donc impossible que la vertu active de la matière produise l'âme intellectuelle, indépendante du corps. Produite par génération, elle ne serait pas un être subsistant et se corromprait avec le corps.</p>
		Sa création	<p><b>Système</b></p> <p>Toutes les âmes ont-elles été créées à la fois ? Non. L'âme est créée avec le corps. L'âme n'est pas de la nature des anges ; elle n'est pas unie au corps accidentellement. C'est faux. 1° Radicalement. Si elle était unie au corps accidentellement, l'homme n'existerait que par accident, ou l'âme serait l'homme, ce qui est une erreur. Si elle était de la nature des anges, elle n'aurait pas besoin d'images sensibles pour comprendre. 2° D'après l'hypothèse même. Si l'âme est faite pour être unie à un corps, elle est imparfaite sans lui.</p>
			<p><b>Conséquences</b></p> <p>Dieu aurait commencé par une œuvre imparfaite en créant toutes les âmes sans leurs corps. Si l'âme n'avait pas besoin du corps, il semblerait déraisonnable qu'elle voulût lui être unie. Pourquoi créée sans lui, voudrait-elle lui être unie après un certain laps de temps ? Cette union serait l'effet du hasard, parce qu'elle résulterait du concours fortuit de deux volontés. Si l'on prétend, comme Origène, que l'âme est unie au corps par punition, on devient hérétique. Tous ces systèmes sont insoutenables. Donc les âmes n'ont pas été créées avant, mais avec le corps.</p>

Mon Dieu ! je crois à la magnifique prérogative de mon âme de venir directement de vous par voie de création. Ce qui la distingue infiniment des formes inférieures végétatives et sensibles engendrées et corruptibles avec le corps. Rendez mon corps digne d'elle, Seigneur, afin qu'il ne l'enchaîne et lui permette de s'élever jusqu'à vous.

Plan	I	Nous avons dit que l'âme sensitive se propage par la génération, tandis que l'âme humaine seule est créée. Nous allons voir maintenant la manière dont le corps humain uni à cette âme se propage de son côté. A ce sujet il y a deux questions pour savoir comment les aliments se changent en la substance et servent à la génération.			
		Aliments	Argument { Une partie des aliments est-elle changée en la substance humaine ? Oui. Les aliments digérés, dit saint Augustin, perdent leur forme et deviennent par ce changement le tissu organique de nos membres. Or, le tissu organique de nos membres appartient à la réalité de notre nature. Donc les aliments se transforment réellement en notre substance.		
			1° opinion	La nature peut se considérer en général ou dans l'espèce, en particulier ou dans l'individu. Il y a des philosophes qui ont pensé que la forme humaine subsiste en ce qui vient d'Adam. Donc ce que nous acquérons en dehors de ce qu'il a transmis n'appartient pas à notre nature. Mais ce sentiment est déraisonnable : 1° si une forme peut se détacher de la matière qui lui est propre, elle peut s'attacher à une autre. Or l'âme peut se détacher du corps. Donc elle peut acquérir une autre matière. 2° Dans cette hypothèse, il ne devrait y avoir qu'un individu dans l'espèce humaine, ce qui est évidemment faux. 3° Un corps ne peut se multiplier que par raréfaction, ou par addition, ou par création. Le corps humain ne se multiplie ni par le premier ni par le dernier moyen ; donc c'est par addition. 4° Le corps des animaux et des plantes se multiplierait par une espèce de miracle ; ce qui répugne.	
				2° opinion	D'autres ont dit qu'elle peut se produire dans une autre matière, si on considère la nature de l'homme en général, mais non en particulier dans l'individu. Ce n'est pas soutenable. 1° Parce que cette opinion juge des corps vivants de la même manière que des inanimés. Ceux-ci engendrent selon l'espèce, non selon l'individu, ce qui est le privilège des corps organiques. La nutrition n'ajouterait donc rien à ces corps, si les aliments ne se convertissaient en eux. 2° Parce que la vertu de la semence génératrice est une impression qui dérive de l'âme. Elle ne peut donc pas avoir en agissant plus de vertu que l'âme dont elle dérive. Si la vertu active donne la forme, <i>a fortiori</i> l'âme peut transformer les aliments. 3° Parce que le corps n'a pas seulement besoin de nourriture pour se développer, mais pour se réparer. Or, cette réparation n'aurait pas lieu si l'aliment ne se substituait aux pertes du corps. Ainsi ce que l'aliment produit appartient à la substance comme l'élément primitif. Il faut donc dire, avec les autres philosophes, que les aliments se changent en la substance humaine.
					Semence
		La partie	Mais la semence qui est résolue dans les parties du corps ne peut plus servir à la génération. Elle garde la forme de cette partie et n'aurait pas la nature du tout, mais de cette partie. En supposant qu'elle fût tirée de tout le composé, elle serait un petit animal en acte. C'est donc elle qui reste en puissance pour le tout, avant qu'elle soit convertie en substance.		
			III	Mon Dieu ! je crois aux merveilles de la nutrition par laquelle les aliments se changent en notre substance. Donnez-moi, Seigneur, de plus en plus le goût des aliments célestes, afin que mon âme s'élève jusqu'à vous, en attendant qu'elle mérite d'aller se rassasier de votre gloire et contempler la réalité de vos divins enseignements.	





2<sup>te</sup> PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

I

TRAITÉ DE LA BÉATITUDE

---



# TRAITÉ DE LA BEATITUDE

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	FIN DERNIÈRE	{	La fin dernière elle-même,	{	En quoi elle ne consiste pas.
			La béatitude		Ce qu'elle est { Nature. Conditions.
	Moyens	{	Actes en général	Moyen d'y parvenir.	Des actes humains. II traité.
				Des passions. . . . III.	
				Des habitudes. . . IV	
				Des vertus . . . . V.	
				Des péchés . . . . VI.	
				Des lois. . . . . VII.	
				De la grâce. . . . VIII	
				En particulier. Deuxième section.	

Plan	II	Nécessité	J	La seconde partie de la <i>Somme</i> s'occupe des moyens en général et en particulier pour atteindre la fin dernière. Comme la fin est la première dans l'intention, il faut la connaître d'abord pour bien juger des moyens qui s'y rapportent. Nous commençons donc par la fin dernière en huit questions, avant de parler de la béatitude qui est cette fin même.	
				Rapport	<p>Convient-il que l'homme agisse pour une fin ? Oui. La fin est le principe des actions.</p> <p>On appelle <i>actes humains</i> ceux dont l'homme est le maître ; les autres sont dits <i>actes de l'homme</i>.</p> <p>Les premiers procèdent de la raison et de la volonté, avec connaissance, délibération et liberté.</p> <p>Or, l'objet de la volonté est le bien comme fin. Donc c'est à cette fin que les actions se rapportent.</p>
				Universel	<p>Est-ce le propre de l'homme raisonnable d'agir pour une fin ? Non. Tout agit ainsi.</p> <p>Les êtres inanimés par une inclination naturelle, les animaux par l'instinct, d'après la cause première, Dieu.</p> <p>Mais il y a une différence entre eux et l'homme, c'est que celui-ci s'y porte avec connaissance et volonté.</p> <p>On voit par là que tous les êtres et l'univers sont soumis à l'action unique de la Providence.</p>
				Effets	<p>Les actes humains tirent-ils une espèce propre de la fin ? Oui. L'acte dépend de la fin.</p> <p>L'espèce d'une chose se prend toujours de l'acte et non de la puissance ; la forme constitue l'espèce.</p> <p>Ce qui donne la forme à l'acte humain, c'est l'intention. Or l'intention a toujours pour but la fin.</p> <p>C'est ce qui rend nos actes volontaires ou moraux. S'ils diffèrent, c'est d'après la fin qu'on se propose.</p>
				Existence	<p>La vie humaine a-t-elle une fin dernière ? Oui. Il faut nécessairement en admettre une.</p> <p>Il est impossible qu'il y ait une série infinie de fins sans qu'il y ait une fin dernière. Ce serait absurde.</p> <p>Car, sans une fin dernière, sans un terme, il n'y aurait ni désir, ni action, ni commencement, ni fin.</p> <p>Dieu a voulu que le souverain bien fût la fin dernière des êtres, et c'est pour cela qu'il a tout disposé. (Sag., XI, 21.)</p>
				Une seule	<p>Y a-t-il pour le même homme plusieurs fins dernières ? Non. Il n'y a qu'un maître.</p> <p>Tous les êtres désirent leur perfection, et partis du même principe, tendent à la même unité.</p> <p>Cela ne peut se réaliser que par une unique fin dernière, qui comble tous les désirs à la fois.</p> <p>Cette fin c'est le bien que les philosophes définissent pour cela : <i>Ce que tous les êtres cherchent</i>. Donc il n'y en a qu'une.</p>
				Pour tout	<p>Tout ce que l'homme veut, le veut-il pour la fin dernière ? Oui. D'après saint Augustin. (<i>Cité de Dieu</i>, XIX, 1.)</p> <p>La fin dernière est au fond de toutes les actions et les désirs des hommes. Tout bien voulu est un moyen.</p> <p>Tout ce qui est commencé tend à son terme ; ainsi tout commencement de bien tend au bien parfait.</p> <p>Il n'est pas nécessaire de rapporter toutes ses actions à la fin actuellement, mais virtuellement.</p>
				Pour tous	<p>La fin dernière est-elle la même pour tous ? Oui. Tous sont d'accord en ce qu'ils désirent leur fin dernière qui consiste dans le bonheur. (S. Aug.)</p> <p>En elle-même tous la désirent, parce que tous veulent la perfection et c'est en cela qu'elle consiste.</p> <p>Par rapport à son objet, les hommes ne sont pas d'accord : richesse, volupté ou autre chose.</p> <p>Comme dans le goût. On doit préférer ce que les parfaits regardent et recherchent comme le meilleur.</p>
				Différence	<p>Toutes les autres créatures ont-elles la même fin que nous ? Non.</p> <p>Le mot fin se prend pour l'objet que l'on désire et pour la jouissance de l'objet obtenu.</p> <p>Dans le premier sens, tous les êtres ont la même fin, parce que Dieu est la fin dernière de tout ce qui existe.</p> <p>Dans le second sens, il n'y a rien de commun, parce que les autres n'ont pas notre intelligence et notre volonté.</p>
				III	<p>Mon Dieu ! je crois qu'en me donnant l'être vous m'avez destiné à une fin, et que cette fin c'est vous-même. O fin glorieuse et bienheureuse ! Faites, Seigneur, que toutes mes pensées, mes paroles et mes actions s'y rapportent. Ne permettez jamais que je m'en détourne, en m'attachant à des fins qui n'y mènent pas directement.</p>



Plan	I	Après avoir parlé de la fin dernière en général, nous allons considérer la béatitude qui est la fin de l'homme. Nous dirons en quoi elle ne consiste pas, en quoi elle consiste et comment nous pouvons y parvenir. Sur le premier point, il y a huit questions concernant les biens de ce monde, hors de nous ou en nous.		
		Richesses	La béatitude est-elle dans les richesses? Non. Elles servent plutôt en les répandant. (Boèce.) Les richesses naturelles : nourriture, vêtements, etc. se rapportent à nous, ne sont pas notre fin dernière. Les artificielles ou de convention, l'argent, encore moins; elles ne servent que pour acquérir les naturelles. Elles ne sont donc pas notre béatitude, malgré les préjugés; on n'achète pas les biens spirituels.	
			Honneurs	Est-elle dans les honneurs? Pas davantage. L'honneur existe plutôt dans celui qui honore. (Aristote.) On honore quelqu'un pour l'excellence de ses mérites. Donc l'honneur est le signe de cette excellence. Mais la supériorité se mesure surtout d'après la félicité suprême et les biens qui y font participer. Donc l'honneur peut être une conséquence de cette félicité, mais celle-ci ne consiste pas en lui.
		Gloire		Est-elle dans la gloire humaine? Non. La gloire est souvent usurpée ou trompeuse. La gloire n'est que la connaissance accompagnée de brillants éloges de la part des hommes. (S. Ambroise.) La connaissance de Dieu produit l'objet connu; elle est donc la cause de la béatitude et de la renommée. Mais en nous c'est l'objet connu qui produit la connaissance souvent en défaut, d'où provient la fausse gloire. Donc la béatitude n'est pas dans la gloire humaine.
			Puissance	Est-elle dans la puissance? Non. Elle ne peut chasser l'amertume des soucis, ni éviter les angoisses de la crainte. (Boèce.) Elle est un principe et la béatitude est une fin. Elle peut servir au bien et au mal, la béatitude ne sert qu'au bien. Aucun des quatre biens énumérés n'est la béatitude : 1° elle est incompatible avec le mal; 2° ne manque de rien; 3° elle n'est jamais nuisible; 4° l'homme y est porté intérieurement, le reste provient du dehors.
		II		Le corps
			La volupté	
				L'âme
			Créatures	
		III		Mon Dieu! Vous avez mis des désirs infinis dans notre âme; comment pourrait-elle trouver son bonheur dans ce qui est fini? Vous seul pouvez la rassasier. O bien suprême de mon âme, je veux trouver un avant-goût de la béatitude que vous nous réservez, en travaillant à vous connaître, à vous aimer ici davantage!

Plan	I	Nature	Créée	<p>Après avoir dit que la béatitude n'est pas dans les biens créés, extérieurs à l'homme ou inhérents en lui, nous avons à montrer en quoi elle consiste pour la distinguer de toutes les jouissances de la vie terrestre. A ce sujet huit questions se présentent, concernant la nature de la béatitude, son opération et son essence.</p> <p>La béatitude est-elle quelque chose d'incrée? Non. Rien de ce qui est fait n'est incrée.</p> <p>Nous avons vu que la fin se prend pour l'objet désiré et pour la jouissance de l'objet possédé.</p> <p>Dans le premier sens, la fin dernière est le bien incrée, Dieu; dans le deuxième, c'est un bien créé, communiqué, parce que Dieu est heureux par son essence, et que les hommes le sont seulement par participation.</p>	
				Opération	<p>Est-elle une opération? Oui. C'est une opération dirigée par la vertu parfaite. (Aristote.)</p> <p>La béatitude est la perfection dernière. Or, un être n'est parfait qu'autant qu'il est en acte.</p> <p>Donc la béatitude créée consistera dans un acte suprême et parfait ou dans une opération.</p> <p>Car en toutes circonstances, une chose existe (acte premier) pour son opération (acte second).</p>
					[Sensitive]
			De l'intellect	<p>Est-elle une opération de l'intelligence ou de la volonté? D'abord de l'intelligence.</p> <p>La volonté désire la fin qu'elle ne possède pas, elle en ressent du plaisir quand elle la possède.</p> <p>Mais ni le désir ni le plaisir ne constituent la véritable possession de la fin dernière.</p> <p>Pour cela il faut un autre acte, celui de l'intelligence qui la rend présente à la volonté qui en jouit.</p>	
				Spéculative	
					Sciences
			Les anges	<p>Est-elle dans la connaissance des anges? Non, mais dans celle de Dieu. <i>Que celui qui se glorifie, se glorifie dans sa science.</i> (Jér., IX, 24.)</p> <p>La contemplation seule de la vérité par essence, Dieu, rend l'homme parfaitement heureux.</p> <p>Or, les anges n'ont l'être et ne sont vrais que par participation, puisqu'ils sont créés.</p> <p>Donc ils ne sont pas l'objet de notre béatitude, mais ils peuvent nous aider à l'obtenir.</p>	
				Conclusion	<p>Est-elle dans la vue de l'essence divine? Oui. <i>Nous serons semblables à lui.</i> (I S. Jean, III, 2.)</p> <p>L'homme n'est pas parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher.</p> <p>La perfection d'une puissance se considère d'après la nature de l'objet; le vrai est celui de l'intellect.</p> <p>S'il connaît un effet, il veut en connaître la cause. Cette cause première est Dieu. Donc la béatitude consiste dans la vue de l'essence divine.</p>
			III		<p>Mon Dieu! le désir du bonheur qui tourmente mon âme ne peut venir que de vous; et parce que rien ne peut le satisfaire ici-bas, et ne sert au contraire, qu'à l'exciter davantage, il est certain qu'il ne sera rassasié qu'en vous. O béatitude de mon âme, quand me sera-t-il donné de vous posséder? Guidez-moi, Seigneur, vers ma fin dernière.</p>



I Nous avons dit en quoi ne consiste pas la béatitude, et en quoi elle consiste, c'est-à-dire dans la vision de l'essence divine. Nous allons maintenant examiner quelles conditions elle requiert, ou comment l'homme en jouira dans le ciel. A cet égard il y a huit questions concernant la béatitude dans les puissances de l'âme et par rapport au bien du corps.

L'âme	Délectation	La délectation est-elle requise pour la béatitude? Oui. C'est la joie qu'inspire la vérité. (S. Augustin.) Toutes les fois que l'appétit se repose dans le bien obtenu, il y a délectation concomitante. Or la béatitude est la possession du souverain bien. Donc elle est accompagnée du plaisir de la vue de Dieu. Cette délectation n'entrave pas l'intellectuelle, comme fait la sensuelle, c'est plutôt pour elle un secours.
	Vision	La délectation, dans la béatitude, est-elle supérieure à la vision? Non. Elle en est l'effet. La volonté ne cherche pas le bien pour le repos, mais à se reposer dans l'opération, parce qu'elle est son bien. Donc l'opération dans laquelle la volonté se repose est supérieure au repos de la volonté dans ce bien. En d'autres termes : la cause l'emporte sur l'effet; la vision est cause de la délectation; donc elle l'emporte sur elle.
	Compréhension	La compréhension est-elle nécessaire pour la béatitude? Oui. <i>Courez pour comprendre.</i> (I Cor., IX.) Comprendre signifiant embrasser tout l'objet, est impossible, parce que Dieu est infini; signifiant percevoir l'objet, l'atteindre, il fait partie de la béatitude, à laquelle dès lors concourent trois conditions : la <i>vision</i> ou la connaissance, la <i>compréhension</i> ou la présence, la <i>délectation</i> ou le repos dans l'objet.
	Droiture	La droiture de la volonté est-elle requise? Oui. <i>Bienheureux les cœurs purs.</i> (S. Matth., V, 8.) 1 <sup>o</sup> D'une manière <i>antécédente</i> ; elle est requise pour la fin dernière comme la forme à la matière. 2 <sup>o</sup> D'une manière <i>concomitante</i> , parce que celui qui voit Dieu voit l'essence même de la bonté, et il aime nécessairement tout par rapport à Dieu, ce qui maintient sa volonté dans la droiture.
Le corps	Le corps	Le corps est-il requis pour la béatitude? Non. <i>Bienheureux ceux qui meurent dans le Seigneur.</i> (Apoc., XIV, 13.) Pour le bonheur ici-bas, il est nécessaire; pour la vision de Dieu, non. Quelques auteurs ont enseigné que les âmes ne jouiront de la béatitude qu'après leur réunion avec le corps. C'est faux : 1 <sup>o</sup> par l'autorité de saint Paul : <i>Nous voyageons loin du Seigneur pour aller à lui.</i> (II Cor., V, 6.) 2 <sup>o</sup> Par la raison : l'essence divine ne se voit pas par des images; seulement l'âme désire son corps.
	Sa perfection	La perfection du corps est-elle requise? Oui. D'après Isaïe. <i>Les os germeront.</i> (Isaïe, LXVI, 14.) Il est naturel à l'âme d'être unie à son corps. Ici-bas la perfection de l'un contribue à celle de l'autre. Là-haut le corps sera spiritualisé, et loin d'appesantir l'âme, il servira à sa gloire. Il entrera en possession du bonheur par l'âme qui fera refluer sur lui sa propre béatitude.
	Les biens	Les biens extérieurs sont-ils nécessaires à la béatitude? Non. (Voyez Ps. LXXII, 25.) Ici-bas ils sont nécessaires à cause du corps animal. D'ailleurs la contemplation s'en passe. Mais là-haut l'âme séparée voit Dieu, source de tout bien; le corps spiritualisé n'en a pas besoin. Certaines expressions de l'Écriture sont métaphoriques. En Dieu sont éminemment tous les biens.
	Les amis	La société des amis est-elle requise? Non. <i>Tous les biens nous viennent avec Elle.</i> (Sag., VII, 11.) Ici-bas, oui, car pour faire le bien l'homme a besoin du secours de ses amis. Mais dans le ciel, Dieu est la source de toute perfection pour nous. Cependant ce ne sera pas indifférent de se voir et de jouir des charmes de la société. Cette société concourt au perfectionnement ou à l'achèvement de la béatitude d'une manière concomitante.

II Mon Dieu! je crois que dans la gloire vous tenez lieu de tout et que l'âme sera bienheureuse en vous voyant. Mais puisque vous daignez permettre à vos élus de jouir encore de la société de leurs parents et de leurs amis, faites, Seigneur, que j'aie le bonheur de vous posséder un jour, et de retrouver en vous tous ceux que j'aime.

I		Après avoir parlé des conditions nécessaires à la béatitude par rapport à l'âme et par rapport au corps, nous allons nous occuper de la manière d'y arriver; car il est de foi qu'on le peut, puisque l'homme a une fin. C'est ce que démontrent suffisamment les huit questions suivantes, contre le rationalisme, en faveur de la révélation.	
Plan II	En elle	Pouvoir	<p>L'homme peut-il arriver à la béatitude? Oui. <i>Heureux l'homme que vous enseignerez.</i> (Ps. XCIII, 12.)</p> <p>Un être capable de comprendre et de désirer le bien universel, est capable de le recevoir et de le posséder.</p> <p>Tel est l'homme qui de plus est capable de la vision divine, comme nous l'avons prouvé. (QUESTUN, XIII.)</p> <p>Si nous comprenons maintenant par des images, nous connaissons alors d'une autre manière.</p>
		Inégalité	<p>Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre? Oui. <i>Il y a plusieurs demeures.</i> (S. Jean, XIV, 2,)</p> <p>La béatitude renferme la fin ou l'objet, et la jouissance. L'objet, Dieu, souverain bien, est le même pour tous.</p> <p>Mais la jouissance est en rapport avec les mérites et l'aptitude. Plus on jouit, plus on est heureux.</p> <p>Il y a donc inégalité. Mais, dit saint Augustin, c'est votre connaissance seule, Seigneur, qui fait le bonheur.</p>
	Moyens	Ici-bas	<p>Pent-on posséder la béatitude ici-bas? Non. <i>La vie est remplie de misères.</i> (Job, XIV, 1.)</p> <p>1<sup>o</sup> En général. La béatitude exclut tous les maux, comble tous les désirs; or, ici-bas affliction de l'esprit, du cœur et du corps, rapidité de la vie, malgré le désir de vivre et de jouir toujours en paix.</p> <p>2<sup>o</sup> En particulier. La béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, ce qui est impossible ici-bas.</p>
		Perte	<p>Pent-on perdre la béatitude quand on la possède? Non. <i>Ils iront dans la vie éternelle.</i> (S. Matth., XXV, 46.)</p> <p>La crainte et surtout la certitude de perdre un bien est une source de tristesse. La béatitude est parfaite.</p> <p>Elle est inamissible <i>ab intrinseco</i>. l'homme est assuré d'en jouir toujours, et pourquoi ne la voudrait-il plus?</p> <p><i>Ab extrinseco</i>. Il ne pèche plus; Dieu ne peut la lui retirer; ni une autre créature, l'homme glorifié étant au-dessus de tous les autres êtres.</p>
	Moyens	Impuissance	<p>L'homme peut-il y arriver par ses moyens naturels? Non. <i>L'œil n'a pas vu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment.</i> (I Cor., II, 9.)</p> <p>La connaissance naturelle d'une créature est selon le mode de sa substance; ainsi de l'homme.</p> <p>Or, la connaissance d'une substance créée est incapable de s'élever à ce qui surpasse toutes les créatures.</p> <p>Telle est l'essence divine. Mais Dieu nous a donné le libre arbitre pour que nous puissions nous tourner vers lui.</p>
		Des créatures	<p>Pent-il y arriver par l'action d'une créature supérieure? Non. <i>C'est le Seigneur qui donnera la grâce et la gloire.</i> (Ps. LXXXIII, 12.)</p> <p>Ce qui est au-dessus de la nature créée échappe à l'action de toute créature, même des anges.</p> <p>Pour cela, il faut que Dieu intervienne : résurrection d'un corps, guérison d'un aveugle, etc.</p> <p>Or, la béatitude surpasse la nature créée. Dieu seul peut donc la donner à l'homme, d'après le même texte.</p>
		Œuvres	<p>Pent-il l'acquérir par de bonnes œuvres? Oui. <i>Si vous faites les choses qu'on vous a promises, vous serez heureux.</i> (S. Jean, XIII, 17)</p> <p>Dieu seul est heureux par nature, sans action préalable. L'ange l'est devenu par un seul acte de sa volonté.</p> <p>Les hommes n'y arrivent que par plusieurs œuvres ou opérations auxquelles on donne le nom de mérites.</p> <p>Donc la béatitude est une récompense accordée à des actes de vertu. Ce n'est pas à cause de l'impuissance de Dieu, mais pour observer l'ordre de la nature.</p>
		Désir	<p>Tous les hommes désirent-ils la béatitude? Oui. Personne ne veut être malheureux.</p> <p>Tous la désirent en général, comme le bien parfait, objet de la volonté qui désire être satisfaite.</p> <p>Mais ils se divisent quant à son objet qu'ils ne connaissent pas également, et beaucoup se trompent.</p> <p>Ils la cherchent dans les plaisirs, la vertu, etc. Donc la volonté ne s'y porte pas nécessairement.</p>
III		<p>Mon Dieu! Je crois que la béatitude est un bien au-dessus de tous les efforts de toutes les créatures. Je crois cependant que vous en avez mis le désir dans nos âmes, et que vous avez daigné nous la promettre comme une récompense. Je vous bénis, Seigneur! Daignez m'accorder la grâce de faire toutes mes œuvres de façon à la mériter un jour.</p>	





2<sup>me</sup> PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

II

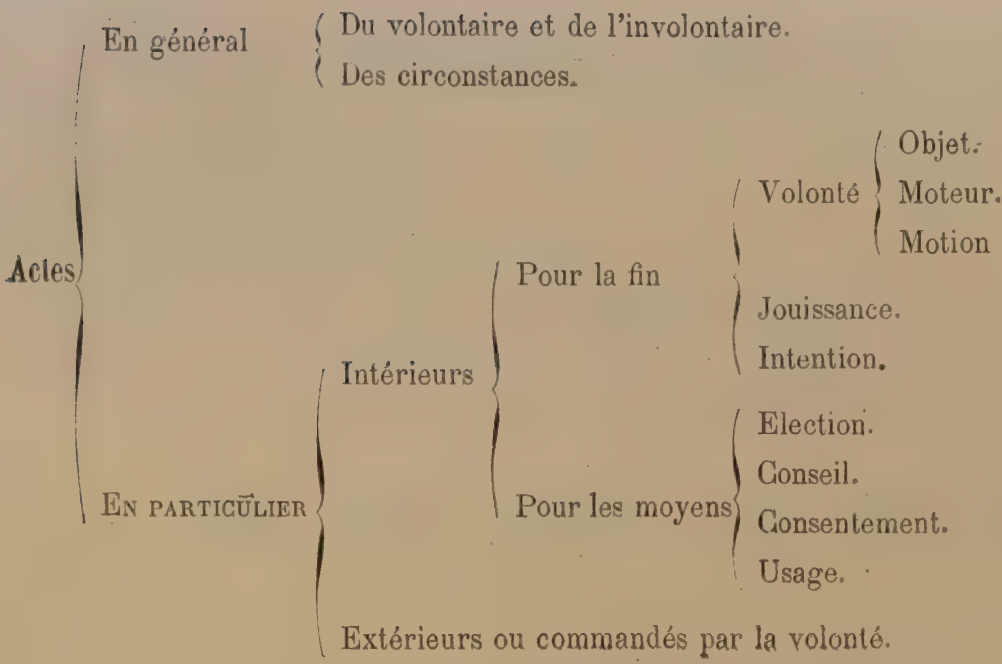
TRAITÉ DES ACTES HUMAINS

---



TRAITÉ DES ACTES HUMAINS

TABLEAU GÉNÉRAL SYNOPTIQUE



ACTES HUMAINS DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE

II<sup>e</sup> PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 6

Plan	I	Après avoir étudié la béatitude ou la fin dernière, nous devons nous occuper des actes qui y conduisent ou en éloignent. Et d'abord de ce qui rend ces actes humains, c'est-à-dire du volontaire et de l'involontaire qui affectent la responsabilité. A propos de ce premier sujet, il y a huit questions concernant le volontaire et ce qui peut y faire violence.	
		Volontaire	<p><b>Existence</b> { Le volontaire existe-t-il dans les actes humains ? Oui, sinon rien ne serait louable ni blâmable. On le définit : un acte procédant d'un principe intrinsèque avec connaissance de la fin. Or, l'homme se meut lui-même par sa volonté et il connaît la fin pour laquelle il se meut. Donc le volontaire existe particulièrement dans ses actes, quoique Dieu soit son premier moteur.</p> <p><b>Animaux</b> { Existe-t-il chez les animaux ? Oui. Il est commun aux enfants et aux animaux. (Aristote.) Ils ont le volontaire parce qu'ils se meuvent vers une fin avec une certaine connaissance ; mais il est imparfait, parce que ne connaissant pas la nature des objets et les rapports, ils ne délibèrent pas. On ne l'appelle volontaire que par analogie ; aussi ne méritent-ils ni louanges ni blâme.</p> <p><b>Sans acte</b> { Peut-il exister sans acte ? Oui. On peut agir ou non, et les omissions peuvent être coupables. Il existe sans acte extérieur et avec un acte intérieur, comme quand on veut ne pas agir. Il peut aussi exister sans acte intérieur, comme quand on ne veut pas agir. Dans ce dernier cas l'acte est imputable comme inaction, quand on a pu et dû vouloir.</p> <p><b>Violence</b> { Peut-on faire violence à la volonté ? Non. Elle ne peut pas être forcée d'agir. (S. Augustin.) Il est impossible que la volonté soit violentée à l'égard de son acte propre. la volition. Mais elle peut l'être à l'égard des actes commandés qu'elle exécute par les autres facultés. Elle peut être empêchée par un agent extérieur. Dieu peut la mouvoir, mais ne la violente pas.</p>
II		Involontaire	<p><b>Violence</b> { La violence rend-elle les actes involontaires ? Oui. D'après Aristote et saint Jean Damascène. La violence est directement opposée au volontaire aussi bien qu'à ce qui est naturel. Elle n'atteint pas la volonté dans ses actes élicites, mais dans les commandés, ou extérieurs. Toutefois, si on veut bien supporter un mauvais traitement, alors il y a volontaire.</p> <p><b>Crainte</b> { La crainte produit-elle absolument l'involontaire ? Non. C'est le contraire. (Aristote.) Les actes faits sous l'influence de la crainte sont volontaires en eux-mêmes, involontaires seulement à quelques égards : jeter sa marchandise pour sauver son navire ; observer la loi pour éviter l'enfer. Elle excuse du péché quelquefois par accident : quand elle trouble la raison, que le danger est grave.</p> <p><b>Concupiscence</b> { La concupiscence le produit-elle ? Non. Mais elle augmente plutôt le volontaire. Une chose est volontaire quand la volonté s'y porte ; or la concupiscence porte à vouloir, donc... Cependant la concupiscence antécédente qui augmente le volontaire par sa violente impression, le diminue ou le détruit en troublant la raison ; la conséquente augmente le volontaire et le péché.</p> <p><b>Ignorance</b> { L'ignorance le produit-elle ? Oui. Aristote et saint Jean Damascène l'affirment. Celle qui prive de la connaissance nécessaire le cause ; mais toute ignorance n'en prive pas. La concomitante, ignorer que l'on fait ce qu'on ferait quand même, produit le non volontaire ; la conséquente affectée ou de mauvaise élection, le produit sous quelque rapport ; l'antécédente est involontaire absolument.</p>
			<p>III { Mon Dieu ! vous m'avez donné la volonté pour vous aimer et pour vous atteindre comme ma fin dernière. Délivrez-moi, Seigneur, de tout ce qui pourrait, à l'intérieur et à l'extérieur, entraver la liberté de ses actes. Je proteste de tout mon cœur, moyennant votre grâce, vouloir tout rapporter à votre gloire pour mon salut.</p>



I	<p>Nous avons dit que le volontaire parfait est propre à l'homme ; nous avons ensuite parlé de ce qui cause l'involontaire. Mais comme les actes sont accompagnés de circonstances d'après les quelles on les apprécie, nous devons maintenant nous occuper des circonstances des actes dans lesquelles on trouve le volontaire et l'involontaire, en quatre questions.</p>	
Plan II	<p>En elles</p> <p>Nature</p>	<p>La circonstance est-elle un accident de l'acte humain ? Oui. D'après Aristote.</p> <p>Le langage procède comme l'esprit qui va du plus connu au moins connu, par les noms.</p> <p>Ainsi nous empruntons aux choses locales le mot de distance pour l'appliquer aux objets contraires.</p> <p>De même ceux qui expriment le mouvement local pour exprimer les autres mouvements moins connus.</p> <p>C'est ainsi que le mot <i>circonstance</i> a été pris des choses locales pour être appliqué aux actes humains.</p> <p>Or, on dit qu'un objet en environne (<i>circumstat</i>) un autre quand il est en dehors, tout en le touchant.</p> <p>C'est pourquoi les conditions en dehors de la substance d'un acte mais qui le touchent, sont des circonstances.</p> <p>Et comme ce qui est en dehors de la substance d'une chose sont des accidents, les circonstances en sont.</p>
	<p>Importance</p>	<p>Les théologiens doivent-ils considérer les circonstances des actes humains ? Oui.</p> <p>Parce que l'ignorance des circonstances produit l'involontaire qui excuse du péché, objet de la théologie.</p> <p>1<sup>o</sup> Les actes humains conduisent à la béatitude ; or, tout ce qui se rapporte à une fin doit y être proportionné, suivant une certaine mesure qui dépend des circonstances. Donc le théologien doit les examiner.</p> <p>2<sup>o</sup> Il est du devoir du théologien d'étudier les actes humains suivant leurs degrés de moralité.</p> <p>Or, les circonstances, comme nous le verrons (q. 18) produisent cette diversité. Donc le théologien doit les étudier.</p> <p>3<sup>o</sup> Suivant qu'on les ignore ou qu'on les connaît, elles peuvent rendre un acte excusable ou criminel.</p> <p>Le théologien qui étudie les actions au point de vue du mérite et du démérite, doit donc en tenir compte.</p>
	<p>Sept</p> <p>Nombre</p>	<p>Les circonstances sont-elles bien déterminées ? Oui. D'après Aristote et Cicéron il y en a sept.</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Quis</i>. Qui ? Quelle est la personne qui agit, son titre ou son état, l'âge, la condition, les engagements.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Quid</i>. Quoi ? Quelle est l'importance de la chose, profane ou sacrée, considérable ou non.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Ubi</i>. Où ? En quel lieu l'action s'est-elle passée, était-ce dans un lieu sacré, dehors etc.</p> <p>4<sup>o</sup> <i>Quibus auxiliis</i>. Par quels secours ou moyens ? Superstitieux, illicites ; avait-on des complices.</p> <p>5<sup>o</sup> <i>Cur</i>. Pourquoi ? Pour quelle fin, car elle influe singulièrement sur la moralité des actes.</p> <p>6<sup>o</sup> <i>Quomodo</i>. Comment ? De quelle manière ; a-t-on agi avec ignorance, connaissance, violence.</p> <p>7<sup>o</sup> <i>Quando</i>. Quand ? En quel temps ; était-ce pendant la messe, dans l'exercice de son emploi.</p>
	<p>Principales</p>	<p>Les principales circonstances sont-elles celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance ? Oui. D'après Némésius qui les désigne comme les principales.</p> <p>Les actes ne sont humains, à proprement parler, que suivant qu'ils sont volontaires.</p> <p>Or, la fin qu'on se propose, qui est la première dans l'intention, est le motif et l'objet de la volonté.</p> <p>C'est pourquoi la principale circonstance est celle qui touche à l'action sous le rapport de la fin.</p> <p>Celle qui vient ensuite est la circonstance qui atteint la substance même de l'acte.</p> <p>Les autres sont plus ou moins principales, selon qu'elles se rapprochent de ces deux.</p> <p>Au fond la fin est la cause la plus importante ; l'acte moral en tire principalement son espèce.</p>
III		<p>Mon Dieu ! rendez-moi bien attentif dans l'accomplissement de tous mes devoirs et de toutes mes actions. Je ne veux pas me proposer d'autre fin, en toutes choses, que votre gloire et la sanctification de mon âme. Soyez-en. Seigneur, le premier moteur, le commencement, le milieu et la fin ; elles seront bonnes et méritoires.</p>

ACTES HUMAINS

DE LA VOLONTÉ ET DE SON OBJET

II<sup>e</sup> PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 8

Plan	II	I	Après le volontaire et les circonstances des actes, nous avons à nous occuper des actes volontaires en particulier. Il y en a d'élucides et de commandés. Parmi les premiers, les uns se rapportent à la fin, les autres aux moyens. Ceux de la fin sont au nombre de trois. Le premier c'est la volonté elle-même qui comprend trois choses et d'abord l'objet en trois questions.		
				Le bien	La volonté n'a-t-elle pour objet que le bien ? Oui. Le mal est en dehors de la volonté. (S. Denys.) Et il ajoute que tous les êtres veulent le bien. Donc le bien est l'objet adéquat de la volonté. Elle est une sorte d'appétit rationnel. Or, tout appétit n'a pour objet que le bien.
					Parce que l'appétit n'est pas autre chose que l'inclination d'un être qui désire une chose. Or, on ne désire que les choses qui conviennent et avec lesquelles on a quelque ressemblance. Et comme toute chose, en tant qu'être, est bonne, toute inclination se porte vers ce qui est bon. D'où Aristote conclut : que le bien est tout ce que les êtres désirent (suivant leur nature).
					Mais il faut observer que, l'inclination résultant d'une forme, l'appétit naturel résulte de la forme naturelle, le sensitif et le raisonnable suivent celle que l'intellect perçoit. De là, l'objet de l'appétit naturel est le bien naturel, celui de l'animal est le bien perçu. Pour la volonté c'est le bien perçu par l'intelligence qui peut se tromper ; le bien peut n'être qu'apparent.
				Apparent	
				Puissance	La volonté veut-elle seulement la fin, ou veut-elle aussi les choses qui conduisent à la fin ? Dans les choses naturelles la même puissance passe par le milieu pour le terme. Par volonté on entend tantôt la puissance qui veut, tantôt l'acte même de la volonté. Comme puissance, elle s'étend à la fin et aux moyens qui sont de la nature de son objet. Or la nature du bien qui est l'objet de la volonté se trouve non seulement dans la fin, mais encore dans les moyens.
				Acte	Mais si on la considère comme produisant un acte, elle n'a proprement que la fin pour objet. Car tout acte qui reçoit son nom d'une puissance désigne simplement l'acte de cette puissance. Acte qui se rapporte à l'objet de cette puissance ; or cet objet qui est bon est la fin. Tandis que les moyens, n'étant un bien que par rapport à la fin, ne sont ni bons de soi ni voulus pour eux. La volonté, en se portant vers eux, se propose toujours une fin et ne veut ces moyens que pour cette fin.
				Identique	La volonté se porte-t-elle par un même acte vers la fin et vers les moyens ? Non. Elle peut se porter vers une fin : 1 <sup>o</sup> Directement, en considérant la fin absolument et en elle-même. Et alors elle peut vouloir la fin considérée comme fin, sans se porter vers les moyens. 2 <sup>o</sup> Indirectement, en tant que la fin est impliquée dans les moyens qui s'y rapportent, ce qui arrive lorsque la fin est, au fond, la raison formelle qui porte à vouloir ces moyens. Dans ce dernier cas, la volonté se porte par un même acte vers la fin et vers les moyens.
				Absolu	Mais l'acte par lequel elle veut la fin d'une manière absolue est un acte distinct qui a la priorité de temps sur l'acte qui veut les moyens ; ainsi le malade veut sa guérison, voilà d'abord la fin. Pour l'obtenir, il veut appeler le médecin, employer les remèdes, voilà le moyen après la fin. Ainsi on peut vouloir la fin sans les moyens, mais on ne peut vouloir les moyens sans la fin. Qui veut la fin ne veut pas toujours les moyens ; mais qui veut les moyens veut toujours la fin.
III		III	Mon Dieu ! le bien que je cherche et que je veux, comme la fin dernière de toutes mes aspirations, c'est Vous. Ne permettez pas que je me trompe sur les moyens, en prenant ceux qui détournent de la voie et de cette fin. O mon divin Maître ! soyez ma lumière et ma force, au milieu des dangers qui m'entourent ! Vous seul en tout !		



I	<p>Nous avons dit qu'à l'égard de la volonté il y avait trois choses à considérer : l'objet, le motif, le mode. Nous venons de voir ce qui regarde son objet quant à la fin, quant aux moyens, quant à l'acte. Nous allons voir maintenant ce qui regarde le motif ou comment elle se meut. Il y a six questions à ce sujet.</p>	
	<p>Interne</p> <p>Intellect</p> <p>Appétit sensitif</p> <p>Elle-même</p>	<p><b>La volonté est-elle mue par l'intellect ?</b> Oui. Elle est un moteur mù. (Aristote.) Quant à l'exercice, l'intellect et les autres facultés sont en puissance d'agir ou non. Pour être mùs, il leur faut un moteur ; c'est la volonté, qui a pour objet le bien en général. Quant à la spécification des actes en particulier, la volonté est mue par l'intellect. Il lui présente chaque objet final comme bon et digne d'être recherché pour la fin.</p> <p><b>Est-elle mue par l'appétit sensitif ?</b> Oui. D'après saint Jacques. (I, 14.) Ce qui se présente à l'intellect comme bon et désirable meut la volonté vers la fin. Or, une chose nous paraît telle d'après ses qualités ou nos dispositions particulières. Il est évident que l'appétit sensitif change nos dispositions, ainsi l'homme en colère approuve ce que l'homme tranquille n'approuve pas. Il meut donc la volonté indirectement, car elle peut résister, mais parfois elle succombe.</p> <p><b>Se meut-elle elle-même ?</b> Oui. Elle est maîtresse de vouloir ou de ne vouloir pas. Comme l'intelligence qui perçoit un principe passe d'elle-même à la connaissance des conclusions, de même la volonté, par cela même qu'elle veut une fin, se porte d'elle-même à vouloir les moyens. Elle a donc deux moteurs : l'intelligence et elle-même ; mais leur action est différente. L'intelligence la meut par le moyen des objets, elle se meut pour agir en raison de la fin.</p>
Plan II	<p>Externe</p> <p>En général</p> <p>Corps célestes</p> <p>Dieu</p>	<p><b>Est-elle mue par quelque principe externe ?</b> Oui. Parce qu'elle l'est par un objet. Elle se meut elle-même lorsque, voulant une fin, elle se porte aux moyens qui y mènent. Mais cela ne se fait pas sans quelque délibération intermédiaire : on veut la guérison, puis le médecin. Cela suppose un acte antérieur. Or on ne peut remonter indéfiniment en fait de délibérations. Donc il faut reconnaître que, dans son premier mouvement, la volonté dépend d'un principe externe. Dieu est le principe de cette volition première, comme de tout ce qui est premier dans les êtres.</p> <p><b>Est-elle mue par les corps célestes ?</b> Non. Ils ne sont pas causes de nos actes. Donc. (S. Jean Damascène.) L'intelligence et la volonté sont indépendantes des organes. Nul corps ne peut agir sur elles. Mais les facultés sensitives étant des organes mis en acte, sont affectées par les corps. Or, comme la volonté est mue d'une certaine manière par l'appétit sensitif, les corps célestes peuvent agir indirectement sur elle par les passions. <i>Mais le sage domine les astres, en résistant aux passions.</i> (Ptolémée.)</p> <p><b>Dieu est-il le seul principe extérieur qui meut la volonté ?</b> Oui. <i>Il fait vouloir.</i> (Phil., II, 13.) Le mouvement de la volonté procède d'un principe intrinsèque, comme le mouvement naturel qui ne peut avoir d'autre cause que l'auteur de la chose mue. Ainsi l'homme qui n'est pas cause de la nature de la pierre peut bien la lancer en l'air, mais ce mouvement n'est pas naturel à la pierre. Tandis que Dieu seul est la cause de la volonté, puissance de l'âme raisonnable qu'il a créée, et qui se porte au bien universel, ce qui ne peut provenir d'aucune cause particulière. Dieu est donc le seul principe extérieur qui meut efficacement la volonté.</p>
III	<p>Mon Dieu ! toutes mes facultés viennent de vous ; je le reconnais, et je m'en glorifie. Je reconnais que vous êtes le premier moteur de ma volonté ; sans vous je ne la posséderais pas, je ne pourrais pas vouloir. Guidez-la, Seigneur, aussi dans tous ses actes, afin qu'ils soient tous bons et dignes de vous, souverain bien.</p>	

## ACTES HUMAINS DE LA MANIÈRE DONT LA VOLONTÉ EST MUE

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 10

Plan	I	Naturel- lement	Le bien	<p>Après avoir parlé du motif de la volonté ou de son moteur intérieur et extérieur qui est Dieu nous avons à nous occuper maintenant de la manière dont elle est mue, afin de bien préciser sa responsabilité. A cet égard il y a quatre questions pour savoir comment elle se meut naturellement et librement.</p>
				<p>La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque chose ? Oui, le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intellect. Or il y a des choses que l'intellect conçoit naturellement. Donc il y en a que la volonté veut de la même manière.</p> <p>La volonté tend naturellement vers le bien en général, comme toute puissance tend à son objet.</p> <p>La fin dernière est à la volonté ce que les premiers principes sont à l'intelligence.</p>
	II	Libre- ment	Les biens	<p>La volonté embrasse de plus tous les biens particuliers propres à la nature humaine.</p> <p>Toutes les choses qui conviennent aux autres puissances, comme la connaissance du vrai qui convient à l'intellect, l'être, la vie et les autres attributs communs à l'existence.</p> <p>Donc la volonté se porte naturellement vers quelque chose comme à sa fin ou aux moyens.</p>
				<p>Est-elle mue nécessairement par son objet ? Non. Elle se rapporte à des choses opposées.</p> <p>1° Quant à l'exercice de son acte, elle n'est pas mue nécessairement ; il est toujours en notre pouvoir de ne pas penser à un bien quel qu'il soit, et de ne pas le vouloir actuellement.</p> <p>2° Quand elle veut quelque chose, elle est mue nécessairement par le bien universel.</p> <p>Car le bien étant son objet, elle veut ainsi ce qui est bon universellement sous tous les rapports.</p> <p>3° Elle ne veut pas nécessairement les biens particuliers qui manquent toujours de quelque chose.</p> <p>Elle peut les considérer comme n'étant pas de véritables biens, et parce qu'elle se dirige par des considérations diverses, elle peut repousser ou rechercher ces biens selon qu'il lui plaît.</p>
	III	Libre- ment	Par l'objet	<p>Est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ? Non. <i>Au-dessous-de toi sera ton appétit, et tu le domineras.</i> (Gen., VI.) Donc elle ne lui est pas soumise.</p> <p>L'homme peut subir l'influence de la passion de deux manières : 1° elle peut lier entièrement la raison comme une violente colère, une forte concupiscence ou toute autre perturbation.</p> <p>Il est alors à l'état des animaux, fou, furieux ; la raison absente, il n'y a plus de volonté.</p> <p>2° Si la raison n'est pas tellement absorbée qu'il lui reste une certaine liberté de jugement, il y a dans la même proportion une certaine action volontaire et responsable.</p> <p>Alors la volonté n'est pas mue nécessairement par la passion ; elle peut encore y résister.</p>
				<p>Est-elle mue nécessairement par Dieu qui est son moteur extérieur ? Non. <i>Dieu a créé l'homme dès le commencement, et l'a laissé dans la main de son conseil.</i> (Eccl., XV, 14.)</p> <p>Il n'appartient pas à la Providence de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver.</p> <p>Ainsi elle dirige tous les êtres conformément à leur nature, et son action fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires, et aux causes contingentes des effets contingents.</p> <p>Or, la volonté étant un principe actif qui n'est pas déterminé à une seule chose, mais qui est indifférent à l'égard de plusieurs, Dieu ne la meut pas nécessairement à un seul objet, mais lui laisse un mouvement contingent et libre, sinon pour les choses qu'elle veut naturellement.</p>
	III	Libre- ment	Par Dieu	<p>Mon Dieu ! je crois que ma volonté veut naturellement et nécessairement le bien en général ou le bien souverain, et librement les biens particuliers. Ne permettez pas, Seigneur, que je me trompe dans mes appréciations, ni que je m'attache à ce qui est éphémère, afin que mon âme dégagée de tout lien vous soit unie pour toujours.</p>



Après avoir parlé de la volonté, par rapport à son objet, à son moteur et à la manière dont elle est mue, nous avons à nous occuper de la jouissance qui est aussi un de ses actes intérieurs, avec l'intention. Quant à la jouissance, il y a quatre questions concernant la jouissance en elle-même et son objet.

Plan II

En elle	Principe	<p><b>Jouir est-ce un acte de la puissance appétitive?</b> Oui. Jouir, dit saint Augustin, c'est s'attacher avec amour à une chose pour elle-même. Or l'amour appartient à la puissance appétitive.</p> <p>Les mots latins <i>fruitio</i> (jouissance) et <i>fructus</i> (fruit) paraissent appartenir à la même racine.</p> <p>Jouir viendrait donc de la satisfaction que procurent les fruits matériels que l'on attend d'un arbre.</p> <p>Et il signifie l'amour ou le plaisir que fait éprouver la dernière chose que l'on attend, le fruit (ou la fin).</p> <p>Or, la puissance appétitive a pour objet la fin et le bien. Donc la jouissance lui appartient.</p> <p>Rien n'empêche que le même objet appartienne sous divers rapports à différentes puissances.</p> <p>Ainsi la vision de Dieu est l'acte de l'intellect, et il est aussi la fin de la volonté qui y trouve sa jouissance.</p>
	Sujets	<p><b>La jouissance est-elle propre aux hommes, à l'exclusion des animaux ?</b> Non. Il n'est pas absurde de croire que les bêtes aient des jouissances, qui leur viennent de la nourriture ou d'autre chose. (S. Augustin.)</p> <p>La jouissance est en rapport avec la connaissance de la fin ou du bien souverain et universel.</p> <p>Les êtres dépourvus de connaissance arrivent à leur fin en obéissant à l'impulsion divine.</p> <p>D'où il est manifeste que ces êtres arrivent à leur fin sans la connaître et n'en jouissent pas.</p> <p>Cette jouissance n'existe que dans les êtres qui connaissent cette fin, ce qui a lieu de deux manières.</p> <p>1° Parfaitement, quand on connaît non seulement l'objet de la fin et le bien, mais encore leur raison universelle ; c'est le propre de l'homme.</p> <p>2° Imparfaitement, comme les animaux qui ne connaissent la fin et le bien que d'une manière particulière.</p> <p>Donc cette jouissance est parfaite dans l'homme, imparfaite dans les animaux, nulle dans le reste.</p>
Objet	Fin dernière	<p><b>A-t-elle proprement pour objet la fin dernière?</b> Oui. On désire la jouissance pour elle-même.</p> <p>Il n'y a véritablement fruit ou jouissance que lorsque l'objet de la jouissance est une chose finale et qu'il calme l'appétit par sa délectation, ce qui ne convient proprement qu'à la fin dernière.</p> <p>Ce qui n'est pas agréable, comme une potion amère, ne peut recevoir le nom de fruit.</p> <p>Les choses qui sont agréables ne méritent qu'improprement le nom de fruit ; elles laissent à désirer ; on ne dit pas qu'on en jouit.</p> <p>Ainsi nous jouissons de nos connaissances dans lesquelles la volonté se repose avec plaisir. (S. Augustin.)</p> <p>Mais elle reste en suspens, bien qu'elle soit parvenue à un but, car ce n'est pas le dernier, tant qu'elle attend quelque chose.</p> <p>On peut la comparer à un mobile qui ne trouve son repos qu'arrivé au terme final. Tandis quelle se repose absolument dans sa fin dernière.</p>
	Fin possédée	<p><b>A-t-elle pour objet la fin qu'on possède?</b> Non. On peut l'aimer sans la posséder.</p> <p>La jouissance implique un certain rapport de la volonté avec la fin dernière. Elle est parfaite, quand on possède cette fin non seulement dans l'intention, mais encore dans la réalité.</p> <p>Elle est imparfaite, quand on ne la possède pas encore en réalité, mais seulement dans l'intention.</p> <p>C'est pourquoi la jouissance de ce qui n'est pas notre fin n'est qu'une jouissance impropre.</p> <p>Celle de la fin dernière qu'on ne possède pas encore, est une jouissance véritable, mais impropre.</p> <p>Elle ne sera propre, véritable et parfaite que par la possession de la fin suprême, Dieu.</p>

Mon Dieu! vous êtes seul la véritable jouissance de nos âmes, parce que seul vous êtes le souverain bien. Ne permettez pas que mon âme s'attache aux biens particuliers pour y mettre ses complaisances, sinon en tant qu'ils peuvent m'aider à goûter déjà quelque chose de vous. Soyez, Seigneur, mon seul objet et mon tout.

Plan	I	<p>Nous avons dit qu'il y a trois actes volontaires intérieurs par rapport à la fin : la volonté, la jouissance, l'intention. Après avoir parlé des deux premiers, il nous reste à nous occuper du dernier, c'est-à-dire de l'acte de l'intention. A ce sujet cinq questions se présentent concernant son principe, son objet, son mode, son rapport, et les animaux.</p>	
		En elle	<p><b>Principe</b></p> <p>L'intention est-elle un acte de l'intellect ou de la volonté ? De la volonté. (S. Augustin.)          Intention veut dire tendance à quelque chose. C'est le désir efficace d'arriver à la fin par des moyens convenables.          Or, l'action du moteur comme le mouvement du mobile tendent tous deux vers le même but.          Mais la tendance du mobile provient de l'action du moteur. Donc l'intention appartient au moteur.          Et comme la volonté dirige toutes les autres puissances de l'âme, l'intention doit être son acte.          Elle présuppose un acte de l'intelligence qui lui propose la fin vers lequel elle se porte.</p>
			<p><b>Objet</b></p> <p>N'a-t-elle pour objet que la fin dernière ? Non. Il y a différentes intentions. Elle se rapporte à la fin, selon que cette fin est le terme du mouvement de la volonté.          Or, ce terme peut être le dernier dans lequel on se repose, terme absolu du mouvement total.          Ou un terme intermédiaire, principe et fin d'un mouvement nouveau qui vient de s'écouler.          L'intention peut s'appliquer à ces deux points ; elle ne se rapporte donc pas toujours à la fin dernière.          Elle emporte un mouvement vers une fin et non vers le repos ; en cela elle diffère de la jouissance.</p>
		Rapports	<p><b>Objets</b></p> <p>Peut-elle se porter vers deux objets à la fois ? Oui, comme la langue goûte et parle.          L'art ou la raison imite la nature, et peut rapporter une seule action à deux fins différentes.          1<sup>o</sup> Lorsque deux objets sont coordonnés entre eux : fin prochaine et fin ultérieure : remède et santé.          2<sup>o</sup> Quand ils ne sont pas coordonnés, on le peut encore ; c'est ce qui a lieu lorsqu'on choisit un meilleur bien de préférence à un autre, le meilleur étant parfois propre à plus d'usages.          On se propose alors plusieurs fins à la fois, ce qui revient à avoir plusieurs intentions en même temps.          Ce qui n'est pas un en réalité peut néanmoins être considéré sous une raison commune.</p>
			<p><b>Fin et moyens</b></p> <p>Embrasse-t-elle dans un même acte la fin et les moyens ? Oui. Mais distinguons.          Si la volonté se porte à une fin et à ce qui y mène, comme à deux objets distincts, il y a deux intentions.          Si elle se porte vers ce qui mène à une fin en vue de la fin, il y a un seul acte pour la fin et les moyens.          Ainsi quand je dis : je veux prendre cette potion pour recouvrer ma santé ; il y a un seul acte.          Il en est de la volonté comme de l'intelligence : si celle-ci considère séparément un principe et une conclusion, il y a deux actes ; si elle accepte la conclusion à cause du principe, un seul.</p>
III		Animaux	<p><b>Animaux</b></p> <p>Existe-t-elle chez les animaux ? Non. N'ayant pas de raison, ils n'ont pas d'intention.          L'intention est une tendance (Art. 1), et elle suppose un moteur et un mobile vers une fin.          Le mobile peut tendre vers sa fin selon qu'il y est poussé par un moteur ; ainsi on dit que la nature tend à sa fin, parce qu'elle y est mue par Dieu, comme la flèche par le chasseur.          En ce sens, les animaux tendent à une fin par l'instinct qui les pousse vers une chose.          Le moteur y tend lui-même, quand il y dirige son action propre ou celle d'un autre être.          C'est le propre de la raison, et en ce sens les animaux n'ont pas ce qui constitue l'intention.</p>
			<p>Mon Dieu ! je ne veux faire servir toutes les puissances de mon âme qu'à l'accomplissement de votre volonté. C'est votre intention, faites que ce soit toujours la mienne. Rendez-la droite en toute chose, afin qu'en ayant pour objet ma fin dernière, elle se porte encore sur les moyens les plus sûrs pour l'atteindre.</p>



Plan	I	{ Après les actes de la volonté qui se rapportent à la fin, nous avons à examiner ceux qui se rapportent aux moyens. Il y en a trois : l'élection, le consentement et l'usage ; mais comme le conseil précède l'élection, nous traiterons d'abord de celle-ci en elle-même, avant de rechercher sa cause extrinsèque. A ce sujet, il y a six questions.	
		Sujet	Hommes { L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison ? Elle est un désir. Elle tient à la fois de la raison et de la volonté. La raison précède la volonté et prépare son acte, en lui présentant un objet comme bon ; dans ce cas l'élection appartient à la raison qui coordonne à une fin. Mais, comme elle se consomme par un mouvement de l'âme vers un bien choisi, elle appartient matériellement et substantiellement à la volonté qui, puissance supérieure, détermine ce mouvement.
			Animaux { Convient-elle aux animaux ? Non. Ils agissent volontairement, ne choisissent pas. L'élection étant la préférence d'une chose sur une autre, elle doit se rapporter à plusieurs objets. Or, il y a une différence entre l'appétit sensitif et la volonté : le premier n'est déterminé qu'à un seul objet ; l'autre au bien général, mais elle est libre de ses déterminations aux biens particuliers. Donc le propre de la volonté est de choisir, ce qui n'est pas de l'appétit sensitif qui est propre aux animaux.
		II	Moyens { N'a-t-elle pour objet que les moyens, jamais la fin ? Non. La fin n'est que l'objet de la volonté. En matière pratique, la fin est le principe de l'acte et non sa conclusion, d'après Aristote. Donc la fin comme telle, n'est pas du domaine de l'élection ; mais ce qui est la fin d'une action peut être un moyen par rapport à une autre, et à ce titre devenir l'objet de l'élection. Ainsi pour le médecin, la santé n'est pas un objet d'élection, mais la fin qu'il prend pour point de départ. Mais par rapport à l'âme, celui qui veille à son salut peut choisir entre la maladie et la santé. (II Cor., XII, 10.)
			Nos actes { A-t-elle seulement pour objet ce que nous faisons nous-mêmes ? Oui. (Aristote.) L'intention se rapporte à la fin, action ou chose extérieure que l'homme doit faire ou dont il veut jouir. L'élection se rapporte aux moyens ; de même tout moyen est une action ou une chose extérieure. Si c'est une chose extérieure, il faut aussi que l'action intervienne pour le produire ou le mettre en usage. Donc, dans toute hypothèse, l'élection porte toujours sur les actes que nous faisons nous-mêmes.
		Objet	Le possible { N'a-t-elle pour objet que ce qui est possible ? Oui, et non l'impossible (Aristote.) Nous choisissons un moyen pour arriver à une fin ; or ce qui est impossible ne peut pas servir. Car la fin ne peut être possible sans que le moyen ne le soit aussi, c'est manifeste. Saint Benoît conseille d'essayer l'impossible, quand un supérieur ordonne parce qu'il est juge, en action.
			Conclusion { Est-elle nécessitée ou libre ? Elle est libre, parce qu'elle se rapporte à des choses opposées. Ce qui peut ne pas être n'est pas nécessaire. Or l'homme a le pouvoir de choisir ou de ne pas choisir, de vouloir ou ne pas vouloir, d'agir ou ne pas agir, de vouloir ceci et non cela, etc. ; car la volonté se porte vers ce que la raison saisit comme un bien qui peut être dans agir ou non. De plus, quant aux biens particuliers, on peut considérer ce qu'ils ont de bon ou de défectueux et les choisir ou les rejeter, comme moyens. Donc l'élection n'est pas nécessitée, mais libre.
	III	{ Mon Dieu ! je ne puis pas ne pas vouloir mon bonheur ou ma fin dernière qui est mon souverain bien. Mais, j'ai le choix des nombreux moyens qui sont en mon pouvoir. Préservez-moi d'erreur à ce sujet. Faites, Seigneur, que je choisisse toujours ce qui vous plait afin que je me rapproche toujours de Vous.	

Plan	I	Nous avons maintenant à nous occuper du conseil qui est la cause de l'élection, d'abord considérée en elle-même. Par conseil il faut entendre les investigations de la raison relativement à ce que l'on doit faire ou aux actes. A ce sujet, il y a six questions, dont quatre se rapportent à son objet, et deux à la manière dont il procède.	
		Recherche	Le conseil est-il une recherche? Oui. Tout conseil est une question, non vice-versa.
			L'élection porte sur ce que nous devons faire; mais que de choses sont incertaines et contingentes!
			Dans le doute et l'incertitude, la raison ne juge pas sans une recherche préalable.
		Des moyens	Cette recherche doit précéder le jugement de la raison sur ce que nous devons choisir.
			C'est à cette recherche qu'on donne le nom de conseil. D'où l'élection est un désir réfléchi. (Aristote.)
			A-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens? Les moyens, jamais la fin.
		Des actions	Dans les choses pratiques, la fin est un principe, et les raisons des moyens se prennent d'elle.
			Or, on ne met jamais un principe en question, et dans toute recherche on suppose les principes.
			Toutefois, ce qui est fin dans une recherche peut être considéré comme moyen dans une autre.
II	Objet	Des actions	A ce nouveau titre, il peut être l'objet du conseil qui par lui-même ne porte pas sur la fin.
			A-t-il seulement pour objet nos propres actions? Oui. Nous consultons pour nous.
			Le conseil est comme une conférence tenue par plusieurs qui voient mieux qu'un seul.
		Douteuses	Non, dans les choses universelles et nécessaires, plus à la portée de tout le monde.
			Mais dans les choses multiples, particulières qui sont contingentes et douteuses. On recherche la vérité dans ces choses, et en tant qu'elle est utile pour l'action. Si on consulte pour les autres, c'est parce qu'ils nous sont liés et ne font qu'un avec nous.
			A-t-il pour objet tout ce que nous faisons? Non, mais les œuvres de science et d'art.
		Analyse	Nous avons seulement coutume de faire des recherches sur ce qui nous semble douteux.
			La raison ne cherche pas dans ce qui est évident; elle en juge immédiatement. Ainsi on ne consulte pas dans ce qui est déterminé, excepté ce qui procède par conjecture.
			On ne consulte pas non plus lorsqu'il importe peu que la chose se fasse d'une manière ou d'une autre.
		III	Procédé
Dans toute recherche, on doit commencer par un principe; si ce principe est le premier, l'ordre suivi est composé, parce qu'on va de la cause aux effets qui sont composés.			
Si le principe est le dernier dans la réalité, on résout, en partant des effets à la cause.			
Limites	Or le conseil prend pour principe la fin, première dans l'intention, dernière dans l'exécution. Donc.		
	Procède-t-il indéfiniment? Non. On ne tend pas à ce qu'il est impossible d'atteindre.		

III	Limites	Personne ne consulterait s'il fallait se livrer à des recherches sans fin et toujours douter.
		Le conseil est limité du côté de la fin qui est supposé comme principe de l'action, et du côté d'un autre principe qui lui revient d'une science dont on admet les démonstrations.
		Il est encore limité du côté de son terme, qui consiste à déterminer ce qu'il faut faire.

III	Limites	Mais il peut être infini en puissance, à cause de toutes les choses qui peuvent être son objet.
		Mon Dieu! comme à Salomon donnez-moi un cœur docile, et que votre Esprit soit mon conseil.
		Hélas! je ne sais que trop, par expérience, combien je suis à moi-même un principe de mensonge et d'erreur. Aidez-moi, Seigneur, à discerner ce qui me vient des hommes, afin que je choisisse toujours ce qui est vrai.



Plan	II	En lui-même	Hommes	<p>Nous avons déjà parlé des deux premiers actes intérieurs de la volonté par rapport aux moyens. Ces deux actes sont : l'élection et le conseil. Nous allons parler du consentement qui est le troisième. A cet égard quatre questions se présentent qui le considèrent en lui-même et dans ses rapports avec l'objet et le sujet.</p> <p>Le consentement est-il un acte de la volonté ? Oui. Il suppose l'amour. Donc. Il implique l'adhésion des sens à une chose. Or, les sens connaissent les objets présents.</p> <p>Car l'imagination perçoit les images corporelles des choses même absentes, tandis que l'intellect perçoit les raisons universelles en présence comme en l'absence des objets individuels.</p> <p>Et comme l'acte de la puissance appétitive est une inclination vers l'objet lui-même en raison d'une certaine ressemblance, l'adhésion à cet objet reçoit le nom de <i>sentiment</i>.</p> <p>Parce qu'elle est une expérience de la chose à laquelle elle s'attache avec complaisance. (Sag. I-1.)</p> <p>Par là on voit que <i>sentir</i> ou <i>consentir</i> est un acte de la puissance appétitive.</p>
				<p>Existe-t-il chez les animaux ? Non. Les animaux ne jugent pas. (S. J. Damasc.)</p> <p>Le consentement requiert l'application du mouvement appétitif pour faire une chose.</p> <p>Or, pour appliquer ce mouvement appétitif à ce que l'on fait, il faut être maître de ce mouvement.</p> <p>Ainsi un bâton peut toucher une pierre, mais pour la toucher il faut qu'il soit mû.</p> <p>Les animaux ne sont pas maîtres du mouvement de leur appétit, et ce mouvement n'existant en eux que d'une manière instinctive, ils peuvent appéter, mais sans appliquer ce mouvement.</p> <p>C'est pourquoi le consentement, à proprement parler, n'existe pas dans les animaux.</p> <p>Il ne se trouve que dans les êtres raisonnables qui sont maîtres du mouvement de l'appétit.</p>
				<p>Porte-t-il sur la fin ou sur les moyens ? Sur les moyens, car il suit le conseil. Le consentement est l'application du mouvement appétitif à quelque chose de préexistant.</p> <p>Or, en pratique il faut d'abord percevoir la fin, la désirer, prendre conseil sur les moyens et les désirer. Comme l'appétit tend à la fin perçue, son application est plutôt une simple volonté. Quant aux fins secondaires, elles sont, à titre de moyens, l'objet du conseil.</p> <p>Le consentement peut alors porter sur elles, l'appétit s'appliquant à ce que le conseil a jugé.</p> <p>Or le conseil ne porte que sur les moyens. Donc le consentement doit porter aussi là-dessus.</p> <p>Ainsi l'intempérant veut le plaisir, et, pour le plaisir, il consent à l'action, comme moyen.</p>
		Rapports	Objet	<p>N'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme de consentir à l'action ?</p> <p>Oui. On ne peut affirmer qu'il y ait péché consommé si l'intelligence maîtresse des membres ne consent à l'action mauvaise et ne s'y prête. (S. Augustin.)</p> <p>La raison supérieure a le droit de juger toutes choses par les raisons divines. Donc c'est à elle qu'il appartient de consentir et de prononcer la sentence définitive.</p> <p>Or, en matière pratique, l'arrêt suprême est le consentement à l'action voulue.</p> <p>C'est pourquoi il appartient à la raison supérieure de consentir à l'action et au plaisir.</p> <p>Et par raison supérieure nous entendons celle qui renferme en elle la volonté.</p>
			Sujet	<p>Mon Dieu ! soyez toujours mon conseil en toutes choses, afin que je choisisse les moyens les plus propres à ma fin, et que j'y donne un consentement irrévocable. Et que puis-je vouloir autre chose que vous ? Sans vous, tout ne m'est rien ! Avec vous, rien n'est inutile. O seul bien de mon âme, réglez toujours en moi !</p>

Plan	II	En lui-même	Hommes	Après avoir considéré l'élection, le conseil et le consentement comme actes de la volonté par rapport aux moyens, nous avons enfin à nous occuper de l'usage qui en est le dernier acte intérieur sous le même rapport des moyens. C'est ce que nous allons faire dans les quatre questions suivantes en le considérant en lui-même et dans ses rapports.		
				L'usage est-il un acte de la volonté ? Oui. User c'est mettre au service de la volonté. (S. Augustin.)		
				L'usage d'une chose implique l'application de cette chose à une opération quelconque.		
				Or, pour agir nous employons soit les puissances de l'âme, soit les membres du corps.		
				Ces puissances et ces membres nous servent à faire usage des choses extérieures.		
			Animaux	Comme c'est la volonté qui meut les puissances de l'âme à l'égard de leurs actes respectifs, il s'ensuit que l'usage appartient principalement à la volonté comme premier moteur.		
				Il appartient ensuite à la raison comme faculté motrice de la volonté elle-même.		
				Enfin aux autres puissances qui exécutent, comme instruments de l'agent principal.		
				Existe-t-il dans les animaux ? Non. L'homme seul peut faire usage d'une chose. (S. Augustin.)		
				L'usage consiste à appliquer un principe d'action à une action, d'après ce qui précède. Comme le consentement consiste à appliquer le mouvement appétitif à un objet qu'on désire.		
		Rapports	A la fin dernière	Or, on ne peut appliquer une chose à une autre qu'autant qu'on a empire sur elle.		
				Et on ne peut exercer cet empire qu'autant qu'on peut saisir le rapport des choses entre elles.		
				Saisir le rapport qu'ont les choses entre elles est évidemment le propre de la raison.		
				C'est pourquoi il n'y a que l'animal raisonnable qui puisse consentir et user ainsi.		
				Les animaux se servent de leurs membres par instinct ; on ne peut pas dire qu'ils en font usage.		
			A l'élection	Peut-il avoir pour objet la fin dernière ? Non. On n'use pas de Dieu, on en jouit. (S. Augustin.)		
				L'usage implique l'application d'une chose à une autre ; il a donc pour objet les moyens.		
				C'est pourquoi on donne le nom d' <i>utiles</i> (uti), aux choses qui sont en harmonie avec la fin.		
				Mais il faut observer que la fin dernière s'entend comme objet ou comme possession.		
				Comme objet, c'est la béatitude, c'est Dieu. Sous ce rapport, on n'en use pas, mais on en jouit.		
				En tant qu'elle est possédée ou qu'on en jouit, on peut dire, quoique dans un sens impropre, qu'on en fait usage, à cause de la jouissance qu'on y trouve, de la paix qu'on y goûte.		
				Mais à proprement parler, l'usage n'a pour objet que les moyens qui mènent à la fin.		
				Précède-t-il l'élection ? Non. Après l'élection, la volonté se porte à l'action et use. (S. J. Damascène.)		
				La volonté se rapporte de deux manières à l'objet voulu : 1° L'objet peut être dans le sujet qui le veut d'après le rapport de conformité qui existe entre eux ; ainsi on désire naturellement ce qui se rapporte naturellement à une fin ; mais posséder ainsi la fin est imparfait.		
				2° Tout ce qui est imparfait tend à devenir parfait : l'appétit tend à posséder la fin réellement.		
				Mais l'objet voulu n'est pas seulement la fin, ce sont encore les moyens objets de l'élection.		
				L'usage fait que la volonté tend à la possession de l'objet voulu ; donc il vient après l'élection.		
				Et il la précède pour ce que la raison mue par la volonté rapporte d'avance à une fin.		
				III		Mon Dieu ! vous m'avez donné l'usage de toutes mes facultés et de tous mes organes. Que de merveilles ! quelle libéralité ! Daignez les conserver intacts et surtout, Seigneur, communiquez-moi la force et la souplesse dont j'ai besoin pour user de tout ce qui est en mon pouvoir, selon votre bon et unique plaisir.



I		Les actes de la volonté dont il a été question émanent directement de la volonté elle-même et sont appelés <i>élicites</i> . Nous allons nous occuper des actes qu'on appelle <i>commandés</i> , c'est-à-dire que la volonté s'impose à elle-même. A ce sujet, il y a neuf questions, par rapport au commandement en lui-même et à ses différents actes objectifs.	
En lui	Hommes	<p>Le commandement est-il un acte de la raison ou de la volonté? De la raison.</p> <p>Parce que le commandement suppose un rapport entre le sujet commandé et un objet déterminé.</p> <p>Mais la raison qui établit ce rapport commande avec le concours de la volonté qui donne l'impulsion.</p> <p>Ainsi il n'y a jamais de commandement parfait, si la volonté efficace ne l'a précédé.</p>	
	Animaux	<p>Les animaux commandent-ils? Non. Parce que le commandement est l'acte de la raison.</p> <p>Cet acte met quelqu'un en rapport avec quelque chose en lui communiquant une impulsion.</p> <p>Or, les animaux sont dépourvus de la raison. Donc le commandement ne leur convient pas.</p>	
	Priorité	<p>L'usage précède-t-il le commandement? Non. C'est le contraire. (S. Jean Damascène.)</p> <p>Par la raison simple que le commandement précède naturellement son exécution.</p> <p>Voici l'ordre : après le conseil vient l'élection ; après l'élection, le commandement de la raison ; après lequel la volonté commence à faire usage en se mettant à l'œuvre pour exécuter.</p>	
	Unité	<p>Le commandement et l'acte commandé sont-ils un seul et même acte? Oui.</p> <p>Un tout n'en est pas moins un quoiqu'il soit composé de plusieurs parties ; ainsi l'homme composé d'une âme et d'un corps.</p> <p>La même chose a lieu dans les actes humains. Le premier moteur est comme la forme de ce qui est mû.</p>	
Ses actes	Volonté	<p>L'acte de la volonté est-il commandé? Oui. Nous avons le pouvoir et le vouloir.</p> <p>La raison coordonne les actes volontaires, et d'après son commandement nous les voulons.</p> <p>Quand l'âme se commande parfaitement, dit saint Augustin, elle veut ; quand elle se commande et ne veut pas, elle ne doit s'en prendre qu'à l'imperfection de son commandement.</p>	
	Raison	<p>Celui de la raison l'est-il? Oui, puisqu'il dépend de notre libre arbitre.</p> <p>Quant à l'exercice, l'acte de la raison peut toujours être commandé. Ainsi : <i>soyez attentif</i>.</p> <p>Quant à son objet, le premier acte qui consiste à saisir une vérité n'est pas en notre pouvoir.</p> <p>L'autre qui consiste dans l'assentiment est libre ou non selon la force de la vérité perçue.</p>	
	Appétit sensitif	<p>Celui de l'appétit sensitif l'est-il? Oui, mais non pas complètement ; il dépend en partie de la disposition du corps et des organes. Il y a parfois opposition. (Rom., VII.)</p> <p>Cependant la raison commande à l'appétit sensitif, non avec le pouvoir du maître sur l'esclave.</p> <p>Mais avec l'autorité d'un roi sur des sujets qui jouissent de quelques droits. (Aristote.)</p>	
	Végétatif	<p>Celui de la puissance végétative l'est-il? Non. Il procède uniquement de la nature.</p> <p>Il n'est pas commandé : 1<sup>o</sup> parce qu'il n'est pas produit au moyen d'une perception.</p> <p>2<sup>o</sup> Parce qu'il dépend des dispositions du corps sur lesquelles la raison n'a pas d'empire.</p>	
	Membres	<p>Ceux des membres extérieurs le sont-ils? Oui. L'âme n'a qu'à vouloir. (S. Augustin.)</p> <p>Les membres, organes des puissances, obéissent à la raison comme ces mêmes puissances.</p> <p>Si la chair se révolte, c'est une suite du péché ; mais on peut aussi assigner une cause naturelle : mouvement du cœur ou de l'organe générateur.</p>	
III		<p>Mon Dieu ! devoir, vouloir et pouvoir sont trois grandes forces dont vous nous avez doués en vue de notre fin. Accordez-moi la grâce de ne les faire servir que pour l'atteindre et pour réprimer la révolte de mes sens. Mais pour cela, Seigneur, éteignez en moi le foyer de la concupiscence, ou donnez-moi le <i>pouvoir et le faire</i>. (S. Paul.)</p>	

2<sup>m</sup>e PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

III

DE LA MORALITÉ DES ACTES HUMAINS

---



# TRAITÉ DE LA MORALITÉ

OU

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS

### TABLEAU SYNOPTIQUE

			En général.
Moralité	{	BONTÉ ET MALICE	{
		En particulier	
	{	Conséquences.	

Plan	I	{ Après avoir parlé du volontaire en général et de tous les actes de la volonté en particulier, nous avons maintenant à nous occuper de la moralité de ces actes et d'abord de l'origine de cette moralité. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la moralité en général et son origine.		
		En général	<b>Etres</b>	<p>Toute action humaine est-elle bonne ? Non. Il y en a de mauvaises. <i>Quiconque fait le mal, hait la lumière.</i> (Saint Jean, III, 20.)</p> <p>Dieu seul a la plénitude de l'être et de la bonté. Les créatures peuvent manquer de ce que requiert leur perfection, avoir moins d'être et de bonté qu'exige leur nature.</p> <p>Cette privation d'être est un mal physique, celle de la volonté est un mal moral.</p>
			Actes	<p>La bonté de l'acte consiste donc dans la plénitude de son être ou des qualités requises.</p> <p>Il est mauvais s'il manque de quelques-unes. C'est à la droite raison à déterminer ces qualités.</p> <p>Dès lors sa malice est plus ou moins grande, selon qu'elle pèche plus ou moins du côté de la quantité, du lieu, du temps et de tout ce que la raison requiert de lui.</p>
				Objet
			Origine	
		<b>Fin</b>		<p>La tire-t-elle de la fin ? Oui. C'est une circonstance, mais la principale.</p> <p>Il ne s'agit pas de la fin intrinsèque qui coïncide avec l'objet, mais de la fin extrinsèque.</p> <p>L'être qui dépend d'un autre tire son être de l'agent et de la forme, et la bonté de sa fin.</p> <p>Ainsi les actions humaines, outre leur bonté absolue, en ont une particulière qui leur vient de la fin.</p> <p>Elles ont donc quatre sortes de bonté : 1° Celle du genre qui résulte de l'action même.</p> <p>2° Celle de l'espèce, qui résulte de la convenance de l'objet, d'après ce qui a été dit.</p> <p>3° Celle des circonstances qui provient de ce qu'il y a d'accidentel dans l'action.</p> <p>4° Celle de la fin, parce que l'acte a plus ou moins de bonté selon ses rapports avec sa cause.</p>
		III	{ Mon Dieu ! je désire de tout mon cœur, pour vous plaire, qu'il n'y ait aucune imperfection dans mes actes. Mais, hélas ! je connais trop la mobilité de mon esprit et la faiblesse de mon cœur !	
			{ Eclairer-moi, fortifiez-moi par votre grâce, afin que mes intentions soient toujours droites et pour votre gloire.	



## MORALITÉ

## NATURE DE LA MORALITÉ DES ACTES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 18 bis

Plan	I	Actes en général	Après avoir considéré la moralité des actes humains dans son origine, d'après l'objet, les circonstances, et la fin, nous devons la considérer en elle-même ou dans sa nature pour savoir en quoi elle consiste. A ce sujet, il y a sept questions concernant les actes en général, les actes indifférents et les circonstances.	
			Espèce	Y a-t-il des actions bonnes ou mauvaises dans leur espèce ? Oui. Aristote. L'acte tire son espèce de l'objet. Donc la différence de l'objet produit des actes d'espèce différente. Mais il faut qu'ils se rapportent à un même principe actif, c'est-à-dire à la raison. D'où ce qui est conforme à la droite raison est bon, ce qui s'en écarte est mauvais. Par conséquent la bonté ou la malice des actes moraux en change l'espèce en changeant l'objet. Comme les choses naturelles, selon qu'elles sont conformes ou contraires à la nature.
			Fin	La fin donne-t-elle aux actions une espèce ? Oui. (Q. 120, art. 3.) Il y a deux actes volontaires : l'intérieur dont la fin proprement dite est l'objet, et l'extérieur dont l'objet est ce qu'on fait. Faire l'aumône est bien, par vaine gloire est mal. Donc l'espèce de l'acte se prend formellement d'après la fin, matériellement d'après l'objet.
			Genre	La bonté qui vient de la fin est-elle du genre de l'acte extérieur ? Non. C'est plutôt la bonté de l'acte extérieur qui est subordonnée à celle de la fin. C'est ce qui a lieu quand une action conduit à la fin, comme combattre pour vaincre. Mais si l'acte ne se rapporte qu'indirectement à la fin, il y a deux espèces différentes.
	II	Indifférents	Espèce	Y a-t-il des actes indifférents de leur espèce ? Oui. S. Augustin. S. Jérôme. Tels sont les actes qui ne renferment rien de contraire à la raison : remuer un membre, soulever une paille. Il y a aussi un milieu entre le bien et le mal, qui n'est ni l'un ni l'autre. Donc... Ces actions ne sont bonnes ou mauvaises que par le but qu'on se propose en soi. Car l'homme, indifférent naturellement, n'est bon ou mauvais que par son libre arbitre.
			Individu	Y a-t-il des actes indifférents dans l'individu ? Non. Parole oiseuse. S'il n'y a pas délibération, comme remuer le pied, il n'y a pas acte humain. Mais tout acte fait avec réflexion tend à une fin ; il est humain et bon ou mauvais. Parce que dans ce cas, il est volontairement en rapport avec une vertu ou un vice.
		Circonstances	Espèce	Y a-t-il des circonstances qui changent l'espèce des actes ? Oui. Ainsi voler dans un lieu sacré est un sacrilège ; c'est contraire à une loi de la raison. Car la circonstance devient comme l'élément principal de l'acte, son idée. Elle change donc l'espèce quand, sans l'objet, elle a une bonté ou une malice distincte.
			Aggravantes	Y a-t-il des circonstances qui augmentent la moralité sans changer l'espèce ? Oui. Le plus ou le moins ne diversifient pas l'espèce d'un acte. Ils l'aggravent ou le diminuent, selon une autre circonstance, comme voler. Ainsi voler peu ou beaucoup, ne change pas l'espèce de l'acte ; c'est toujours un vol. On doit accuser les circonstances qui changent l'espèce, quant aux autres c'est controversé.
	III	Mon Dieu ! soyez le principe, le centre et la fin de tous les mouvements de mon âme et de mon corps afin que tout en moi, chaque battement de mon cœur, le moindre soupir de ma vie, soit consacré à votre gloire. Vous m'avez tout donné ; je vous en fais volontairement hommage. Veillez sur tout.		

I	Après avoir parlé de l'origine et de la nature des actes volontaires, nous devons nous occuper des actes intérieurs et extérieurs de la volonté. Au sujet des premiers nous avons à considérer deux choses : leur dépendance et leur conformité. A l'égard de leur dépendance, il y a quatre questions.	
	Objet	<p><b>En soi</b></p> <p>La bonté de la volonté dépend-elle de son objet? Oui. La vertu nous fait vouloir ce qui est bien. Or la volonté bonne est celle qui est conforme à la vertu. Donc la bonté de la volonté dépend de l'objet qu'elle veut. Le bien et le mal différencient par eux-mêmes les actes de la volonté, car le bien et le mal appartiennent par eux-mêmes à la volonté, comme le vrai et le faux à la raison.</p> <p>La bonne volonté et la mauvaise sont donc des actes d'espèce différente entre eux. Or, la différence spécifique dans les actes provient des objets, comme on l'a vu ci-dessus.</p> <p>C'est pourquoi dans ces actes on considère toujours le bien et le mal d'après les objets.</p> <p>Il ne s'agit ici que de l'acte intérieur élicite, par rapport auquel l'objet et la fin ne font qu'un.</p>
		<p><b>Seul</b></p> <p>Ne dépend-elle que de son objet? Oui, de l'objet dans toute son étendue. Non pas seulement des circonstances, mais de l'objet, de la fin et des circonstances à la fois.</p> <p>En tout genre, plus une chose est élevée plus elle est simple, moins elle a d'éléments.</p> <p>Or, le principe de la bonté et de la malice des actes humains provient de l'acte de la volonté.</p> <p>C'est ce qui fait que la bonté et la malice de la volonté se considèrent sous un rapport unique.</p> <p>Mais l'unité qui est principe dans un genre l'est par elle-même et non par accident.</p> <p>C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend uniquement de ce qui produit de soi la bonté de l'acte.</p> <p>C'est-à-dire de l'objet; car dès qu'on veut le bien, rien ne peut rendre la volonté mauvaise.</p>
Raison	<p><b>Naturelle</b></p> <p>Dépend-elle de la raison? Oui. Les prescriptions de la raison sont notre règle.</p> <p>La bonté de la volonté dépend proprement de son objet. Or, c'est la raison qui le lui présente.</p> <p>En effet, le bien intellectuel est l'objet de la volonté proportionné à cette faculté.</p> <p>Tandis que le bien sensible ou imaginaire n'est proportionné qu'à l'appétit sensitif.</p> <p>Car la volonté peut tendre au bien universel que la raison perçoit, tandis que l'appétit sensitif ne tend qu'au bien particulier que perçoit la faculté sensitive.</p> <p>C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison au même titre que de l'objet.</p> <p><i>Note.</i> — La raison se prend ici pour la lumière de la conscience morale éclairant chacun.</p>	
	<p><b>Éternelle</b></p> <p>Dépend-elle de la loi éternelle? Oui. Le péché est contraire à cette loi.</p> <p>D'après l'ordre des causes, un effet dépend plus de la première que de la seconde.</p> <p>Or, la raison tient de la loi éternelle d'être la règle des actes humains.</p> <p>C'est ce qui résulte de ce texte : <i>Beaucoup disent : Qui nous montrera les biens ?</i> (Ps. IV, 6), d'après lequel il ressort que la raison peut nous montrer les biens promis, en tant qu'elle émane de la lumière divine.</p> <p>D'où on voit que la bonté de notre volonté dépend plus de cette loi que de la raison.</p> <p>Aussi dès que la raison fait défaut on est obligé de recourir à la loi éternelle, qui nous est connue par la raison qui en dérive, et par la révélation.</p>	
III	Mon Dieu! vous êtes la lumière éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde. Les égarements de ma raison, autant que ceux de mon cœur, l'ont affaibli dans mon âme. Daignez, Seigneur, la faire briller de nouveau en moi et ne permettez pas que je cherche d'autres inspirations.	



## MORALITÉ

## CONFORMITÉ DE L'ACTE INTÉRIEUR

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 19 bis

		I	Après avoir considéré l'acte intérieur de la volonté d'après sa dépendance de l'objet et de la raison, nous avons à le considérer d'après sa conformité aux raisons formelles dont elle dépend. A ce sujet, il y a six questions concernant la raison, la fin, l'intention, et la volonté divine.	
Plan	II	A la raison	Erreur	Lorsque la raison se trompe, la volonté qui ne la suit pas est-elle mauvaise? En d'autres termes, la conscience erronée oblige-t-elle? Oui. <i>Tout ce qui ne se fait pas selon la foi (conscience) est péché.</i> (Rom., XIV, 23.)
				La bonté de la volonté dépend moins des objets que des appréciations de la raison.
		Ignorance	Ainsi des actions bonnes peuvent devenir mauvaises pour elle, si la raison les juge ainsi.	
			Or, l'homme ne doit jamais agir contre sa raison; il est obligé de la suivre. Si par erreur il croit voir en quelque chose un ordre de Dieu, il doit exécuter cet ordre.	
		A l'intention	Fin	La volonté conforme à la raison erronée est-elle bonne? Distinguons.
				Si l'ignorance est absolument involontaire, elle excuse les erreurs et les actes. Si elle est volontaire <i>directement</i> parce que la conscience veut se tromper, ou <i>indirectement</i> parce qu'elle ne veut pas s'éclairer, ses écarts n'excusent pas la volonté.
	Degré		L'homme est alors dans une ignorance vincible et volontaire dont il doit sortir.	
			La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'on se propose? Oui. Saint Augustin dit que Dieu récompense l'intention. Or, Dieu ne la récompense que parce qu'elle est bonne. Donc elle dépend de l'intention finale.	
	A Dieu	En général	Ainsi jeûner en l'honneur de Dieu. Dans ce cas l'intention est antécédente à la volonté.	
			Elle la précède à titre de cause, c'est-à-dire que la fin est la cause et la raison de ce qu'on veut.	
Quant à l'objet		Ainsi la volonté pour être absolument bonne doit vouloir un bien en vue d'un autre.		
		Le degré de moralité de la volonté résulte-t-il du degré de moralité qui est dans l'intention? Non. L'intention peut être bonne et la volonté mauvaise. Donc l'intention peut avoir un degré de plus de bonté.		
		Parce que l'objet qu'on rapporte à une fin qu'on a en vue n'est pas proportionné à cette fin.		
		Parce qu'il peut survenir à un acte extérieur des obstacles que nous ne pouvons écarter.		
		La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité à la volonté divine? Oui. <i>Non comme je veux, mais comme vous voulez.</i> (S. Matth., xxvi, 39.) Elle dépend de l'intention finale.		
		Or, la fin dernière de la volonté c'est le souverain bien, Dieu. Donc elle doit s'y conformer.		
		Car une chose n'est droite et bonne qu'autant qu'elle atteint sa mesure propre. Il s'ensuit que la volonté pour être bonne doit être conforme à la volonté divine.		
		Est-il nécessaire pour qu'une volonté soit bonne qu'elle soit conforme à la volonté divine à l'égard de l'objet voulu? Oui.		
		Elle y est tenue <i>formellement</i> , en se soumettant aux décrets divins, et à l'ordre de la nature.		
		Non <i>matériellement</i> ou quant à la chose voulue, comme les peines, les maladies, etc.		
		Mais quand sa volonté est manifeste, il faut la vouloir des deux façons, par charité.		
III		Mon Dieu! je crois fermement que notre volonté a sa règle dans la vôtre qui est la loi éternelle. Je crois que la bonté de nos actes dépend de notre conformité à cette loi, et leur malice de son opposition. Faites, Seigneur, que la mienne soit toujours, dans ses actes intérieurs, conforme en tout à la vôtre.		

## MORALITÉ

## MORALITÉ DE L'ACTE EXTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect.. 20

<div>Plan</div> <div>I</div> <div>II</div> <div>III</div>	<div>Après avoir examiné la moralité des actes intérieurs par rapport à leur dépendance et à leur conformité, nous avons maintenant à nous occuper de la moralité des actes extérieurs de la volonté humaine. A cet égard six questions se présentent, par rapport à la correspondance et à l'influence des actes humains.</div> <div> <div>Correspondance</div> <div> <div>Priorité</div> <div> <div>La bonté et la malice sont-elles dans l'acte intérieur avant d'être dans l'acte extérieur ? Oui. Le bien et le mal consistent surtout dans la volonté. (S. Augustin.)</div> <div>Quand l'acte extérieur tire sa moralité de la fin, elle est d'abord dans la volonté : ainsi faire l'aumône par gloire.</div> <div>Quand elle dérive de l'espèce et des circonstances de l'acte, elle émane plutôt de la raison.</div> <div>Donc dans sa nature, elle dépend de la volonté ; dans l'exécution, elle suit la volonté son principe.</div> </div> </div> <div> <div>Totalité</div> <div> <div>Dépend-elle totalement de la moralité de la volonté ? Non. Saint Augustin dit qu'il y a des actes que ni la bonne intention ni la bonne volonté ne peuvent rendre bons.</div> <div>Le mal résulte d'un seul défaut ; le bien pour être bien, exige une bonté complète.</div> <div>Lorsque la volonté est bonne dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur est bon lui-même.</div> <div>Mais il faut encore que l'acte voulu soit conforme à la raison par rapport aux circonstances.</div> </div> </div> <div> <div>Identité</div> <div> <div>La moralité de l'acte extérieur est-elle la même que celle de l'acte intérieur ? Oui. Le formel et le matériel sont une même chose, et l'acte intérieur est cause de l'extérieur, lorsque la moralité de l'acte extérieur ne provient que de la fin, ainsi un remède pour guérir.</div> <div>Mais lorsque l'acte extérieur est bon ou mauvais en lui-même, dans son objet ou ses circonstances, sa moralité diffère de celle que la volonté tire de sa fin, comme voler pour commettre un adultère.</div> <div>Cependant l'une rejaillit sur l'autre, comme cela résulte de l'article premier.</div> </div> </div> <div> <div>Augmentation</div> <div> <div>L'acte extérieur ajoute-t-il à la moralité de l'acte intérieur ? Oui. Sinon l'homme s'efforcerait inutilement de joindre les œuvres à ses bonnes intentions.</div> <div>En lui-même il n'y ajoute rien, mais par accident : 1° sous le rapport du nombre, ne pas vouloir, puis vouloir, double la moralité ; 2° de l'extension, par la persévérance à vouloir ; 3° de l'intensité, si l'acte est agréable ou pénible. Mais si on considère la bonté que l'acte extérieur possède par lui-même, il est comme une fin pour la volonté et il ajoute à la moralité.</div> </div> </div> <div> <div>Influence</div> <div> <div> <div>Evènement</div> <div> <div>L'évènement qui suit ajoute-t-il à la moralité de l'acte extérieur ? Non. Distinguons. Si l'évènement qui suit a été prévu, il augmente la moralité de l'acte extérieur.</div> <div>S'il n'a pas été prémédité, qu'il arrive par accident ou rarement, il ne l'augmente pas.</div> <div>On juge les choses d'après ce qu'elles sont par elles-mêmes, non d'après les accidents.</div> <div>Il n'en est pas de même s'il arrive directement ou le plus souvent, d'après l'expérience.</div> </div> </div> <div> <div>Contrariété</div> <div> <div>Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais ? Non. C'est contraire. L'acte au point de vue de son unité morale ne peut être bon et mauvais tout à la fois.</div> <div>Mais s'il est considéré dans son unité naturelle et physique, cela est alors possible. Ainsi une promenade, qui est un seul acte naturel, peut donner lieu à plusieurs actes moraux.</div> <div>Comme cela arrive dans le cas où celui qui se promène vient à changer de volonté.</div> </div> </div> </div> </div> <div> <div>Mon Dieu ! je crois à la correspondance qui existe entre les actes extérieurs et les actes intérieurs de la volonté. Je crois à l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres ; c'est pourquoi je veux m'efforcer d'agir comme je pense. Mais faites, Seigneur, que mes pensées soient toujours conformes à votre sainte vérité.</div> </div> </div>
---	---



Plan	I	<p>Nous avons considéré la moralité des actes humains en général, puis des actes intérieurs et extérieurs en particulier. Nous avons maintenant à l'examiner dans ses conséquences ou ses effets, pour terminer cette matière. A ce sujet quatre questions se présentent, concernant l'acte humain en lui-même, par rapport à l'agent et à Dieu.</p>	
		<p>En lui-même</p> <p>Vertueux ou vicieux</p> <p>Louable ou blâmable</p>	<p><b>L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais?</b>          Oui. La bonté dépend surtout de la loi éternelle, la malice de son désaccord, ce qui fait le péché, <i>qui est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle.</i> (S. Augustin.)          Or, dans les actes volontaires, la règle prochaine est la raison humaine, et la règle suprême la loi éternelle. Donc si l'acte se rapporte à sa fin conformément à ces règles, il est droit.          Mais s'il vient à s'écarter de cette ligne, on dit que c'est un péché, faute de droiture.          Or, il est évident que tout acte est bon ou mauvais selon sa conformité ou non à ces deux règles.          Donc l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, est une vertu ou un péché.</p> <p><b>Est-il louable ou blâmable, selon qu'il est bon ou mauvais?</b> Oui. D'après Aristote.          Comme la définition du mal a plus d'étendue que celle du péché, celui-ci en a plus que la faute.          Car cet acte n'est coupable ou louable qu'autant qu'on l'impute à un agent. En effet on ne le loue ou on ne le blâme qu'autant qu'on impute à quelqu'un la moralité de ses actes.          L'acte est alors imputé à l'agent quand il est maître d'exercer sur lui son souverain domaine.          Or, il en est ainsi de tous les actes volontaires, parce que l'homme est maître de ses actions.          D'où il résulte qu'il n'y a que la bonté ou la malice des actes volontaires qui mérite la louange ou le blâme, c'est-à-dire les actes dont le mal est un péché et une faute.</p>
Plan	II	<p>Par rapport</p> <p>A L'agent</p> <p>A Dieu</p>	<p><b>Est-il méritoire ou déméritoire selon qu'il est bon ou mauvais?</b> Oui.  <i>Dites au juste qu'il goûtera le fruit de ses vertus; mais malheur à l'impie...</i> (Is., III, 10.)          Le mérite et le démérite se rapportent à la rétribution qui se fait selon la justice.          Or, la justice exige qu'on traite chacun selon le bien ou le mal qu'il fait à autrui.          Chaque homme étant membre de la société, lui faire du bien ou du mal, c'est le faire à la société, et mériter d'elle et de chaque membre une récompense ou une punition.          Il en est de même quand on le fait à la société, ou qu'on se le fait à soi-même. Comme le bien ou le mal d'une partie du corps rejaillit sur le corps entier.</p> <p><b>Est-il méritoire aux yeux de Dieu, selon qu'il est bon, ou vice-versa?</b>          Oui.  <i>Tout ce qui se fait, bon ou mauvais, Dieu le traduira en jugement.</i> (Eccl., ult, 14.)          Comme vis-à-vis de la société, nos actes sont méritoires ou non par rapport à Dieu.          D'abord par rapport à lui, en ce sens qu'il est la fin dernière de l'homme; donc ne pas rapporter un acte à cette fin, c'est refuser l'honneur dû à Dieu qui est cette fin dernière.          Ensuite par rapport à l'universalité des êtres dont Dieu prend un soin général. Parce qu'il est le gouverneur et le maître de l'univers et spécialement des créatures raisonnables.          Donc les actes sont méritoires ou déméritoires devant lui, sinon il n'en prendrait pas soin.</p>
III		<p>Mon Dieu! je crois, en vertu de la liberté dont vous m'avez gratifié, que je suis responsable de tous mes actes. Ils sont par conséquent vertueux ou vicieux, louables ou blâmables, méritoires ou déméritoires à vos yeux. Faites, Seigneur, que tous les miens soient bons; soyez-en le principe, la règle et la fin, vous, source de la bonté!</p>	

2<sup>me</sup> PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

IV

TRAITÉ DES PASSIONS

---



# TRAITÉ DES PASSIONS DE L'ÂME

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Passions	EN GÉNÉRAL	{ <div>Sujet.</div> <div>Différence.</div> <div>Moralité.</div> <div>Ordre.</div>
----------	------------	---

## PASSIONS

## DU SUJET DES PASSIONS DE L'ÂME

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 22

Plan	I	Après avoir parlé des actes propres à l'homme, nous allons traiter des passions, qui nous sont communes avec les animaux. Nous les considérons d'abord en général et premièrement dans leur sujet, ou la faculté qui est leur siège. Sous ce rapport, il y a trois questions concernant l'âme en général et l'appétit sensitif en particulier.	
		L'âme	<p><b>Sens</b></p> <p>Y a-t-il quelque passion dans l'âme? Oui. Lorsque nous étions dans la chair, les passions criminelles excitées par la loi, agissaient dans nos membres.. (Rom., VII, 5.)</p> <p>Pâtir se prend en trois sens: 1° D'une manière générale; ainsi quand un sujet reçoit quelque chose, on dit qu'il pâtit, même sans rien perdre, comme l'air qui est éclairé. C'est plutôt une perfection.</p> <p>2° Dans le sens propre, quand en recevant une chose un être en perd une autre qui ne lui convient pas, comme lorsque le corps est guéri, il perd la maladie et recouvre la santé.</p> <p>3° Dans le cas contraire: celui qui est malade pâtit parce qu'il perd la santé qui est un bien.</p> <p>Cette dernière manière est la plus propre, c'est être entraîné vers un agent, perdre ce qui convient.</p>
			<p><b>Application</b></p> <p>Or, selon ces trois sens, il y a passion dans l'âme: il y a en elle réception, car sentir et comprendre sont en ce sens des passions, mais ce sont des perfections essentielles à l'âme.</p> <p>Cependant, comme elle ne perd rien, sinon par rapport aux transformations du corps, la passion proprement dite ne lui convient qu'accidentellement; c'est le composé qui pâtit.</p> <p>Et il y a plutôt passion quand la transformation produit un état pire, comme la tristesse.</p>
II	II	Faculté	<p><b>Appétit</b></p> <p>La passion existe-t-elle dans la partie appétitive de l'âme plus que dans la partie cognitive? Oui. Les passions sont des <i>affections</i>; or les affections appartiennent évidemment à la partie appétitive et non à la cognitive. Donc. (S. Augustin.)</p> <p>Le mot <i>passion</i> implique que le patient soit attiré vers l'objet qui agit sur lui. Or, l'âme est attirée plutôt par la puissance appétitive que par la cognitive. Car par l'appétitive elle se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. D'où vient que le bien et le mal qui sont son objet existent dans les choses elles-mêmes.</p> <p>Tandis que la puissance cognitive reçoit l'objet en elle selon l'espèce qu'elle en a, et suivant sa manière d'être.</p> <p>De là vient que le vrai et le faux n'existent pas dans les choses, mais dans l'esprit.</p> <p>Donc la passion existe plutôt dans la partie appétitive de l'âme que dans la cognitive.</p>
			<p><b>Sensitif</b></p> <p>La passion existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle volonté? Oui. La passion est un mouvement de la partie appétitive et sensuelle suscité par l'imagination qu'on se forme du bien et du mal. (S. Jean Damascène.)</p> <p>Comme nous l'avons dit, la passion proprement dite existe là où il y a transformation corporelle, et il y a transformation corporelle non seulement dans les actes de l'appétit sensitif cognitif, comme dans les perceptions des choses sensibles, mais encore dans ceux de l'appétit naturel.</p> <p>Or, l'acte de l'appétit intelligentiel n'exige aucune transformation de ce genre. Car cet appétit n'est pas une vertu qui dépende d'un organe quelconque. D'où, la passion proprement dite existe plus dans l'appétit sensitif que dans l'intelligentiel.</p> <p>Les passions attribuées à Dieu et aux anges le sont par mode d'analogie avec les nôtres.</p>
		III	<p>Mon Dieu: outre l'intelligence et la volonté qui ne dépendent pas des organes, vous avez donné à l'homme l'appétit sensitif qui est le sujet propre des passions. Cette puissance est bonne, puisqu'elle vient de vous. Mais, hélas! à combien d'abus ne donne-t-elle pas lieu! Daignez modérer la mienne, Seigneur, pour mon bien.</p>



Plan	II	I	Nous avons dit que les passions appartiennent au composé humain et en particulier à l'appétit sensitif. Nous allons maintenant considérer la différence qui existe en général entre les passions de l'âme. A ce sujet il y a quatre questions dans lesquelles les passions sont examinées sous divers rapports.		
			En général	Appétit	Les passions du concupiscible diffèrent-elles de l'irascible ? Oui. De même que les actes des puissances différentes sont de différente espèce, comme voir et entendre. Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui partagent l'appétit sensitif. Donc, puisque les passions sont des mouvements de cet appétit, elles ne sont pas de même espèce.
				Différence	En effet, l'objet du concupiscible est le bien ou le mal pris absolument, agréable ou douloureux. Celui de l'irascible est le bien ou le mal considérés comme choses difficiles. Donc les passions de ces deux puissances diffèrent entre elles, ou sont de différents genres. Et celles qui appartiennent à l'une de ces puissances diffèrent entre elles d'espèce.
			Opposition	Principe	Les passions de l'irascible ont-elles une autre opposition entre elles que celle qui résulte du bien et du mal objectifs ? Oui. Par rapport au terme. Il y a deux sortes d'opposition dans les passions : l'une vient des objets en soi, l'autre des mêmes comme termes. La première est dans le concupiscible, les deux se trouvent dans l'irascible : s'éloigner ou s'approcher. Outre que l'objet de l'irascible est le bien et le mal, il s'approche du bien, comme l'espérance. Il s'éloigne du mal, comme la crainte ; il veut en triompher, comme l'audace.
				Conclusion	Donc il y a dans les passions de l'irascible opposition sous le rapport des objets et sous celui du terme. Tandis que dans celles du concupiscible, il n'y a opposition que sous le rapport des objets.
				Colère	Y a-t-il une passion de l'âme qui n'ait pas son contraire ? Oui. C'est la colère. 1 <sup>er</sup> Sens : 1° Sous le rapport du mouvement qui pousse au terme ou qui en éloigne ; car elle est produite par un mal présent : si l'appétit succombe, c'est la tristesse, s'il veut se venger, c'est la colère. L'âme ne pouvant fuir, puisque le mal est présent ou déjà passé, il n'y a pas de passion opposée. 2° Il n'y a pas non plus d'opposition fondée sur ce que le bien et le mal ont de contraire. Car ce qu'il y a d'opposé au mal dont on gémit, c'est le bien dont on est en possession, qui n'a plus rien d'ardu.
			Espèces	2 <sup>o</sup> Sens	Donc il ne peut y avoir dans l'âme de mouvement qui soit contraire à celui de la colère. Il n'y a que la cessation de ce mouvement qui lui soit contraire. D'après Aristote qui oppose le mot <i>adoucir</i> au mot <i>irriter</i> , mais plutôt comme négation que comme contraire.
				Le bien	Y a-t-il des passions de différente espèce qui résident dans la même puissance sans être opposées entre elles ? Oui. Comme l'amour et la joie. Le bien qui a une force attractive, détermine une inclination, un mouvement, puis un repos. C'est ce qui explique l'amour, le désir et la joie, passions différentes mais non opposées.
				Le mal	Le mal qui possède, au contraire, une force répulsive, y produit des effets analogues, en sens inverse. D'où la haine, l'aversion et la douleur sont également différentes, mais sans être contraires. Dans l'irascible, nous trouvons l'espérance et le désespoir, à l'égard du bien qu'on n'a pas ; la crainte et l'audace, à l'égard du mal non encore arrivé, et la colère qui n'a pas son contraire.
			III	Mon Dieu ! je crois à la différence des passions de mon âme ; mais je sais que toutes peuvent concourir au bien. Daignez, Seigneur, les régler dans ce sens, afin qu'elles me soient toujours et en tout des auxiliaires utiles, pour atteindre ma fin dernière, conformément à votre sainte volonté qui veut mon bonheur éternel.	

**Les passions du concupiscible diffèrent-elles de l'irascible ?** Oui. De même que les actes des puissances différentes sont de différente espèce, comme voir et entendre.

Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui partagent l'appétit sensitif.

Donc, puisque les passions sont des mouvements de cet appétit, elles ne sont pas de même espèce.

En effet, l'objet du concupiscible est le bien ou le mal pris absolument, agréable ou douloureux.

Celui de l'irascible est le bien ou le mal considérés comme choses difficiles. Donc les passions de ces deux puissances diffèrent entre elles, ou sont de différents genres.

Et celles qui appartiennent à l'une de ces puissances diffèrent entre elles d'espèce.

**Les passions de l'irascible ont-elles une autre opposition entre elles que celle qui résulte du bien et du mal objectifs ?** Oui. Par rapport au terme.

Il y a deux sortes d'opposition dans les passions : l'une vient des objets en soi, l'autre des mêmes comme termes.

La première est dans le concupiscible, les deux se trouvent dans l'irascible : s'éloigner ou s'approcher.

Outre que l'objet de l'irascible est le bien et le mal, il s'approche du bien, comme l'espérance.

Il s'éloigne du mal, comme la crainte ; il veut en triompher, comme l'audace.

Donc il y a dans les passions de l'irascible opposition sous le rapport des objets et sous celui du terme.

Tandis que dans celles du concupiscible, il n'y a opposition que sous le rapport des objets.

**Y a-t-il une passion de l'âme qui n'ait pas son contraire ?** Oui. C'est la colère.

1<sup>o</sup> Sous le rapport du mouvement qui pousse au terme ou qui en éloigne ; car elle est produite par un mal présent : si l'appétit succombe, c'est la tristesse, s'il veut se venger, c'est la colère.

L'âme ne pouvant fuir, puisque le mal est présent ou déjà passé, il n'y a pas de passion opposée.

2<sup>o</sup> Il n'y a pas non plus d'opposition fondée sur ce que le bien et le mal ont de contraire.

Car ce qu'il y a d'opposé au mal dont on gémit, c'est le bien dont on est en possession, qui n'a plus rien d'ardu.

Donc il ne peut y avoir dans l'âme de mouvement qui soit contraire à celui de la colère.

Il n'y a que la cessation de ce mouvement qui lui soit contraire. D'après Aristote qui oppose le mot *adoucir* au mot *irriter*, mais plutôt comme négation que comme contraire.

**Y a-t-il des passions de différente espèce qui résident dans la même puissance sans être opposées entre elles ?** Oui. Comme l'amour et la joie.

Le bien qui a une force attractive, détermine une inclination, un mouvement, puis un repos.

C'est ce qui explique l'amour, le désir et la joie, passions différentes mais non opposées.

Le mal qui possède, au contraire, une force répulsive, y produit des effets analogues, en sens inverse.

D'où la haine, l'aversion et la douleur sont également différentes, mais sans être contraires.

Dans l'irascible, nous trouvons l'espérance et le désespoir, à l'égard du bien qu'on n'a pas ; la crainte et l'audace, à l'égard du mal non encore arrivé, et la colère qui n'a pas son contraire.

## PASSIONS

## DE LA MORALITÉ DES PASSIONS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 24

I	Après avoir considéré les passions dans leur sujet et leurs différences sous le rapport du genre et de l'espèce, nous avons à les considérer dans le bien et le mal dont elles sont capables, c'est-à-dire dans leur moralité respective. A ce sujet il y a quatre questions, par rapport à leur source et à l'influence qu'elles exercent sur les actes.	
	Source	<p><b>Bien ou mal</b></p> <p>Le bien et le mal moral peuvent-ils se trouver dans les passions de l'âme ?          Oui.          Si l'amour est mauvais, ses œuvres sont mauvaises ; s'il est bon, ses œuvres sont bonnes. (S. Augustin.)          Les passions de l'âme peuvent se considérer : 1<sup>o</sup> En soi, comme des mouvements de l'appétit irraisonnable.          Alors il n'y a en elles ni le bien, ni le mal moral qui dépend de la raison. (Q., XIX, art. 3.)          2<sup>o</sup> Suivant qu'elles sont soumises à la raison et à la volonté ; il y a alors un bien ou un mal moral.          Car l'appétit sensitif est plus rapproché de la volonté et de la raison que les membres extérieurs qui sont néanmoins bons ou mauvais suivant qu'ils sont volontaires ou non.          Donc à plus forte raison les passions peuvent être bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont volontaires.</p>
		<p><b>Différence</b></p> <p>Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise ? Non Jésus-Christ en a eu.          Pour les Stoïciens, toute passion est mauvaise, parce qu'elle est un mouvement qui s'écarte de la raison.          Ainsi Cicéron, qui suit leur sentiment, qualifiait toutes les passions de maladies de l'âme.          Les Péripatéticiens qui appelaient passion tout mouvement de l'appétit sensitif, disaient que les passions sont bonnes si elles sont dirigées par la raison, mauvaises si elles se dérobent à ses lois.          Et, en effet, il n'est pas dans la nature d'être toujours en opposition avec la raison même.          Les passions déréglées inclinent au péché ; celles qui sont réglées appartiennent à la vertu.          Ils étaient dans le vrai. Ce qui a fait dire à Lacordaire : L'éloquence est fille de la passion.</p>
Plan II	Influence	<p><b>En général</b></p> <p>Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la moralité des actes ?          Elle l'augmente ou la diminue selon qu'elle est soumise à l'empire de la raison et de la volonté.          Les stoïciens supposant toutes les passions mauvaises, admettaient ou diminuaient la bonté des actions.          Mais en admettant par là des mouvements de l'appétit sensitif, elles peuvent être réglées par la raison.          Et notre bien consistant à suivre la raison, nous serons plus parfaits si la raison domine en nous.          Donc notre perfection consiste en ce que la raison dirige nos actions extérieures et l'appétit sensitif, et que nous soyons portés au bien, non seulement quant à la volonté, mais encore quant à cet appétit sensitif. <i>Mon cœur et ma chair ont tressailli pour le Dieu vivant.</i> (Ps. LXXXIII, 2.)          Si les passions sont antécédentes, elles affaiblissent la moralité ; conséquentes, elles l'indiquent.</p>
		<p><b>Espèce</b></p> <p>Une passion est-elle bonne ou mauvaise de son espèce ? Oui. D'après Aristote et saint Augustin.          D'après Aristote, la pudeur est une passion louable. D'après saint Augustin la miséricorde est une vertu. Donc.          Comme les actes, on peut considérer les passions de deux manières : 1<sup>o</sup> Dans leur nature. Le bien ou le mal moral n'appartient pas de la sorte à l'espèce de l'acte ou de la passion. A ce point de vue, les actes et les passions ne sont ni bons ni mauvais moralement.          2<sup>o</sup> Par rapport aux mœurs, selon que la passion participe plus ou moins du volontaire et de la raison.          En ce sens, le bien et le mal moral peuvent appartenir à l'espèce de la passion, parce que la passion peut avoir pour objet quelque chose qui soit de lui-même ou qui ne soit pas conforme à la raison.          Ainsi la pudeur qui est la crainte de ce qui est honteux, et l'envie qui s'attriste du bien d'autrui.</p>
III	Mon Dieu ! je reconnais que les passions de l'âme, indifférentes en elles-mêmes, dépendent de notre volonté. Elles sont la source et le principe du bien ou du mal en nous, selon l'usage que nous en faisons, et que par là-même elles peuvent être bonnes ou mauvaises. Faites, Seigneur, que j'en fasse un bon usage.	



## PASSIONS

## DE L'ORDRE RESPECTIF DES PASSIONS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 25

I	I	Après avoir parlé du sujet, de la différence et de la moralité des passions de l'âme en général, nous avons à nous occuper maintenant de l'ordre qui règne entre toutes les passions en elles-mêmes. A cet égard il y a quatre questions, concernant le genre, l'espèce et la différence des passions entre elles.	
		Genre	Nature
			Exécution
II	II	Espèce	Amour
			Espérance
			Principe
III	III	Différence	Raison

Les passions de l'irascible sont-elles antérieures à celles du concupiscible? Non. Le bien absolu étant l'objet du concupiscible, les passions de celui-ci sont antérieures.

Elles sont le principe et la fin de celles de l'irascible qui ont pour objet le bien difficile et qui cherchent le repos dans le bien, ce qui est avant tout le but des passions du concupiscible.

Il faut observer néanmoins que, dans l'ordre d'exécution, les passions de l'irascible précèdent parfois celles du concupiscible, par la raison même que le repos, premier dans l'intention, n'arrive que le dernier comme fin d'un mouvement, ainsi l'espérance précède la joie.

Elles proviennent toutes de l'amour et de la haine, et aboutissent à la joie ou à la tristesse.

L'amour est-il la première des passions du concupiscible? Oui. Saint Augustin dit que le désir est l'amour qui poursuit son objet, et la joie est l'amour en possession de son objet.

Le concupiscible se rapporte au bien et au mal; mais le bien précède naturellement le mal.

Donc les passions du concupiscible qui ont le bien pour objet passent avant celles qui fuient le mal.

Or le bien est une fin, et tout être qui tend à une fin doit avoir une inclination pour elle.

Cette aptitude, cette inclination de l'être vers sa fin, n'est autre chose que l'amour.

Le mouvement vers ce bien, c'est le désir; et le repos dans le bien, c'est la joie.

L'amour occupe donc la première place dans les passions du concupiscible.

L'espérance est-elle la première des passions de l'irascible? Oui.

Elle est la passion qui s'approche le plus de l'amour qui est la première des passions.

De l'irascible, elle est celle qui se propose le bien d'une manière plus directe et plus parfaite.

Elle passe avant le désespoir, car elle se rapporte à un bien dont le désespoir s'éloigne.

Avant la crainte et l'audace, car la crainte provient du désespoir, et l'audace de l'espérance de la victoire.

Enfin de la colère, conséquence de l'audace, car pour se venger avec colère, il faut l'audace.

Quant à leur génération, voici l'ordre : 1<sup>o</sup> amour et haine; 2<sup>o</sup> désir et fuite; 3<sup>o</sup> espérance et désespoir; 4<sup>o</sup> crainte et audace; 5<sup>o</sup> colère; 6<sup>o</sup> joie et tristesse qui résultent de toutes les autres.

Peut-on dire qu'il y a quatre passions principales? Oui. D'après Boèce : Chassez les joies et la crainte, dissipez l'espérance et que la douleur ne s'empare pas de vous.

La joie et la tristesse le sont comme complément et terme final de toutes les autres.

La crainte et l'espérance, relativement au mouvement par lequel l'appétit se porte à un objet.

Et cela, parce que le mouvement regarde l'avenir et que le repos existe dans le présent.

Ainsi la joie et la tristesse ont pour objet le bien et le mal présent; l'espérance et la crainte, le bien et le mal futur; les autres se ramènent toutes à celles-ci.

O'est pour cette raison que ces quatre passions sont généralement citées comme principales.

Mon Dieu! je crois que vous avez mis de l'ordre en toutes choses, dans nos passions comme dans nos facultés. Faites, Seigneur, que mon appétit sensitif soit en tout soumis à ma raison éclairée par la foi, et que l'amour du bien et la haine du mal dominant toujours en moi, dans l'intention de vous plaire.

## PASSIONS

## DE LA NATURE DE L'AMOUR

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 26

Plan	II	I	En lui-même	Genre	Après avoir parlé des passions en général, nous allons maintenant les considérer chacune en particulier. Et d'abord celles du concupiscible et de l'amour qui est la première, dans sa nature, ses causes et ses effets. Par rapport à sa nature, il y a quatre questions, nous le considérons en lui-même et par rapport à ses distinctions.
					L'amour est-il dans l'appétit concupiscible ? Oui. Aristote l'affirme.
					Il en est ainsi, puisque le bien est l'objet de l'amour comme de l'appétit concupiscible.
					Il y a autant de sortes d'amour que d'espèces d'appétit, et d'abord l'appétit naturel.
II	II	II	Espèce	Différence	Car les choses naturelles appétent ce qui leur convient par l'inclination qui leur vient de Dieu.
					Ensuite l'appétit sensitif des animaux qui appétent nécessairement et non librement.
					Enfin, l'appétit sensitif de l'homme qui appète mais librement selon qu'il suit la raison.
					Et on donne à tous ces appétits le nom d'amour, mouvement qui tend à la fin qu'on aime.
III	III	III	Distinction	Division	Donc l'amour sensitif appartient au concupiscible, parce qu'il se rapporte au bien absolu.
					L'amour est-il une passion ? Oui. La passion est l'effet de l'agent sur le patient.
					Or l'agent naturel fait deux choses sur le patient : il lui donne la forme puis le mouvement.
					Il y éveille la complaisance, y fait naître le mouvement du désir, suivi d'une tendance vers lui.
IV	IV	IV	Distinction	Division	Cette première modification prend le nom d'amour : complaisance, mouvement, repos et joie.
					Puisque l'amour est une modification de l'appétit par l'objet, il est donc une passion.
					C'est une passion proprement dite, selon qu'il est dans l'appétit concupiscible.
					Il n'est pas une simple relation, mais une vraie passion, et il est le principe de l'union.
V	V	V	Distinction	Division	Est-il la même chose que la dilection ? Non. Son nom paraît plus divin que dilection.
					Quatre mots se rapportent en quelque sorte au même objet : amour, dilection, charité, amitié.
					Cependant ils diffèrent en ce que l'amitié est une sorte d'habitude ; l'amour et la dilection expriment l'acte ou la passion, et la charité peut s'entendre des deux manières.
					L'acte est néanmoins exprimé différemment par ces trois mots, car l'amour est le plus général.
VI	VI	VI	Distinction	Division	En effet, toute dilection ou toute charité est amour, mais non réciproquement.
					La dilection ajoute à l'amour l'idée d'élection, d'où elle n'existe pas dans le concupiscible.
					La charité ajoute une idée de perfection, car l'objet aimé est estimé d'un grand prix. <i>Carus</i> , ce qui est cher.
					Peut-il se diviser en amour d'amitié et de concupiscence ? Oui. Ils diffèrent.
VII	VII	VII	Distinction	Division	En effet, le mouvement de l'amour se rapporte à deux choses : au bien que l'on veut à quelqu'un, à soi ou à un autre, et au sujet lui-même auquel on veut ce bien.
					Le premier est l'amour de concupiscence, le second est l'amour d'amitié.
					Ce qu'on aime d'un amour d'amitié, on l'aime pour lui-même ; tandis que ce qu'on aime d'un amour de concupiscence, on ne l'aime pas de la sorte, mais on l'aime par rapport à un autre objet.
					L'amour d'amitié est donc le seul qui mérite absolument le nom d'amour ; on aime pour l'objet.
VIII	VIII	VIII	Distinction	Division	L'amour de concupiscence n'est qu'un amour restreint ; on aime dans son propre intérêt.
					Mon Dieu ! vous m'avez donné l'amour comme passion afin que je m'unisse à ce qui peut m'être utile. Ne permettez pas que je le prodigue à ce qui peut m'être nuisible. Les beautés que vous avez répandues au sein de la création ne sont qu'un reflet de la vôtre ; je ne veux aimer que vous en aimant ce qui vient de vous.



## PASSIONS

## DE LA CAUSE DE L'AMOUR

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 27

I		<p>La première considération concernant l'amour, comme passion, est celle de sa nature dont nous avons parlé. La seconde se rapporte à sa cause dont nous allons maintenant parler, afin de le connaître plus intimement. A cet égard il y a quatre questions concernant le bien, la connaissance, la ressemblance et toute autre passion.</p>	
Plan II	Le bien	Faculté	<p>Le bien est-il la seule cause de l'amour ? Oui. On n'aime que le bien seul. (S. Augustin.)</p> <p>L'amour appartient à la puissance appétitive qui est une faculté passive. (Q. 26, a. 1.)</p> <p>Par conséquent son objet est par rapport à elle comme la cause de son mouvement ou de son acte.</p> <p>Il faut donc que ce qui est l'objet de l'amour, en soit, à proprement parler la cause.</p>
			<p>Or, l'objet propre de l'amour c'est le bien ; car, comme nous l'avons dit, il implique une certaine complaisance ou connaturalité entre le sujet aimant et l'objet aimé.</p> <p>Et comme le bien est ce qu'il y a de naturel et de proportionné à chaque être, il est la cause de l'amour.</p> <p>Le mal n'est aimé qu'à raison du bien qui lui est adjoint, ou parce qu'on le prend faussement pour le bien.</p>
		Objet	<p>La connaissance est-elle cause de l'amour ? Oui. On n'aime pas ce qu'on ne connaît pas.</p> <p>Le bien est cause de l'amour pris objectivement ; or, le bien n'est objet de l'appétit qu'autant qu'il est perçu : c'est pourquoi l'amour exige la perception du bien que l'on aime.</p>
			<p>Ainsi Aristote dit que la vision corporelle est le principe de l'amour sensitif ; de même la contemplation de la beauté ou de la bonté est le principe de l'amour spirituel dans les esprits.</p> <p>La connaissance est donc la cause de l'amour, parce qu'on ne peut aimer le bien qu'autant qu'on le connaît.</p> <p>On dira peut-être qu'on s'applique par amour à certaines sciences qu'on ne connaît pas.</p> <p>Oui, mais on les connaît déjà en général, soit par leurs effets, soit par les éloges qu'on en fait.</p>
	Connaissance	Contemplation	<p>La ressemblance est-elle une cause de l'amour ? Oui. <i>Tout animal aime son semblable.</i> (Ec., 17.)</p> <p>La ressemblance s'entend : 1<sup>o</sup> quand deux êtres possèdent en acte la même chose, comme la blancheur ; 2<sup>o</sup> quand l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance, comme un corps grave hors de son lieu.</p>
			<p>La première produit l'amour d'amitié ou de bienveillance ; ainsi deux hommes se ressemblent parce qu'ils ont la même forme, ne font qu'un par rapport à l'espèce, et l'un se porte vers l'autre.</p> <p>La deuxième produit l'amour de concupiscence, ou l'amitié de l'utile et du délectable, parce que tout être qui est en puissance a le désir de passer à l'acte, et s'en réjouit s'il a de l'intelligence.</p> <p>Et s'il est empêché d'acquiescer le bien qu'il désire, il prend à dégoût l'être qui possède ce bien.</p>
	Ressemblance	Modes	<p>Quelque autre passion est-elle la cause de l'amour ? Non. Toutes naissent de l'amour.</p> <p>Il n'y a pas de passion qui ne présuppose un amour quelconque dont elle découle, parce que toute autre passion implique un mouvement vers un objet ou un repos dans ce même objet.</p>
			<p>Or, tout mouvement vers une chose, ou tout repos en elle, procède de l'harmonie ou de l'identité de nature qu'il y a entre le sujet qui aime et l'objet aimé, d'après ce qui précède.</p> <p>Comme cette harmonie appartient à l'essence même de l'amour, il est impossible qu'aucune passion de l'âme soit la cause totale de l'amour ; cependant il arrive qu'une passion en est quelquefois la cause partielle, comme un bien peut être cause d'un autre bien.</p>
	Passions	Principe	
		Conséquence	
III		<p>Mon Dieu ! je crois que l'amour a pour causes le bien, la connaissance et la ressemblance. Tous ces principes découlent de vous, comme de la source de tout amour parfait. Soyez le mien, Seigneur, afin que je vous aime et que j'aime tout en vous, en attendant que je mérite de vous aimer dans la gloire.</p>	

## PASSIONS

## DES EFFETS DE L'AMOUR

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> 28 sect.,

Plan	I	Après avoir parlé de la nature de l'amour et de ses différentes causes, le bien, la connaissance et la ressemblance, il nous reste, pour compléter la notion de l'amour, comme passion, de considérer ses divers effets. A cet égard, il y a six questions concernant ses effets réciproques et ceux qui sont personnels à celui qui aime.	
		Réciproques	<p><b>Union</b></p> <p>L'union est-elle un effet de l'amour ? Oui. Tout amour est une vertu unitive. (S. Denis.)          Le sujet aimant s'unit à l'objet aimé, <i>réellement</i> quand l'objet est présentement en sa possession, <i>affectivement</i> quand l'objet est absent; c'est un bien que nous avons vu, mais que nous ne voyons plus.          Ce double effet se produit par l'amour de concupiscence comme par l'amour d'amitié. D'où : L'amour est un bien qui unit ou tend à unir deux êtres, celui qui aime et celui qui est aimé. (S. Augustin.)          L'union s'y rapporte comme cause, harmonie, effet. Il est beaucoup plus sensitif que la connaissance.</p>
			<p><b>Attachement</b></p> <p>L'attachement réciproque est-il un effet de l'amour ? Oui. <i>Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.</i> (I. S. Jean, IV, 16.)          Or, la charité est l'amour de Dieu. Donc.          Ceci est vrai de l'amour de Dieu et de tout amour, d'après la faculté perceptive et la faculté appétitive.          1<sup>o</sup> L'objet aimé est dans le sujet aimant par la pensée ; puis l'aimant pénètre l'aimé en l'approfondissant.          2<sup>o</sup> Ils éprouvent réciproquement une complaisance délicieuse qui les porte à s'aimer et à se faire du bien.</p>
II	II	Personnels	<p><b>Extase</b></p> <p>L'extase est-elle un effet de l'amour ? Oui. L'amour divin produit l'extase. (S. Denis.)          L'extase, qui consiste à être transporté hors de soi, se produit dans l'intelligence ou dans l'appétit.          Dans l'intelligence, en concentrant l'esprit sur l'objet aimé, qui est par là séparé des autres.          Dans la puissance appétitive, directement, d'une manière absolue, par l'amour d'amitié.          D'une manière restreinte par l'amour de concupiscence, qui ne sort pas entièrement de soi.</p>
			<p><b>Zèle</b></p> <p>Le zèle est-il un effet de l'amour ? Oui. Dieu est appelé jaloux (Zelotes.)          Plus une puissance tend vers un objet, plus elle repousse avec force ce qui lui fait obstacle.          Ainsi l'amour. Celui de concupiscence s'élève avec ardeur contre ce qui lui dispute son objet.          Celui d'amitié ne cherchant que le bien de l'objet aimé s'élève contre ce qui nuit à son ami.          Si quelqu'un est épris de l'amour de Dieu, il est zélé pour sa gloire et met tout en œuvre contre le mal.          C'est le sens de ces paroles : <i>Le zèle de votre maison me dévore.</i> (S. Jean, XII, 17.)          Et celles de Rois : (III, XIX, 14.)</p>
			<p><b>Perfection</b></p> <p>L'amour est-il une passion blessante ? Non. Tous les êtres s'aiment. (S. Denis.)          Il est plutôt une passion conservatrice, un principe de perfection ; c'est l'union avec le bien.          Un être ne souffre pas en s'unissant avec un bien qui est conforme à sa propre nature.          Ce qui blesse et détériore les êtres, c'est le bien (apparent) qui leur est contraire.          Alors il est matériel et affecte les organes ; tandis que le formel perfectionne et améliore.</p>
III	III	Actions	<p><b>Est-il la cause de tout ce que fait celui qui aime ?</b> Oui. D'après saint Denis. Tout agent agit pour une fin quelconque, et la fin est le bien qu'on désire et qu'on aime.          Donc il est évident que tout agent fait ses actions d'après un amour quelconque. Il s'agit en cela de l'amour en général : intellectuel, raisonnable, animal ou naturel.          D'où toute action procède de l'amour comme de sa première cause, ainsi que toutes les passions.</p>
			<p>Mon Dieu ! je crois que l'amour est une passion qui nous vient de vous pour la perfection de notre nature. Je ne veux aimer que ce qui vous plaît et ce qui convient à ma conservation. Aimer la terre, dit saint Augustin, c'est devenir terrestre ; aimer Dieu, c'est être Dieu. Faites, Seigneur, que je vous aime seul et tout le reste pour vous.</p>



Plan	II	I	Après avoir parlé de l'amour comme passion, et considéré sa nature, ses différentes causes et ses effets, nous allons maintenant nous occuper de la haine, son contraire, et seconde passion du concupiscible. A l'égard de la haine, il y a six questions, concernant sa cause et les différents objets de son ressort.	
			Causes	<b>Le mal</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Le mal est-il la cause et l'objet de la haine? Oui, puisque le bien est l'objet de l'amour.</li><li>De même que les êtres ont de l'attrait pour leur bien naturel, ils fuient ce qui leur est contraire.</li><li>Le premier de ces phénomènes constitue l'amour naturel et le second s'appelle la haine.</li><li>Il en est ainsi dans l'appétit animal ou intelligentiel : il y a de l'harmonie ou de la répugnance.</li><li>Ce qui convient à la nature du bien; ce qui répugne, celle du mal; l'un est l'objet de l'amour, l'autre de la haine.</li></ul>
				<b>L'amour</b> <ul style="list-style-type: none"><li>L'amour est-il la cause de la haine? Oui. Toutes les affections sont causées par l'amour.</li><li>Or, en tout il faut considérer ce qui convient à l'être avant ce qui lui répugne.</li><li>L'amour consiste dans la convenance entre le sujet et l'objet, la haine dans une répugnance.</li><li>Car une chose répugne parce qu'elle corrompt ou empêche de percevoir ce qui convient.</li><li>Donc l'amour est antérieur à la haine; on ne déteste que ce qui est contraire à l'objet qu'on aime.</li></ul>
				<b>Comparaison</b> <ul style="list-style-type: none"><li>La haine est-elle plus forte que l'amour? Non. Le bien est plus fort que le mal.</li><li>L'effet ne peut-être plus fort que sa cause. Or la haine est l'effet de l'amour.</li><li>Donc elle n'est pas plus forte que lui.</li><li>On s'éloigne d'un mal pour arriver à un bien. Or on tend avec plus de force vers la fin que vers les moyens.</li><li>Ainsi notre volonté a plus d'énergie dans son amour pour le bien que dans sa haine pour le mal.</li><li>Si la haine paraît plus forte, c'est qu'elle agit ostensiblement, ou qu'on la compare à un faux amour.</li></ul>
III			Objets	<b>Soi-même</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Peut-on se haïr soi-même? Non. <i>Personne n'a jamais haï sa chair.</i> (Éph., v, 29)</li><li>Tout être désire naturellement son bien. Or, vouloir du bien, c'est aimer.</li><li>Donc chacun s'aime.</li><li>On ne peut se haïr directement, absolument; on le peut indirectement et de deux manières :</li><li>1° Du côté du bien qu'on se veut, si ce bien, quoique relatif, est mauvais absolument; c'est se haïr.</li><li>2° Du côté de sa personne, lorsqu'on estime plus le corps et les sens que l'âme qui est plus élevée.</li><li>Aimer l'iniquité, c'est donc se haïr, quoiqu'on se veuille ou qu'on se fasse du mal en vue d'un bien.</li></ul>
				<b>La vérité</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Peut-on haïr la vérité? Oui. <i>Je me suis fait votre ennemi en vous disant la vérité.</i> (Gal., iv, 16.)</li><li>La vérité plaît par elle-même; on ne la hait pas en général, mais on hait celle qui contrarie.</li><li>L'homme voudrait parfois que ce qui est vrai ne le fût pas, parce que la vérité gêne ses penchants.</li><li>Ou bien il voudrait ignorer la vérité pour pécher plus librement, à la façon des impies. <i>Éloignez-vous de nous; nous ne voulons point connaître vos voies.</i> (Job, xxi, 14.)</li><li>Souvent aussi il est fâché que la vérité qui le concerne soit manifestée. On hait ce qui condamne.</li></ul>
				<b>En général</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Peut-on haïr quelque chose en général? Oui. La haine a pour objet ce qui est général. (Aristote.)</li><li>La brebis hait non seulement tel loup, mais le loup en général, comme nous le voleur et le calomniateur.</li><li>Ainsi l'objet de la vue est la couleur en général, quoique l'œil ne perçoive qu'une couleur particulière.</li><li>Par rapport à la haine cela s'explique dans ce sens que les puissances sensibles peuvent rencontrer dans les êtres une propriété commune qui leur est contraire, sans la détester dans tel être individuel.</li><li>Ce qui est encore plus vrai pour la haine qui est dans la raison, parce qu'elle suit les perceptions universelles de l'esprit.</li></ul>
				<b>Mon Dieu ! je crois que vous nous avez donné la haine comme passion pour nous faire éviter le mal contraire à notre nature, mais surtout celui qui pourrait nous détourner de notre fin dernière. Accordez-moi Seigneur, la grâce de détester le mal moral, afin que j'aime le bien qui conduit à vous.</b>

Après avoir parlé de l'amour et de la haine, nous avons à nous occuper maintenant de la concupiscence qui peut se traduire par le désir de ce qui flatte, désir qui nous fait chercher ce que nous aimons quand il est absent. La fuite ou l'aversion est son contraire ; saint Thomas n'en parle pas. Quant à la concupiscence, il y a quatre questions.

Plan	I	En elle	Genre	<p><b>La concupiscence est-elle seulement dans l'appétit sensitif ?</b> Oui. Saint Jean Damascène.</p> <p>La concupiscence est l'appétit ou le désir de ce qui délecte. Il y a deux sortes de délectation.</p> <p>L'une qui consiste dans le bien intellectuel, bien de la raison ; l'autre dans le bien qui flatte les sens.</p> <p>La première de ces deux délectations semble appartenir à l'âme exclusivement. La seconde appartient à l'âme et au corps, parce que les sens existent dans un organe corporel.</p> <p>Ainsi ce qui est bon par rapport aux sens l'est pour l'être entier qui en est composé.</p> <p>Or, la concupiscence paraît être le désir de cette délectation, car elle appartient à l'âme et au corps.</p> <p>Donc elle existe dans l'appétit sensitif et dans le concupiscible qui en tire son nom.</p>
				<p><b>Est-elle une passion spéciale ?</b> Oui. Elle a pour cause l'amour, pour terme la délectation qui sont des passions. Donc elle en est distincte.</p> <p>Le bien qui délecte les sens est en général l'objet de l'appétit concupiscible ; donc les passions de cet appétit se distinguent d'après leurs objets considérés d'après leur nature ou leur cause.</p> <p>D'où leur différence est matérielle dans le premier cas, et formelle dans le second.</p>
			Espèce	<p>La cause ou vertu motrice diffère selon que l'objet est réellement présent ou qu'il est absent.</p> <p>Quand il est présent, il fait qu'on se repose en lui ; quand il est absent, il fait qu'on se meut vers lui.</p> <p>D'où l'amour a pour objet le bien, la concupiscence le bien qu'on n'a pas, la délectation celui que l'on a.</p> <p>La concupiscence est donc une passion spéciale qui se divise numériquement selon les objets désirés.</p>
				<p><b>Y a-t-il des concupiscences naturelles et d'autres qui ne le sont pas ?</b> Oui.</p> <p>La concupiscence est l'appétit du bien qui délecte, et le bien délecte de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Parce qu'il convient à la nature de l'animal, comme la nourriture, la boisson, et autres choses de cette espèce.</p> <p>2<sup>o</sup> Quand il convient à l'animal selon la manière dont il le perçoit, dont il s'en fait l'idée.</p>
II		Rapports	Division	<p>Dans le premier sens, les concupiscences sont naturelles, et communes aux hommes et aux animaux.</p> <p>Dans le deuxième sens, elles sont propres à l'homme, parce qu'il lui est propre de considérer quelque chose comme bon et convenable, en dehors de ce que sa nature humaine exige.</p> <p>On leur donne le plus souvent le nom de cupidités, et elles relèvent de la raison, ce qui les distingue des irraisonnables.</p>
				<p><b>La concupiscence est-elle infinie ?</b> Il faut distinguer d'après l'article précédent.</p> <p>La concupiscence naturelle ne peut pas être infinie en acte : l'homme ne désire pas une nourriture infinie, une boisson infinie.</p> <p>Mais elle peut l'être dans ce sens qu'on peut toujours en désirer, d'après saint Jean : <i>Celui qui aura bu de cette eau aura encore soif.</i> (S. Jean, IV, 13.)</p> <p>Quant à la concupiscence non naturelle ou cupidité, qui ne ressort pas de la nature, elle peut être infinie sous tous les rapports, parce qu'elle marche à la suite de la raison.</p> <p>Or la raison tend à l'infini. Ainsi celui qui est riche peut désirer les richesses infinies.</p> <p>De plus, on peut dire que la concupiscence de la fin est toujours infinie, désirée pour elle-même, comme la santé.</p> <p>Celle des moyens ne l'est pas ; on ne les désire que d'une manière proportionnée à la fin.</p>
III		Extension		<p><b>Mon Dieu ! vous m'avez donné la concupiscence pour désirer le bien convenable à ma nature humaine. Afin que je réalise votre volonté, augmentez en moi l'aversion et la fuite de tout ce qui m'est contraire. Augmentez en moi surtout le désir du bien infini et des moyens les plus propres à l'atteindre un jour.</b></p>



Plan	I	(Après avoir parlé de l'amour, de la haine et des désirs ou de la concupiscence, nous allons nous occuper de la joie ou de la délectation en elle-même ou de sa nature, de ses causes, de ses effets et de sa moralité. Par rapport à elle-même, il y a huit questions, concernant sa nature propre et ses différents rapports.	
		Nature	Passion { <p>La délectation est-elle une passion ? Oui. Saint Augustin la cite parmi les passions.</p> <p>Le mouvement de l'appétit sensitif est une passion, et toute affection qui procède d'une perception sensitive est un mouvement de cet appétit. Or tout cela se trouve nécessairement dans la délectation.</p> <p>Donc elle est une passion puisqu'elle est un mouvement de l'appétit animal qui suit sa connaissance sensitive.</p>
			Possession { <p>Est-elle simultanée ou successive ? Elle ne se considère pas d'après le temps. (Aristote.)</p> <p>Considérée en elle-même, elle est dans la possession d'un bien acquis, qui est comme un terme.</p> <p>Si le bien acquis est sujet à varier, la délectation sera successive par accident ; mais si ce bien n'est pas sujet au changement, elle ne sera successive d'aucune manière.</p>
			La joie { <p>Diffère-t-elle de la joie ? Oui. On ne parle jamais de joie quand il s'agit des animaux.</p> <p>De même qu'il y a des concupiscences qui dérivent de la nature et d'autres de la raison, il y a des plaisirs du corps et d'autres de l'esprit ; le mot joie exprime la délectation rationnelle.</p> <p>La délectation est plus générale et nous est commune avec les animaux ; la joie nous est propre.</p>
			Son sujet { <p>Est-elle dans l'appétit rationnel ? Oui. <i>Délectez-vous dans le Seigneur.</i> (Psaume xxxvi, 4.) Or l'appétit sensitif ne peut se rapporter à Dieu.</p> <p>Il y en a donc une qui est un effet de la raison, et la raison porte non seulement l'appétit sensitif à un bien particulier, mais encore l'appétit intelligentiel ou la volonté, dans lequel la délectation s'appelle joie.</p> <p>Avec cette différence que la délectation de l'appétit sensitif est accompagnée d'une modification corporelle, tandis que celle de l'appétit intelligentiel n'est que le simple mouvement de la volonté.</p>
		Rapports	Différence { <p>La corporelle est-elle supérieure à la spirituelle ? Non. <i>Le miel le plus doux est moins agréable à ma bouche que vos paroles, Seigneur.</i> (Ps. cxviii, 105)</p> <p>La connaissance de l'intellect est plus parfaite que celle des sens, le bien spirituel que le corporel.</p> <p>Il en est de même des délectations de l'entendement et de l'esprit sur celles des sens et du corps.</p> <p>Quoique ces dernières nous impressionnent davantage et que les plaisirs sensuels soient plus connus.</p>
			Toucher { <p>Celle du toucher est-elle la plus grande ? Oui. C'est ce que déclare Aristote.</p> <p>Celle qui provient de la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles par rapport à la connaissance.</p> <p>Relativement à l'utilité qu'on en tire, celle qui provient de l'attouchement l'emporte ; car c'est à elle que se rapportent tous les désirs naturels : plaisirs de la table, de la chair, etc.</p>
			Contraire { <p>Y en a-t-il de contraires à la nature ? Oui. D'après un état maladif. (Aristote.)</p> <p>L'esprit et la chair sont naturels à l'homme, ainsi que les délectations qui en résultent, lorsqu'elles sont modérées.</p> <p>Mais il peut y avoir dépravation affectant le <i>corps</i>, comme dans les fiévreux, par vice de constitution.</p> <p>Ou <i>l'âme</i>, comme dans l'anthropophage, le sodomite, etc. Ces délectations sont contraires à la nature.</p>
			Y en a-t-il de contraires les unes aux autres ? Oui. Il y en a qui se nuisent. Donc il y en a qui sont contraires aux autres. <p>La délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est naturellement pour les corps.</p> <p>Or deux repos sont contraires quand ils ont des termes opposés : être en haut ou être en bas.</p> <p>Ainsi il y a opposition entre les plaisirs, comme entre ceux de la vertu et ceux du vice.</p>
	III	(Mon Dieu ! quand me sera-t-il donné de ne goûter que les joies intelligibles et spirituelles ! Vous nous en réservez la plénitude au ciel. En attendant vous m'en donnez un avant-goût par l'étude et la piété. Afin que je puisse m'y complaire davantage, aidez-moi, Seigneur, à pratiquer la mortification des sens.	

## PASSIONS

## DES CAUSES DE LA DÉLECTATION

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 32

Nous venons de considérer la délectation dans sa nature ou en elle-même et dans ses différents rapports. Afin de mieux nous en rendre compte et de la connaître à fond, nous avons à nous occuper de ses causes. A cet égard, il y a huit questions, par rapport aux causes intérieures et extérieures de la délectation.

Plan	II	Intérieures	Opération	<p>L'opération est-elle la cause propre de la délectation ? Oui. D'après Aristote, c'est l'effet d'une opération naturelle qui s'exécute sans obstacle. La délectation suppose : 1<sup>o</sup> la possession du bien qui plaît ; 2<sup>o</sup> la connaissance de cette possession.</p> <p>Or ces deux choses consistent dans une certaine opération qui délecte, comme chanter, manger, travailler.</p> <p>Donc il faut que toute délectation soit la conséquence d'une opération quelconque proportionnée aux forces de l'agent.</p>
			Mouvement	<p>Le mouvement est-il une cause de la délectation ? Oui. Les alternatives plaisent.</p> <p>Trois choses font la délectation : le bien ou l'objet, l'union du sujet avec l'objet, la connaissance de l'union. Or sous ces trois rapports, le changement nous est agréable, parce qu'il nous fait mieux connaître et goûter les objets, car nous ne sommes pas immuables.</p> <p>Mais Dieu étant immuable, plus on s'approche de Lui, plus les délectations peuvent être prolongées. C'est ce qui nous donne une idée du bonheur des élus.</p>
			Espérance et mémoire	<p>L'espérance et la mémoire sont-elles causes de la délectation ? Oui. Puisque la délectation provient de la présence de l'objet, la plus grande est celle qui vient des sens, procurée par l'union de l'objet.</p> <p>La deuxième est celle de l'espérance qui perçoit le bien et nous en assure en quelque sorte la possession. <i>Spe gaudentes.</i> (Rom., XII, 12.)</p> <p>La troisième est celle de la mémoire par laquelle nous percevons encore comme présent un bien passé. <i>Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été dans la joie.</i> (Ps. LXXVI, 4.)</p>
			Tristesse	<p>La tristesse est-elle une cause de délectation ? Oui. <i>Mes larmes ont été mon pain nuit et jour.</i> (Ps. XLI, 4.)</p> <p>La tristesse présente la cause, en rappelant une chose aimée dont l'absence afflige et l'idée réjouit.</p> <p>La tristesse passée la cause, en rappelant la délivrance des maux endurés, des dangers évités.</p> <p>Plus les dangers du combat ont été grands, plus grande est la joie dans la victoire. (S. Augustin.)</p>
			Actions	<p>Les actions d'autrui sont-elles une cause de délectation ? Oui. Dans trois cas :</p> <p>1<sup>o</sup> Lorsqu'elles nous procurent un bien, comme les gratifications, les libéralités d'un grand personnage.</p> <p>2<sup>o</sup> Lorsqu'elles nous font connaître ou estimer : louanges, honneurs, amour, admiration. Nous aimons à être flattés, admirés.</p> <p>3<sup>o</sup> Lorsqu'elles sont bonnes chez nos amis et mauvaises chez nos ennemis. <i>La charité ne se réjouit point de l'injustice, mais de la vérité.</i> (I. Cor., XIII, 6.)</p>
			Bienfaits	<p>Les bienfaits sont-ils une cause de délectation ? Oui. De trois manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Par leur effet : le bien fait à un ami, et celui que nous lui faisons est comme fait à nous-mêmes.</p> <p>2<sup>o</sup> Par leur fin : par l'espérance que nous avons d'en être récompensés de Dieu et des hommes.</p> <p>3<sup>o</sup> Par leurs principes : le pouvoir de faire du bien, l'habitude qui le rend facile, le motif qui est l'amour.</p>
		Extérieures	Ressemblance	<p>La ressemblance est-elle une cause de délectation ? Oui. La ressemblance est cause de l'amour. Or l'amour est cause de la délectation. Donc la ressemblance en est aussi la cause. Ainsi l'homme est agréable à l'homme, les jeunes se plaisent entre eux.</p> <p>Mais du moment que par notre ressemblance avec un autre nous paraissions lui nuire, nous lui devenons un sujet de haine ou de tristesse, comme entre gens de même profession.</p>
			Admiration	<p>L'admiration est-elle une cause de délectation ? Oui. D'après Aristote.</p> <p>L'admiration est le désir de savoir ce que l'on ignore ou ce qui frappe ; elle cause la délectation quand on espère connaître la cause de ce que l'on admire.</p> <p>C'est pourquoi toutes les choses admirables, comme ce qui est merveilleux, sont agréables.</p> <p>C'est aussi pour cela qu'il est plus agréable d'avoir été délivré de grands périls.</p>

Mon Dieu ! vous avez multiplié en nous et autour de nous les causes de notre joie. Que vous êtes bon de permettre de nous réjouir, alors que nous devrions toujours faire pénitence et pleurer nos péchés. Puisque vous le désirez, Seigneur, je le veux, mais soyez vous-même la cause et l'objet de toute ma joie.



Plan	I	Nous avons déjà parlé de la nature et des causes intérieures et extérieures de la joie comme passion. Nous allons voir maintenant ses différents effets, car elle en produit, quoiqu'elle soit un effet elle-même. A cet égard quatre questions se présentent concernant son action sur le cœur, sur elle-même, sur la raison et les actions.		
		Dilatation	<b>Intellect</b> <p>La délectation dilate-t-elle le cœur? Oui... <i>Votre cœur se dilatera.</i> (Is. LX, 5)          La dilatation est un épanouissement qui convient à la délectation relativement:          1° A la faculté intellectuelle qui perçoit l'union qu'il y a entre le sujet et l'objet qui lui convient.          Par cette perception l'homme reconnaît qu'il a acquis une certaine perfection qui contribue à sa grandeur spirituelle, ce qui fait dire que son esprit se glorifie, se dilate dans cette jouissance.</p>	
			<b>Appétit</b> <p>2° A la faculté appétitive qui s'attache à l'objet qui la délecte et qui s'y repose et l'absorbe.          C'est ainsi que la délectation dilate le cœur de l'homme et le porte en quelque sorte à se livrer, pour renfermer en lui la chose qui le délecte et en jouir parfaitement.</p>	
		II	Sur elle-même	<b>Produit-elle la soif ou le désir d'elle-même?</b> Oui. <i>Celui qui boira de cette eau aura encore soif.</i> (S. Jean, IV, 13.) Cela peut provenir de l'objet possédé ou du sujet possédant. Il ne s'agit pas de l'objet en acte, mais de celui qu'on n'a pas. Lorsque l'objet possédé n'est pas complet, ce qu'on en possède excite le désir de ce qui manque. Lorsque l'objet possédé est complet en lui-même, mais ne peut être acquis que par degrés, comme la connaissance de la bonté divine, le plaisir de ce qu'on a excite aussi le désir de ce qui reste. Toutefois, les délectations corporelles trop multipliées nous deviennent fastidieuses; ainsi le souvenir des aliments dégoûte celui qui s'en est assouvi. Tandis que les spirituelles, n'excédant pas notre capacité, perfectionnent toujours notre nature. Il en est de même de la délectation dans la mémoire; le souvenir des circonstances excite le désir.
	Action			<b>Empêche-t-elle l'usage de la raison?</b> Oui. Elle fausse les jugements. (Aristote.) Il ne s'agit pas de celles qui viennent de la raison même; elle favorise l'exercice de cette faculté, loin de lui nuire: ce que l'on fait avec plaisir, se fait avec plus d'attention. Mais des satisfactions du corps. Celles-ci mettent des entraves à l'exercice de la raison, de différentes manières et au plus haut point. 1° A cause de la distraction. En concentrant sur elles les facultés de l'âme, elles gênent l'intelligence, l'empêchent d'agir. 2° A cause de la contrariété. Plusieurs, surtout les mauvaises, corrompent le jugement de la sagesse pratique. 3° A cause du rapport entre les sens et les facultés organiques. Elles troublent plus profondément, car les objets présents font plus d'impression que les éloignés. Ces troubles vont quelquefois jusqu'à paralyser les fonctions de la raison, comme dans l'ivresse.
			Sur la raison	<b>Perfectionne-t-elle l'action?</b> Oui. C'est ce que dit Aristote au même endroit. Le plaisir perfectionne nos actions de deux manières: 1° Par rapport à la fin de l'action. Ici la fin est prise dans son acception la plus générale, comme complément d'une chose, sa perfection. Cette fin, en complétant l'action, fait reposer notre volonté dans un objet présent que nous avons désiré.
				<b>Sur les actions</b> <p>2° Par rapport à la cause efficiente. Elle ne perfectionne pas directement mais indirectement.          En ce sens que l'agent, par là même qu'il se délecte dans son action, s'y attache plus vivement et l'accomplit avec plus de soin, et c'est ainsi que les délectations rendent plus parfaites les actions qui leur sont propres, tandis qu'elles entravent celles qui leur sont étrangères.</p>
			III	Mon Dieu! vous aimer et vous servir est la source des joies les plus pures et les plus légitimes; je n'en désire pas d'autres. Les joies de ce monde sont trop mêlées de tristesses et d'amertumes; je n'en veux pas. Daignez répandre les vôtres en mon cœur, afin qu'elles me facilitent l'accomplissement de tous mes devoirs.

## PASSIONS

## MORALITÉ DE LA DÉLECTATION

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 34

Plan	I	Après avoir traité de la nature, des causes et des effets de la délectation ou de la joie, comme passion, nous avons enfin à nous occuper de sa moralité ou de sa bonté et de sa malice dans les actes. Sous ce rapport, il y a quatre questions, et nous la considérons au double point de vue absolu et relatif.	
	II	Absolu	<p><b>Bonne ou Mauvaise</b></p> <p>Toute délectation est-elle mauvaise ? Non. <i>Délectez-vous dans le Seigneur.</i> (Ps. XXXVI, 4.) Quelques philosophes anciens ont dit que toutes les délectations étaient mauvaises et qu'il fallait s'en abstenir. C'est qu'ils ne distinguaient pas les sensibles des intelligibles. C'était les fomenter, d'autant plus qu'on ne peut vivre sans en éprouver et que ceux-là même qui les défendaient s'en permettaient. Nous devons reconnaître que parmi les délectations, les unes sont bonnes, les autres mauvaises. D'après ce principe qu'une chose est bonne ou mauvaise selon sa conformité ou non avec la raison. La délectation est le repos de la volonté dans un bien aimé, repos qui vient à la suite d'une opération. Donc elle est bonne si l'appétit supérieur ou l'inférieur se repose dans un objet conforme à la raison. Elle est mauvaise, quand il se repose dans un objet contraire à la raison et à la loi de Dieu.</p> <p><b>Mauvaise ou Bonne</b></p> <p>Toute délectation est-elle bonne ? Non. Contre le système des Épicuriens. Ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon absolument et ce qui ne l'est que relativement. Le bon absolu est ce qui est bon par soi. Le bon relatif peut être bon pour quelqu'un de deux manières : 1<sup>o</sup> Parce que cette chose convient à un individu selon sa disposition actuelle mais qui n'est pas naturelle. Ainsi il est bon quelquefois à un malade de manger du poison, ce qui ne convient pas à la nature. 2<sup>o</sup> Parce qu'on regarde, par suite des passions, comme convenable et bon ce qui ne l'est pas. Donc la délectation est absolument ou relativement bonne, selon que l'objet l'est aussi. Et on voit que tout ce qui délecte n'est pas bon de la bonté morale dont la raison est la règle.</p>
		Relatif	<p><b>Souveraine</b></p> <p>Y a-t-il une délectation ici-bas qui soit le souverain bien de l'homme ? Platon qui tenait le milieu entre les stoïciens et les épicuriens enseignait que parmi les délectations, les unes sont bonnes, les autres mauvaises. Mais il disait qu'aucune d'elles ne saurait constituer pour nous le bien suprême, le meilleur. Il se trompait : 1<sup>o</sup> Parce qu'il ne considérait que les délectations corporelles, et en cela il avait raison ; mais c'est faux par rapport aux délectations spirituelles. 2<sup>o</sup> Parce qu'il entendait par le souverain bien, le bien absolu, le bien abstrait, tel qu'il existe en Dieu. Tandis que nous parlons du bien suprême, tel qu'il peut exister dans les choses humaines. Car, nous l'avons dit, la fin dernière comprend l'objet et l'usage de cet objet, comme celui de l'argent pour l'avare. Donc on peut dire qu'il y a une délectation qui est le souverain bien de l'homme. <i>Vous me comblerez de joie par la vue de votre visage...</i> (Ps. XV, 10.)</p> <p><b>Règle</b></p> <p>Est-elle une règle pour juger le bien et le mal dans les actes moraux ? Elle est la fin du travail et de la connaissance, et chacun s'efforce d'y parvenir. (S. Augustin. — Aristote.) En effet, la moralité est avant tout dans la volonté ; or, la volonté est bonne ou mauvaise par sa fin. Mais la fin n'est pas autre chose que l'objet où elle veut se reposer pour sa délectation. Donc c'est surtout par les plaisirs dans lesquels un homme se complait qu'on peut juger sa moralité. Ainsi l'homme de bien trouve son plaisir dans les œuvres de la vertu, le méchant dans celles du vice. Il ne s'agit pas de plaisirs sensibles, comme ceux de la table ; ils sont communs à tous les hommes. Seulement l'un en use selon les conseils de la raison, tandis que l'autre ne s'en inquiète pas.</p>
III	Mon Dieu ! je crois qu'il y a de bonnes et de mauvaises délectations, selon leur objet et la fin désirée. C'est par là que nous sommes bons ou mauvais nous-mêmes, et que vous nous jugez. Je ne veux plus, Seigneur, me plaire que dans le bien parfait, même dans les plaisirs sensibles, légitimes, moyennant votre sainte grâce.		



Plan	II	Contrariété	Comment	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction	Déléction
------	----	-------------	---------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------	-----------

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'identité, de la contrariété et des rapports de la douleur ou tristesse comme passion, nous devons maintenant examiner quelles sont ses différentes causes, dans les quatre questions suivantes. Ces causes sont-elles le mal qu'on éprouve, la concupiscence, le désir de l'unité, la puissance irrésistible ? C'est ce que nous allons voir.
		Le mal qu'on éprouve	<p><b>La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou le mal qu'on éprouve ?</b>  Le mal qu'on attend produit la crainte et le mal présent la tristesse. (S. Jean Damascène.)  Il est certain que le mal éprouvé produit plus fortement la douleur que le bien qu'on a perdu.  De même que la joie ou délectation résulte principalement du bien que l'on possède. Ainsi la douleur, qui est son contraire, provient principalement du mal que l'on éprouve. La tristesse, comme les autres passions, prend sa première source dans l'amour, qui a le bien pour objet.  Mais il ne s'ensuit pas qu'elle se rapporte plus à la perte du bien qu'au mal survenu. Elle n'a pas nécessairement le même terme que sa cause première qui est l'amour.</p>
		La concupiscence	<p><b>La concupiscence est-elle une cause de la douleur ?</b> Oui. L'ignorance de ce que l'on doit faire et la concupiscence des choses mauvaises ont pour compagne l'erreur et la douleur. Or l'ignorance est cause de l'erreur. Donc la concupiscence est cause de la douleur. (S. Augustin.)  La concupiscence considérée dans sa nature est à la vérité quelquefois cause de la douleur.  Car ce qui empêche un mouvement d'arriver à son terme lui est contraire, et ce qui est contraire au mouvement de l'appétit nous attriste.  Donc la concupiscence est aussi cause de la tristesse, en ce sens que nous nous attristons du retard du bien que nous désirons, ou de sa disparition complète après en avoir joui.  Mais elle ne peut pas être la cause universelle de la douleur, parce que nous déplorons plus la perte des biens présents dans lesquels nous nous délectons que la privation des biens futurs que nous désirons, quoiqu'ils nous soient présents par la pensée.</p>
		Le désir de l'unité	<p><b>Le désir de l'unité est-il une cause de douleur ?</b> Oui. Car, dit saint Augustin, qu'est-ce que la douleur, sinon le sentiment qui ne souffre ni la division, ni la corruption ? — NOTE. Par l'unité, saint Thomas entend ici la réunion de toutes les perfections qu'exige la nature d'un être. Tout être souffre quand il ne réunit pas ces perfections, et il souffre encore quand il a en lui des choses contraires à sa nature ; alors il tend à s'en séparer. (Drioux)  Ce désir est cause de la douleur, de même que la concupiscence ou le désir du bien. Car le bien de chaque être consiste dans les éléments dont se compose sa perfection. De là les platoniciens ont conclu qu'il n'y a qu'un seul principe comme il n'y a qu'un seul bien.  C'est pour cela que chaque être désire naturellement l'unité comme il désire la bonté. Et comme l'amour ou la recherche du bien est la cause de la douleur, il en est de même de l'amour ou de la recherche de l'unité, qui consiste dans la perfection de la nature que chaque être doit avoir.</p>
		Une puissance supérieure	<p><b>La puissance à laquelle on ne peut résister est-elle une cause de la douleur ?</b>  Oui. Ce qui produit la douleur dans l'âme, dit saint Augustin, c'est la volonté résistant à une puissance supérieure ; ce qui la produit dans le corps, ce sont les sens lorsqu'ils résistent à un corps plus puissant.  Ce qui est contraire à l'inclination d'un être n'arrive que par l'intervention d'un plus puissant, et cause la douleur.  Ainsi le juge oblige le criminel à subir la prison ou la peine de mort.  Mais si la puissance supérieure a la force d'entraîner l'inclination, il n'y a ni douleur ni tristesse, parce qu'il n'y a pas violence ni répugnance.  Ainsi les martyrs marchaient sur des charbons ardents avec autant de plaisir que sur des roses.  Il n'y a douleur que lorsque l'inclination de l'appétit persiste et se porte en sens contraire.  S'il donnait son consentement, il n'y aurait pas douleur, mais plutôt délectation.</p>
		III	<p>Mon Dieu ! quelles que soient les causes de la douleur, je reconnais qu'elle est devenue la compagne de notre vie. C'est par un effet providentiel de votre bonté paternelle qui veut nous faire expier les folies de nos joies. J'accepte, Seigneur, les peines qu'il vous plaira de m'envoyer, et je dirai quand la douleur me visitera : c'est bien.</p>



		<p>I { Nous avons traité de la nature et des quatre causes de la douleur ou de la tristesse comme passion, nous devons maintenant traiter de ses différents effets. A ce sujet il y a également quatre questions à faire. Par rapport à la faculté d'apprendre, à l'abattement de l'esprit, à l'opération, et à son action sur le corps de l'homme.</p>	
Plan	II	L'esprit	<p>Réflexion { La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre? Oui. S. Augustin. (Solil., I, 12.)... <i>tourmenté par un violent mal de dents.</i> Quand l'attention de l'âme se porte sur l'opération d'une puissance, elle est éloignée d'une autre. Or, il est évident que la douleur sensible attire à elle toutes les facultés de l'âme pour la repousser. De même il est évident que pour apprendre quelque chose il faut de l'étude et de l'application. (Prov., II, 4.) C'est pourquoi, si la douleur est intense, elle empêche l'homme de pouvoir apprendre quelque chose. Elle peut même être si vive qu'il ne lui soit pas possible de réfléchir à ce qu'il a su auparavant. Cependant ces effets varient selon les divers degrés d'amour pour la science ou la contemplation. Car plus cet amour est ardent, plus il captive l'esprit et l'empêche de se laisser distraire par la douleur.</p>
			<p>Abattement { Produit-elle l'abattement de l'esprit? Oui. Saint J. Damascène et saint Grégoire de Nysse disent que la tristesse appesantit l'âme. On attribue la ferveur à l'amour, la dilatation à la joie et l'appesantissement à la tristesse. En effet, on dit que l'homme s'appesantit quand il est empêché par un poids de jouir de son mouvement. Or la tristesse résulte d'un mal présent qui appesantit l'esprit parce qu'il répugne au mouvement de sa volonté. Si la violence du mal n'enlève pas l'espérance d'en sortir, l'esprit conserve la force de se mouvoir. Mais si tout espoir est perdu, le mouvement de l'esprit est complètement arrêté de tous côtés. Quelquefois même le corps est entravé, au point que l'homme paraît hébété et stupide. Cependant la tristesse qui est selon Dieu, renfermant l'espérance, peut produire un effet opposé. (II Cor., VII, 11.)</p>
		Le corps	<p>Actions { Affaiblit-elle toute opération? Oui. La tristesse gêne l'opération. (Aristote.) Elle n'appesantit pas toujours l'esprit au point de détruire tout mouvement intérieur et extérieur. Mais il y a des mouvements qui sont quelquefois l'effet de la tristesse elle-même de deux manières: 1<sup>o</sup> L'action peut s'y rapporter comme à son objet, et alors la tristesse est un obstacle à l'action même. Ainsi jeûner malgré soi. Car ce que nous faisons avec tristesse nous ne le faisons jamais aussi bien qu'en le faisant avec joie ou sans tristesse. 2<sup>o</sup> Elle peut s'y rapporter comme à son principe et à sa cause; alors elle est augmentée. Ainsi les gémissements et les larmes. Alors plus on est attristé d'une chose et plus on fait d'efforts pour repousser le chagrin qu'on en a, pourvu qu'on ait l'espoir de s'en délivrer, sinon la tristesse ne produirait ni mouvement ni action.</p>
			<p>La vie { Nuit-elle plus au corps que les autres passions? Oui. <i>La joie de l'esprit rend le corps plein de vigueur; la tristesse du cœur dessèche les os.</i> (Eccl., XXV, 20.) <i>Elle accélère la mort.</i> (Id. XXXVIII, 19.) La vie de l'homme consiste dans le mouvement qui se répand du cœur dans les autres membres et qui convient à la nature humaine dans une mesure déterminée. Si donc il dépasse la mesure qui lui est assignée, il devient contraire à la vie de l'homme sous le rapport de la quantité, mais non selon son espèce. Si on l'arrête, il sera opposé à la vie dans son espèce. Or tout changement est proportionné à l'appétit. Donc les passions qui recherchent quelque chose ne sont pas contraires au mouvement vital, mais elles le sont sous le rapport de la quantité: comme l'amour, la joie, le désir, etc. Mais elles sont dans leur espèce un secours utile au corps, et nuisible quant à ce qu'elles ont d'extrême. Celles qui portent le cœur à se resserrer sont contraires au mouvement vital, dans l'espèce et la quantité. Elles sont nuisibles, comme la crainte et le désespoir; la tristesse l'emporte à cause du mal présent, elle peut jeter dans la mélancolie ou la folie.</p>
		<p>III { Mon Dieu! soyez mon soutien dans la tristesse et la douleur, comme vous l'avez été pour votre divin Fils. En vertu de ses mérites, lorsqu'il a daigné se trouver dans cet état pour nous, ne permettez pas que je succombe à cette passion, ou qu'elle produise en moi tous ses effets; rendez-la plutôt salutaire et faites-en une source de joie.</p>	

Plan	I	Après avoir parlé de la nature, des causes et des effets de la douleur ou de la tristesse comme passion, nous allons nous occuper de ses remèdes, c'est-à-dire des moyens que Dieu a mis en notre pouvoir pour l'adoucir. Il y en a de cinq sortes. C'est ce que nous devons considérer dans les cinq questions suivantes qui s'y rapportent.	
		Intérieurs	<p><b>Délectation</b></p> <p>La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par une délectation quelconque? Oui. Le plaisir dissipe la tristesse, s'il lui est contraire, et quel qu'il soit s'il est très vif. (Aristote.)</p> <p>La délectation est le repos de l'âme dans un bien qui convient, la tristesse a pour cause ce qui répugne.</p> <p>Donc toute délectation est à la tristesse ce que le repos du corps est à la fatigue éprouvée.</p> <p>S. Augustin dit que ramené à ses habitudes de plaisir, il sentait moins la perte de l'ami qu'il pleurait.</p> <p>C'est ainsi que, avides et pauvres de bonheur, la plus légère satisfaction nous ravit et calme nos douleurs.</p>
			<p><b>Larmes</b></p> <p>Est-elle adoucie par les larmes? Oui. S. Augustin l'avoue en parlant de la mort de son ami.</p> <p>1<sup>o</sup> Le mal qu'on renferme en soi afflige davantage, en concentrant l'attention de l'esprit.</p> <p>Se répand-t-il au dehors, l'attention de l'âme se disperse, et la douleur est affaiblie.</p> <p>Ainsi ceux qui sont tristes se soulagent par des gémissements, des larmes ou des paroles.</p> <p>2<sup>o</sup> Parce que l'action qui convient à l'homme, selon ses dispositions, lui est toujours agréable.</p> <p>Or, les larmes et les gémissements conviennent à celui qui est triste, et lui sont agréables.</p> <p>Donc toute délectation adoucissant la tristesse, les larmes et les gémissements servent à l'adoucir.</p>
II	II	Amis	<p>Est-elle adoucie par la compassion des amis? Oui. Un ami compatissant console. (Aristote.)</p> <p>1<sup>o</sup> La tristesse appesantissant l'âme est comme un fardeau qu'on s'efforce d'alléger.</p> <p>Quand un ami le partage, il semble qu'il porte ce fardeau et qu'il allège le poids. C'est ce qui rend la charge moins pesante, comme quand il s'agit des fardeaux matériels.</p> <p>2<sup>o</sup> La meilleure raison c'est que nos amis nous prouvent par là qu'ils nous aiment.</p> <p>Cela nous est agréable, et comme toute délectation affaiblit la tristesse, l'ami compatissant aussi.</p>
			<p><b>Vérité</b></p> <p>Est-elle adoucie par la contemplation de la vérité? Oui. S. Augustin. (Solil., I, 12.)</p> <p>La plus grande délectation consiste dans la contemplation de la vérité. (Q. 150. — A. 5.)</p> <p>Or, toute délectation adoucit la douleur. Donc cette contemplation doit l'adoucir aussi.</p> <p>Et cet effet est d'autant plus sensible, qu'on est plus attaché à la sagesse elle-même.</p> <p>C'est ainsi que la contemplation des perfection divines réjouit les bienheureux. (S. Jacques, I, 2.)</p> <p>On goûte même cette joie au milieu des supplices corporels, comme le martyr Tiburce marchant sur des charbons ardents semblait marcher sur des roses, au nom de Jésus-Christ.</p>
		Sommeil	<p>Est-elle adoucie par le sommeil et les bains? Oui. S. Augustin et S. Ambroise.</p> <p>La tristesse est contraire dans son espèce au mouvement vital de notre corps. Donc ce qui répare les forces et rétablit ce mouvement est contraire à la tristesse et l'adoucit.</p> <p>Car le corps est ramené à son état normal, et c'est là ce qui produit la délectation.</p> <p>Or, toute délectation adoucit la tristesse. Donc le sommeil et les bains l'adoucissent.</p> <p>S. Augustin en fit l'expérience après la mort de sa mère et le déclare dans ses Confessions.</p>
III	III	Mon Dieu! que vous êtes bon et compatissant! Nous mériterions de toujours souffrir, parce que nous avons perdu le droit à la joie, et vous la répandez partout au dedans et autour de nous! Mais la plus grande est celle qui nous vient de vous, le meilleur ami de l'homme. Soyez ma joie, Seigneur, et faites-moi souffrir!	



		Après avoir traité de la nature, des causes, des effets et des remèdes de la douleur ou de la tristesse, il nous reste en dernier lieu à considérer sa moralité, c'est-à-dire sa bonté et sa malice. A cet égard, il y a quatre questions à faire, concernant la douleur dans ses rapports avec le bien.		
Plan	II	I	Mauvaise	<p>En elle</p> <p>Toute tristesse est-elle mauvaise? Non. S'attrister et se réjouir du mal sont contraires.</p> <p>Une chose peut être bonne ou mauvaise : 1° Absolument parlant et en elle-même.</p> <p>En ce sens, toute tristesse est un mal, car le mal présent empêche l'appétit de se reposer dans le bien.</p>
			Relative-ment	<p>2° Hypothétiquement. Ainsi il est bien de rougir dès qu'on a fait quelque chose de honteux.</p> <p>Sinon ce serait parce qu'on ne le sent pas ou qu'on n'en est pas mécontent, ce qui serait un mal.</p> <p>Supposez donc la présence d'un mal, la bonté nous fait un devoir de nous en attrister.</p> <p>Car s'il n'était rien resté de bon dans la nature, on n'éprouverait dans le châtement aucune peine de la perte qu'on a faite. (S. Augustin.)</p> <p>Ainsi la tristesse inspirée par le repentir des péchés est bonne, quoique hypothétiquement, le mal étant supposé.</p>
			Honnête	<p>Corporelle</p> <p>La tristesse peut-elle être un bien honnête? Oui. C'est une béatitude. (S. Matth., v, 5). <i>Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.</i></p> <p>En effet, la tristesse ou la douleur est un bien, quand on connaît le mal et qu'on le repousse.</p> <p>Ces deux choses sont dans la douleur corporelle une preuve de la bonté de la nature.</p> <p>Car cette bonté fait que les sens éprouvent la douleur, et que la nature écarte la cause qui la produit.</p>
				<p>Intérieure</p> <p>A l'égard de la tristesse, la connaissance du mal résulte quelquefois du jugement droit de la raison, et la répudiation du mal est l'effet d'une volonté bien disposée qui a le mal en horreur.</p> <p>Or, comme tout bien honnête provient de ces deux sources, de la droiture de la raison et de celle de la volonté, il en résulte évidemment que la tristesse peut être un bien honnête, c'est-à-dire qui mérite les récompenses de la vie éternelle.</p>
				<p>Utile</p> <p>Raisons</p> <p>Peut-elle être un bien utile? Oui. <i>Le cœur des sages est là où est la tristesse.</i> (Eccl., VII, 5).</p> <p>Elle est utile : 1° Quand elle a pour cause ce que l'on doit fuir, comme le péché. (II Cor., VI, 9).</p> <p>2° Lorsqu'elle nous préserve de l'attachement déréglé aux biens temporels qui occasionne tant de maux.</p> <p><i>Il vaut mieux aller à la maison du deuil qu'à celle du festin</i>, dit le Saint-Esprit. (Eccl., VII, 3.)</p>
			Conclusion	<p>C'est pourquoi la tristesse qui a pour objet de fuir tout ce qui est mauvais est utile.</p> <p>Car il y a là une double cause de fuite : le mal doit être fui, et chacun évite la tristesse.</p> <p>Donc, comme le plaisir qu'on trouve dans le bien, fait qu'on le recherche avec ardeur; de même la tristesse que l'on éprouve à la vue du mal, fait qu'on s'en éloigne davantage.</p>
	III		Souverain	<p>Réel</p> <p>La douleur du corps est-elle le souverain mal? Non. C'est plutôt la faute.</p> <p>Toute douleur a pour objet ce qui est un mal, ou ce qui le paraît tout en étant un vrai bien.</p> <p>Or, la douleur qui a pour objet un mal véritable, ne peut pas être un souverain mal; car ce qui est pire, c'est de ne pas regarder comme mal ce qui l'est ou de ne pas le repousser.</p>
				<p>Apparent</p> <p>Quant à la douleur qui a pour objet un mal apparent, mais qui est un bien véritable, elle ne peut pas être un souverain mal, parce qu'il serait plus déplorable de s'écarter du vrai bien.</p> <p>Donc il est impossible qu'une douleur quelconque soit le mal souverain de l'homme.</p> <p>Au fond, elle est mélangée d'un bien dont l'absence rendrait le mal pire; c'est la répugnance que la volonté a pour le mal.</p>
		<p>Mon Dieu! Je crois qu'il y a une douleur et une tristesse utiles à notre âme et qui ont pour objet le péché. Elles contribuent, tout en nous aidant à l'expier, à nous le faire détester. Je vous offre les miennes à cette fin, Seigneur. Daignez les accepter en expiation de mes fautes passées et permettez-moi de ne plus en commettre à l'avenir.</p>		

Plan	I	En elle	Après avoir parlé des passions de l'appétit concupiscible qui se rapportent au bien et au mal en soi, nous avons à examiner celles de l'appétit irascible qui s'y rapportent en tant que difficiles. Et d'abord celles de l'espérance et du désespoir, au sujet desquelles il y a huit questions à traiter.	
			Objet	<p><b>L'espérance est-elle la même chose que le désir ou la cupidité? Non.</b>            Car l'espérance existe dans l'irascible, et le désir ou la cupidité dans le concupiscible.            Elle a pour objet : 1° un bien ; 2° un bien futur ; 3° difficile à obtenir ; 4° possible à obtenir.            On voit par là qu'elle diffère du désir ou cupidité comme l'irascible du concupiscible.</p>
			Sujet	<p><b>Est-elle dans la faculté cognitive ou dans l'appétitive? Dans l'appétitive.</b>            Car elle implique une certaine tendance vers le bien qui est l'objet de l'appétit. Mais comme la faculté cognitive meut l'appétitive, on peut définir l'espérance :  <b>Un mouvement par lequel l'appétit tend vers un bien futur, ardu, possible et connu.</b></p>
			Animaux	<p><b>Est-elle dans les animaux? Oui.</b> Car ils ont l'appétit irascible.            On peut en juger par leurs mouvements extérieurs : le chien et l'épervier poursuivent leur proie ou l'abandonnent selon qu'ils peuvent l'atteindre ou non.            On voit dans cet instinct qui vient du Créateur une sorte d'espérance et de désespoir.</p>
			Contraire	<p><b>A-t-elle pour contraire le désespoir? Oui.</b> Le mot désespoir l'indique.            Il n'y a pas opposition comme entre l'amour et la haine, mais de rapprochement et d'éloignement ; ainsi l'objet de l'espérance attire, et l'espérance s'en approche.            S'il paraît impossible, il produit une répulsion qui se traduit par le désespoir.</p>
	II	Rapports	Expérience	<p><b>L'expérience est-elle une cause de l'espérance? Oui.</b> D'après Aristote.            Tout ce qui augmente la puissance de l'homme, ce qui persuade qu'une chose est possible, est cause de l'espérance.            Comme la force, les richesses, la science, la conviction, l'expérience ; l'impossible dès lors paraît possible.            Mais quelquefois l'expérience affaiblit l'espérance en dévoilant l'impossibilité du succès.</p>
			Jeunesse	<p><b>L'espérance abonde-t-elle dans les jeunes gens et les ivres? Oui.</b> D'après Aristote.            Les jeunes gens, ayant peu de passé, beaucoup d'avenir, de cœur et de santé ont de magnifiques espérances.            Les ivres, échauffés, multipliés, ne considérant ni périls, ni ce qui leur manque, sont prêts à tout.            Ainsi, comme les insensés, sans réfléchir, ils se livrent aux plus folles espérances.</p>
			Amour	<p><b>Est-elle cause de l'amour? Oui,</b> comme la vertu d'espérance engendre la charité. Mais il faut distinguer.            Par rapport à l'objet qu'elle désire, l'espérance, comme passion, est l'effet de l'amour. Car elle n'a pour objet que le bien qu'on désire et qu'on aime.            Par rapport à l'être qui lui procure cet objet ou ce bien, elle produit elle-même l'amour. En effet, quand nous espérons qu'une personne nous fera obtenir quelque chose, nous nous portons à l'aimer.</p>
			Utilité	<p><b>Est-elle utile ou nuisible à l'opération? Elle est utile.</b> <i>Celui qui laboure doit labourer dans l'espérance de recueillir.</i> (Cor., IX, 10.)            D'abord par son objet : la difficulté excite l'attention, la possibilité du succès soutient l'effort.            Ensuite elle produit la joie qui est une cause d'application et de perfectionnement.            Elle est donc utile de toutes manières. Nous serions déjà damnés, si nous n'espérions plus.</p>
	III		Mon Dieu! préservez-moi du sombre désespoir! Je fais d'avance le sacrifice de ce que j'espérais obtenir; persuadé qu'il vaut mieux pour mon âme d'en être privé. Soyez mon guide et mon espérance en toutes choses, afin que je place toujours mon espoir dans le bien, conformément à votre sainte volonté.	



		I		Après avoir parlé de l'espérance en elle-même et dans ses divers rapports, ainsi que du désespoir son contraire, nous devons nous occuper de la crainte en elle-même, dans son objet, dans sa cause et dans ses effets. Et d'abord en elle-même, ou dans sa nature. A ce sujet nous avons quatre questions à examiner.	
Plan	En elle	Passion	{	La crainte est-elle une passion de l'âme? Oui. Saint Augustin la place au nombre des autres passions de l'âme.	
				Entre tous les autres mouvements de l'âme, après la tristesse, elle mérite le mieux ce nom.	
				1 <sup>o</sup> La passion est le mouvement d'une puissance passive produit par un moteur principe actif, parce que la passion est l'effet d'un agent.	
				2 <sup>o</sup> C'est le mouvement d'une puissance appétitive revêtue d'un organe corporel, et qui est accompagné d'un changement physique quelconque.	
	Spéciale	{	3 <sup>o</sup> Elle est mieux encore dans les mouvements qui impliquent quelque chose de nuisible.		
			Or, il est évident que la crainte qui a le mal pour objet appartient à la puissance appétitive, qui se rapporte par elle-même au bien et au mal.		
			Et à l'appétit sensitif puisqu'elle est accompagnée d'un effet physique, la contraction, comme le dit saint Jean Damascène.		
			De plus, elle se rapporte à un mal qui triomphe d'un bien. Donc elle est une passion, mais elle doit être placée après la tristesse qui a le mal pour objet.		
	En général	{	Est-elle une passion spéciale? Oui. Elle se distingue des autres. (S. Jean Damascène.)		
			Les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets, comme nous l'avons dit.		
Ainsi une passion est considérée comme spéciale, lorsqu'elle a un objet spécial. Or, la crainte a un objet spécial aussi bien que l'espérance.					
Car, comme l'objet de l'espérance est un bien futur, ardu, mais possible, de même l'objet de la crainte est un mal futur, difficile, auquel on ne peut résister.					
Distinction	{	Donc la crainte ayant un objet spécial, est par la même une passion spéciale.			
		Y a-t-il une crainte naturelle? Non. Elle n'est pas dans les êtres inanimés. Un mouvement est naturel, parce que la nature est portée à le produire, de deux manières :			
		1 <sup>o</sup> Quand il est produit tout entier par elle sans le concours de la puissance cognitive, comme l'ascension du feu, l'accroissement des plantes, etc.			
		2 <sup>o</sup> Quand elle le produit par la puissance cognitive dont elle est le premier principe.			
Espèces	{	C'est dans ce sens qu'on peut dire la crainte naturelle, distincte de l'autre par son objet.			
		La naturelle est celle du mal destructif que tout être fuit par instinct de conservation.			
		Si elle a pour objet le mal qui contriste, qui répugne à l'appétit, elle n'est pas naturelle.			
		Parce qu'elle implique certains mouvements auxquels l'inclination naturelle ne suffit pas.			
		Mais elle a besoin pour cela des sens ou de la connaissance que n'ont pas les êtres inanimés.			
III	En général	{	Y a-t-il plusieurs espèces de crainte? Oui. Il y en a six, d'après saint Jean Damascène.		
			Car on peut considérer le bien comme le mal dans l'action et dans les choses extérieures. Dans l'action :		
			1 <sup>o</sup> Lâcheté ou refus de travailler dans la crainte d'une peine excessive.		
			2 <sup>o</sup> Pudeur, ou crainte de blesser l'opinion par un acte inconvenant qu'on doit commettre.		
	Espèces	{	3 <sup>o</sup> Honte, si elle a pour objet des actes inconvenants déjà commis, blessant l'opinion. Dans les choses extérieures :		
			4 <sup>o</sup> Étonnement, crainte qui considère un grand mal sans découvrir le moyen de l'éviter.		
			5 <sup>o</sup> Stupeur, crainte d'un malheur inouï dont l'imagination est extraordinairement frappée et qui nous le fait paraître immense.		
			6 <sup>o</sup> Angoisse, qui réduit à l'extrémité par l'impuissance de conjurer un mal imprévu et subit.		
			Mon Dieu! soyez ma force et mon secours dans les dangers de ce monde qui nous entourent de toutes parts. Si vous êtes avec moi, qui sera contre moi? Aussi, je ne veux craindre qu'une chose, c'est de vous offenser, afin que vous étant uni, vous soyez toujours au milieu de mon âme pour la défendre ou la rassurer.		

## PASSIONS

## DE L'OBJET DE LA CRAINTE

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 42

		<p>Nous avons considéré la crainte dans sa nature, c'est-à-dire en elle-même et par rapport à sa distinction. Nous allons maintenant étudier son objet ou les différentes choses qui tombent sous la passion de la crainte. A ce sujet il y a six questions, concernant l'objet de la crainte considéré au point de vue direct et relatif.</p>	
Plan	II	Direct	<p><b>Le mal</b></p> <p>Est-ce le bien ou le mal qui est l'objet de la crainte? C'est le mal futur. (S. Jean Damascène.)          Elle implique la fuite. Or, tout mouvement de ce genre a le mal pour cause.          Donc le mal est son objet propre et direct.          Mais elle peut se rapporter au bien selon que le bien se rapporte lui-même au mal.          Elle a aussi pour objet le bien : 1° On craint de perdre le bien qu'on aime, et ce qui l'enlève est un mal.          2° On craint le bien qui peut porter préjudice à ce qu'on aime, ainsi Dieu, un puissant, toute supériorité.          Elle a donc deux objets : le mal qu'elle fuit, et le bien qui peut nuire par sa propre vertu.</p>
			<p><b>Naturel</b></p> <p>Le mal de la nature est-il un objet de crainte? Oui. Le plus terrible c'est la mort. (Aristote.)          La crainte est produite par l'idée d'un mal futur contristant la volonté ou destructif de la nature, comme la mort.          La mort est précisément le mal de la nature parce qu'il attaque la nature ou qu'il en est l'effet; quelquefois il est violent.          Cependant il peut être ou non un objet de crainte; ce qui écarte l'idée d'un mal futur écarte aussi la crainte.          1° L'éloignement. On s'imagine qu'il n'arrivera pas. On sait qu'il faut mourir, mais c'est loin, et on n'y pense pas.          2° La nécessité. Le condamné à mort ne la craint plus; c'est un mal présent qui fait place à un autre sentiment.</p>
			<p><b>Moral</b></p> <p>Le mal moral est-il l'objet de la crainte? Non. On ne redoute pas tous les maux, par exemple de devenir injuste ou négligent. (Aristote.)          La crainte se rapporte à un mal futur qu'on ne peut facilement éviter, qui dépend d'une cause externe.          Or, le péché qui est un mal moral dépend de notre volonté; il n'est donc pas absolument l'objet de la crainte.          Mais comme la volonté peut être inclinée au mal par des causes externes, on peut alors craindre le péché.          Ainsi, par exemple, on craint la société des méchants de peur d'être entraîné au mal par la séduction.</p>
		Relatif	<p><b>La crainte</b></p> <p>Peut-on craindre la crainte? Oui, comme on peut aimer l'amour, etc.          La crainte provient d'une cause extrinsèque et de notre volonté en partie :          1° A cause de l'idée qu'on se fait du mal dont on est menacé, dès lors on peut craindre la crainte; comme l'opération d'un cancer.          2° Elle dépend aussi de notre volonté d'après l'obéissance que l'appétit inférieur doit à la raison.          Sous ce rapport, on peut la repousser. Mais selon les objets que l'on craint, il y a des craintes différentes. On peut craindre actuellement une crainte future.</p>
			<p><b>Soudaine</b></p> <p>Les choses soudaines sont-elles celles qu'on redoute le plus? Oui. On a horreur des accidents.          Deux causes concourent à augmenter la crainte : la grandeur du mal, la faiblesse de l'homme.          Or, d'un côté, l'apparition soudaine du mal le fait paraître plus grand qu'il n'est en réalité.          De l'autre l'imprévu ajoute à la faiblesse en ôtant à l'homme le temps de la réflexion. Quoique la réflexion augmente quelquefois la crainte, comme quand on soupçonne une embuscade.</p>
			<p><b>Irrémédiable</b></p> <p>Les maux irrémédiables sont-ils un plus grand sujet de crainte? Oui. (Aristote.)          La crainte est augmentée non seulement par la grandeur du mal, mais encore par sa durée.          Si c'est un mal d'éprouver une peine un certain temps, le mal est double si le temps est double.          Souffrir un temps indéfini ou perpétuel augmente le mal infiniment.          Pour cette raison, les maux irrémédiables ou très difficiles à guérir, qui sont en quelque sorte des maux perpétuels ou très durables, sont plus à craindre que tous les autres.</p>
		<p>Mon Dieu! si ma nature craint les maux de la vie et surtout la mort naturelle et violente, ma volonté craint avant tout de vous offenser. Donnez-moi la force de supporter ce qu'il vous plaira de me faire souffrir; mais je vous demande, Seigneur, la grâce de craindre le péché afin de l'éviter, parce que vous le détestez.</p>	



Plan	I	{ Après avoir parlé de la nature de la crainte et de son objet au point de vue direct et au point de vue relatif, nous allons maintenant examiner ses causes. Il y en a deux qui sont l'amour et l'impuissance. C'est à quoi nous devons répondre par les deux questions suivantes qui suffisent à toute cette matière.	
		Amour	Autorité { L'amour est-il cause de la crainte? Oui. Voici ce que dit saint Augustin : Nous n'avons certainement jamais d'autre motif de crainte que de perdre ce que nous aimons ou possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous avons espéré. Donc toute crainte provient de ce que nous aimons quelque chose, et l'amour est cause de la crainte.
			Preuve { Les objets des passions sont par rapport à elles ce que sont les formes pour les choses. Car les passions tirent leur espèce des objets, comme les choses les tirent de leurs formes. Ainsi, comme tout ce qui est cause de la forme est cause de la chose que la forme constitue, de même tout ce qui est cause de l'objet, à quelque titre que ce soit, est cause de la passion. Or, une chose peut être cause de l'objet comme cause efficiente, ou disposition matérielle.
	II	Amour	Conclusion { D'où l'objet de la crainte est le mal futur que l'on craint prochain, auquel on ne peut résister facilement. Donc ce qui peut produire ce mal est la cause efficiente de l'objet de la crainte et par suite de la crainte elle-même. Ce qui contribue à disposer l'individu de manière que l'objet soit tel à ses yeux, est la cause de la crainte et de son objet à titre de disposition matérielle seulement. Et c'est en ce sens que l'amour est cause de la crainte; car par là-même qu'on aime un bien quelconque, il s'ensuit qu'on regarde comme mauvais ce qui en prive et on le craint. C'est ainsi que l'amour de Dieu fait craindre le péché et observer les commandements de la loi.
		Impuissance	Argument { Le défaut de puissance est-il cause de la crainte? Oui. Les causes des contraires sont opposées entre elles. Or, les richesses, la force, la multitude des amis, la puissance excluent la crainte. (Aristote.) Donc elle résulte de la privation de toutes ces choses.
			1 <sup>re</sup> cause { Nous l'avons dit, la crainte a deux sortes de cause : une disposition matérielle, une cause efficiente. La première a son principe dans le sujet qui craint, la deuxième provient de l'objet même que l'on craint. Sous le premier rapport, ce qui nous manque est, absolument parlant, la cause de la crainte. Car par là-même qu'on manque de puissance, on ne peut facilement repousser un mal imminent. Toutefois pour produire la crainte, il faut que le défaut de puissance existe dans une certaine mesure. En effet le défaut qui produit la crainte d'un mal futur est moindre que celui d'un mal présent. Il serait plus grand s'il détruisait le sentiment du mal ou l'amour du bien dont on craint le contraire.
			2 <sup>e</sup> cause { Sous le deuxième rapport, la puissance et la force sont, absolument parlant, la cause de la crainte. Car en regardant comme nuisible ce qui a de la puissance, il arrive qu'on ne peut repousser son effet. Néanmoins il arrive par accident que le défaut, de la part de l'objet, produit la crainte. Ainsi, par suite d'un défaut quelconque, il peut arriver qu'une personne veuille nuire par injustice, ou parce qu'elle a été lésée auparavant, ou parce qu'elle craint de l'être. Dans ce cas, sa faiblesse même peut accidentellement inspirer de la crainte.
			III { Mon Dieu! si je vous aimais comme je devrais vous aimer, je craindrais tout ce qui peut vous déplaire. Hélas! voyez ma faiblesse et mon impuissance; ayez pitié de moi, Seigneur, rendez-moi fort contre moi-même, afin que je résiste courageusement à tout ce qui pourrait m'éloigner de vous, source pure et féconde de bien parfait.

## PASSIONS

## DES EFFETS DE LA CRAINTE

II<sup>e</sup> PARTIE1<sup>re</sup> sect., 44

Plan	I	Après avoir parlé de la nature, de l'objet et des causes de la crainte comme passion de l'irascible, il nous reste enfin à faire connaître ses différents effets, pour en avoir une connaissance complète. A cet égard il y a quatre questions, concernant ses effets intérieurs et ses effets extérieurs.	
		Intérieurs	<p><b>Contraction</b></p> <p>La crainte produit-elle une contraction? Oui. Elle agit par contraction. (S. Jean Damascène.) Dans les passions, la modification de l'âme est en porportion de la modification du corps. Par conséquent celle du corps est toujours conforme à la nature du mouvement appétitif. Mais par rapport au mouvement animal de l'appétit la crainte implique une certaine contraction. A cause de l'idée qu'on se forme d'un mal imminent qu'on peut difficilement repousser. Ce qui provient de la faiblesse, et force les esprits vitaux à se concentrer à l'intérieur, d'où contraction. Ainsi dans le mourant, le sang se retire au dedans à mesure que la force s'affaiblit. Ainsi, dans une ville assiégée, les citoyens frappés d'effroi se rassemblent dans la citadelle.</p>
			<p><b>Bon conseil</b></p> <p>Est-elle une cause de bon conseil? Oui. Elle engage à prendre conseil. (Aristote.) 1<sup>o</sup> Du côté de la volonté. Nous consultons dans les périls, parce que nous manquons de confiance en nous. Car ce qui inspire de la crainte n'est pas absolument mauvais, mais a une certaine gravité, puisque nous le considérons comme difficile à repousser et que nous le regardons comme près de nous. 2<sup>o</sup> On dit d'un homme qu'il est de bon conseil quand il a en lui-même la faculté de bien juger. Sous ce rapport la crainte n'est pas avantageuse, car l'homme affecté est porté à exagérer. Ainsi celui qui aime une chose la croit meilleure, celui qui la craint la croit plus redoutable qu'elle n'est. Toute passion nuit donc à la rectitude du jugement et empêche par là de donner un bon conseil.</p>
		Extérieurs	<p><b>Tremblement</b></p> <p>Fait-elle trembler? Oui. Elle produit le tremblement, la pâleur, le grincement. (Cicéron.) Comme nous l'avons dit, il y a contraction du dehors au dedans, et les membres deviennent froids. C'est ce qui produit le tremblement, qui résulte de l'affaiblissement des membres. Ce qui y contribue le plus, c'est le défaut de chaleur, instrument par lequel l'âme agit. L'effet de la crainte peut être si grand qu'il en résulte une émission des superfluités du corps. La chaleur corporelle délaisse le cœur et les membres en rapport avec cet organe. De là : tremblement de la voix, des lèvres, de la mâchoire inférieure, des dents, des bras, des mains, et même des genoux; ce qui fait dire à Is. ie : <i>Fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants</i> (xxxv, 3).</p>
<p><b>Action</b></p> <p>Empêche-t-elle l'action? Non. <i>Faites votre salut avec crainte...</i> (Philip., II, 2.) L'action est produite par l'âme comme premier moteur, et par les membres comme instruments. Ainsi il arrive que l'action est empêchée parce que l'âme ou l'instrument fait défaut. Relativement aux instruments corporels, la crainte est par elle-même de nature à entraver leur action, parce qu'elle retire aux membres extérieurs leur chaleur. Quant à l'âme, si la crainte est modérée et qu'elle ne trouble pas beaucoup la raison, elle est utile à l'action, en éveillant la sollicitude, porte à prendre conseil et à la prudence. Mais si elle trouble la raison par son développement, elle gêne l'action même du côté de l'âme; mais ce n'est pas de cette crainte que parle saint Paul.</p>			
III	Mon Dieu! envoyez-moi une crainte salutaire qui m'éloigne du péché et me fasse aimer la vertu. Quant aux périls qui la causent, daignez, Seigneur, m'en préserver; mais si telle est votre volonté que je les subisse, donnez-moi votre sainte grâce, afin qu'ils soient utiles à mon salut, avant tout.		



I	{ Après avoir parlé de la nature, de l'objet, des causes et des effets de la crainte comme passion, nous devons maintenant traiter de l'audace qui est son contraire. A cet égard il y a quatre questions, dans lesquelles l'audace est considérée par rapport à la crainte, à l'espérance, dans sa cause et dans son effet.	
	En soi	<p><b>Crainte</b></p> <p>L'audace est-elle contraire à la crainte ? Oui. La crainte fuit le mal futur, l'audace affronte le danger.  Il est dans l'essence des contraires d'être le plus possible éloignés l'un de l'autre. (Aristote.)  Or ce qu'il y a de plus éloigné de la crainte, c'est l'audace. Il est facile de le prouver.  Car la crainte fuit le mal futur parce qu'il est supérieur à celui qui le redoute, tandis que l'audace affronte le péril qui est imminent, puisqu'elle espère en triompher.  Cette contrariété provient, comme on le voit, d'une véritable opposition de mouvement.  Par l'audace, en effet, on s'approche de l'objet qu'on aime, par la crainte on s'éloigne.  D'où il suit manifestement que l'audace est contraire à la crainte.</p> <p><b>Espérance</b></p> <p>Est-elle une conséquence de l'espérance ? Oui. Ceux qui espèrent sont audacieux.  La poursuite du bien appartient à l'espérance, et la fuite du mal à la crainte. La poursuite du mal qu'on redoute appartient à l'audace, et la fuite du bien au désespoir.  D'où il résulte que l'audace est une suite de l'espérance, comme passion de l'appétit.  Car dès qu'on espère vaincre le mal qu'on redoute et qui est imminent, on l'attaque avec audace.  Le désespoir au contraire suit la crainte, car si l'on désespère, c'est parce qu'on craint les difficultés insurmontables qu'offre le bien qui est l'objet de nos espérances.  Ajoutons que l'audace qui affronte le mal est postérieure à l'espérance qui cherche le bien.</p>
Pian II	Rapports	<p><b>Cause</b></p> <p>Provient-elle de quelque défaut ? Non. Ce ne peut être que par accident. Tout ce qui est propre à produire l'espérance et à bannir la crainte conduit à l'audace.  Or, les causes de l'espérance sont : la puissance, la force, l'expérience, les richesses, les amours, les auxiliaires de toute nature, et par-dessus tout la confiance en Dieu.  Or, il n'y a rien dans toutes ces choses qui implique nécessairement des défauts.  L'absence de la crainte n'en suppose pas davantage ; la sécurité provient de ce qu'on n'a pas d'ennemis ou de la persuasion qu'il n'y a pas de péril à craindre.  Donc les défauts ne produisent pas l'audace, sinon quelquefois indirectement.</p> <p><b>Effet</b></p> <p>Les audacieux sont-ils plus ardents dans l'attaque que dans le combat ? Oui. Ils vont au devant du danger ; dans le péril, ils reculent. (Aristote.)  L'audace suit la perception de l'appétit sensitif qui porte subitement son jugement.  D'où ne pouvant connaître les difficultés, elle s'élève et fait affronter le danger.  Mais à peine s'est-on mis à l'œuvre, les difficultés surgissent et on commence à défaillir.  Au contraire la raison discourt, pèse l'affaire, la prévoit et n'est pas surprise. Aussi agissant d'après elle, l'homme fort est peu empressé, ne trouve rien d'imprévu.  Il persévère, les difficultés diminuent, surtout si la vertu est son mobile au lieu de l'opinion.</p>
III	{ Mon Dieu ! éclairez mon intelligence, dirigez mon appétit sensitif, afin que mes passions soient réglées. Réprimez en moi les mouvements de l'audace irréfléchie ; je veux seulement en faire usage lorsqu'il s'agira de votre gloire, pour venger la vertu et démasquer le vice qui se cache.	

Plan	I	En elle	Après avoir traité des quatre premières passions de l'appétit irascible, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, il nous reste à parler de la dernière, la colère, passion qui n'a pas de contraire. Nous considérons sa nature, sa cause et son remède, et ses effets. Touchant sa nature, il y a huit questions.	
			Spéciale	<p>La colère est-elle une passion spéciale? Oui. D'après Cicéron et saint Jean Damascène.</p> <p>Elle n'est pas une passion générale comme si elle était la cause d'une foule d'autres passions, mais en tant qu'on la considère comme produite par le concours de plusieurs autres passions.</p> <p>Elle est donc une passion spéciale qui se produit au dehors avec plus d'éclat que les autres et par opposition avec elles.</p>
			Objet	<p>A-t-elle pour objet le bien ou le mal? On peut répondre : l'un et l'autre. Elle se rapporte à un objet qu'elle regarde comme un bien, c'est la vengeance qu'elle désire.</p> <p>Et à un autre qu'elle regarde comme un mal, l'individu nuisible dont elle veut se venger.</p> <p>Elle est donc une passion composée en quelque sorte de plusieurs passions contraires.</p>
			Espèce	<p>Est-elle dans le concupiscible? Non. Elle donne son nom à l'irascible. Donc. Elle se rapporte à deux choses (art. préc.) qui sont ardues et difficiles : vengeance et individu nuisible.</p> <p>C'est l'objet de l'irascible, tandis que celui du concupiscible est le bien ou le mal considérés absolument.</p> <p>Si elle s'élève jusqu'à la haine, ce n'est pas qu'elle s'identifie avec elle, mais comme sa cause.</p>
	II	Rapports	Raison	<p>Existe-t-elle avec la raison? Oui. Elle est en quelque sorte une conséquence de la raison.</p> <p>La vengeance implique la comparaison de la peine qu'on doit infliger avec l'offense qu'on a reçue.</p> <p>Dès que le raisonnement a prouvé qu'on peut se venger, alors on s'irrite immédiatement.</p> <p>Or ce rapprochement et ces déductions sont l'effet de la raison; mais la raison n'est pas toujours écoutée.</p>
			Concupiscence	<p>Est-elle plus naturelle que la concupiscence? Oui. D'après Aristote.</p> <p>Dans leur cause objective, la concupiscence est plus naturelle : aliments, plaisirs charnels qui sont plus naturels que la vengeance.</p> <p>Dans leur cause subjective, quant à la conservation de l'espèce et du corps, c'est la colère, parce qu'elle existe avec la raison plus que la concupiscence.</p> <p>Si l'on considère la nature de l'individu, selon la complexion qui lui est propre, c'est encore la colère, comme dans les tempéraments bilieux.</p>
			La haine	<p>Est-elle pire que la haine? Non. Saint Augustin compare la haine à une poutre, la colère à un fétu.</p> <p>La haine veut absolument le mal d'un ennemi; la colère veut dans ce mal un bien, comme une juste vengeance.</p> <p>Or vouloir, par justice, le mal de quelqu'un, n'est pas aussi gravé que le vouloir purement et simplement.</p> <p>La haine est insatiable et plus inguérissable; la colère sait parfois compatir aux maux qu'elle a faits.</p>
			Sujets	<p>Ne s'élève-t-elle que contre ceux que regarde la justice? Oui. Aristote l'affirme.</p> <p>Elle désire le mal d'un agresseur comme moyen de juste vengeance; donc elle suppose la justice.</p> <p>La vengeance, en effet, appartient à la justice, et les injures reviennent à l'injustice.</p> <p>Donc du côté de sa cause qui est l'injustice, et de la vengeance qu'elle désire, elle a le même objet.</p>
	III	Espèces	<p>A-t-on bien distingué les espèces de colère? Oui. Il y a des <i>violents</i>, des <i>amers</i>, des <i>implacables</i>.</p> <p>1<sup>o</sup> On nomme <i>fiel</i> la colère qui résulte de l'inflammation de la bile, par la facilité du mouvement.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Manie ou animosité</i>, celle qui dure dans le souvenir, par l'effet de la tristesse qui persiste longtemps.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Fureur</i>, qui ne laisse point de repos jusqu'à ce que le coupable soit puni, par la vengeance.</p>	
			<p>Mon Dieu! vous m'avez donné de colère; daignez la régler en moi, afin que j'en fasse toujours un bon usage. Mais je préfère la douceur, que me recommande Jésus, votre divin Fils, mon Maître et mon modèle. Vous savez, Seigneur, que je veux lui ressembler en tout. Rendez ma colère sainte et ma douceur parfaite.</p>	



Plan	I	Faits	Action	<p>Après avoir parlé de la colère en elle-même, nous avons maintenant à examiner sa cause efficiente. Quant aux remèdes, il n'en est pas question, mais saint Thomas les fait suffisamment connaître en traitant des causes. Au sujet de ces causes, il y a quatre questions, concernant les actions et le mépris, la dignité du supérieur et la bassesse de l'inférieur.</p>
				<p><b>La colère a-t-elle toujours pour cause une action faite contre celui qui s'irrite? Oui.</b> Elle provient toujours de choses qui ont été faites contre nous. (Aristote.)</p> <p>La colère est le désir de nuire à un autre pour en tirer une juste vengeance. Or, la vengeance n'a lieu qu'autant que l'injure l'a précédée; mais toute injure ne provoque pas à la vengeance, il n'y a que celle qui se rapporte à celui qui désire se venger.</p> <p>Car, comme tout être désire naturellement son propre bien, il repousse son propre mal.</p> <p>Or, l'injure n'atteint qu'autant que celui qui l'a faite à eu l'intention de nuire à quelqu'un.</p> <p>D'où il suit que le motif de la colère est un acte fait contre celui qui s'irrite.</p>
	II	Personne	Supérieur	<p><b>Le seul manque d'estime ou le mépris est-il un motif de colère? Oui.</b> (Aristote.)</p> <p>Toutes les causes de la colère se ramènent aux trois espèces de mépris: <i>le dédain, l'entrave, l'insulte.</i></p> <p>On peut en donner deux raisons: 1° Nous nous irritons davantage contre ceux qui nous offensent volontairement, de sang-froid.</p> <p>C'est parce que nous jugeons qu'ils n'ont pas d'autre mobile dans leur attaque que le mépris.</p> <p>Tandis que nous nous irritons moins contre ceux qui cèdent à l'ignorance ou à quelque passion.</p> <p>2° Le mépris semble protester contre le mérite, car on ne méprise que ce qui n'a pas d'importance.</p> <p>Or, comme tous nos biens sont pour nous un moyen de rehausser notre valeur, les attaques nous paraissant dirigées contre notre dignité, nous y voyons encore des preuves de mépris.</p>
				<p><b>La supériorité est-elle une cause de colère? Oui,</b> ainsi que la faiblesse.</p> <p>1° Par rapport au motif de la colère. Ainsi la supériorité de quelqu'un est cause qu'il se fâche facilement, car le motif de la colère, nous venons de le dire, est un injuste dédain.</p> <p>Or, plus un individu est élevé, plus est injuste le dédain qu'on affecte de ses qualités dans lesquelles il excelle.</p> <p>C'est pourquoi ceux qui ont une supériorité se fâchent davantage quand on les méprise.</p> <p>2° Par rapport à la disposition du sujet irrité, ce sont nos défauts qui nous excitent à la colère.</p> <p>Ainsi, les infirmes, les indigents s'irritent facilement parce qu'ils sont déjà préparés à la tristesse.</p> <p>Mais celui qui possède suréminemment une qualité n'éprouve ni colère ni tristesse du mépris.</p>
	III	Inférieur	<p><b>L'abaissement de celui qui offense est-il une cause de colère? Oui.</b> Aristote.</p> <p>Plus un individu est élevé en supériorité et en dignité, plus il est injuste de le mépriser.</p> <p>De même, plus un individu est faible, plus il a tort de mépriser les autres.</p> <p>C'est pourquoi les nobles s'irritent d'être méprisés par les roturiers, les sages par les fous, etc.</p> <p>Mais lorsque l'abaissement ôte à l'indignité du mépris, la colère est diminuée; ainsi l'aveu d'une injure, la reconnaissance d'une injustice, l'humiliation, la prière, fléchissent le courroux. (Prov. xv, 1.) C'est qu'un tel abaissement, loin d'accuser du mépris, est une preuve de haute estime.</p> <p>Mais le mépris de nos amis nous paraît souverainement injuste et nous irrite d'autant.</p>	
			<p>Mon Dieu! je vous ai bien donné des sujets de vous irriter contre moi, et vous avez toujours été bon quand même. Aussi, quelles que soient les injures dont je serai l'objet, et de quelque part qu'elles me viennent, je veux, avec le secours de votre grâce, les accepter sans colère, en expiation de mes emportements passés.</p>	

PASSIONS

DES EFFETS DE LA COLÈRE

II<sup>e</sup> PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 48

Plan	II	Positifs	I	Après avoir parlé de la colère en elle-même ou de sa nature, et de ses causes, d'après les actes et les personnes, il nous reste maintenant à nous occuper de ce qui regarde ses différents effets principalement en nous. A cet égard il y a quatre questions concernant la délectation, le bouillonnement, la raison et la taciturnité.			
			La joie	La colère cause-t-elle la joie? Oui. Elle est plus douce que le miel au cœur. (Aristote.) Plus la soif est ardente, plus le breuvage qu'on prend pour l'étancher paraît agréable. De même plus une injure a rempli de tristesse, plus le châtimement qui en tire vengeance remplit de joie. La vengeance est-elle accomplie, elle cause une satisfaction qui ôte la tristesse et apaise la colère. Si elle ne l'est pas encore, l'homme irrité se plaît à y penser, et, en roulant dans son esprit ses projets, il éprouve une joie à laquelle il met le comble par leur entier accomplissement. Ses rêves sont agréables, cependant il ne jouit pas encore de cette délectation parfaite qui enlève la tristesse et détruit la colère; il ne jouit qu'après s'être satisfait.			
				La fureur	Cause-t-elle au plus haut degré l'effervescence du cœur? Oui. S. Jean-Damascène. La modification organique par les passions est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or, il est évident que tout appétit tend plus fortement à ce qui lui est contraire s'il est présent. La colère étant produite par une injure, l'appétit tend plus vivement à en tirer vengeance. De là la violence extrême et l'impétuosité qu'on remarque dans le mouvement de la colère. Ce mouvement n'étant pas rétractif, il se produit un bouillonnement du sang et des esprits dans le cœur. Alors, dit saint Grégoire, le cœur est enflammé, il palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage devient pourpre, les yeux sont hagards, on ne reconnaît personne, les mots sont inintelligibles.		
					La raison	Empêche-t-elle, plus que toute autre passion, l'usage de la raison? Oui. Elle enlève à l'intelligence sa lumière, parce qu'elle trouble la raison en l'agitant. (S. Grégoire.) Quoique la raison ne se serve d'aucun organe corporel, pour les actes qui lui sont propres, elle a pourtant besoin des facultés sensitives que les désordres du corps peuvent enchaîner. Alors ces désordres sont un obstacle à l'exercice de la raison, comme dans l'ivresse et le sommeil. Or, nous avons dit, article précédent, que la colère est la passion qui trouble le plus le cœur, au point que son action retentit jusque dans les membres extérieurs en y portant la perturbation. Il est donc évident que de toutes les passions c'est celle qui entrave le plus le jugement de la raison, d'après ces paroles du Psalmiste: <i>Mon ail s'est troublé dans la colère.</i> (Ps. xxx, 10.)	
						Négatifs	La taciturnité
			III				





2<sup>m</sup>e PARTIE. — 4<sup>re</sup> SECTION

---

V

TRAITÉ DES HABITUDES

---



# TRAITÉ DES HABITUDES

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	EN GÉNÉRAL	{	Nature.
			Sujet.
		{	Production {
			Formation. . . . .
			Accroissement.
			Affaiblissement.
	EN PARTICULIER	{	Distinction.
			Bonnes : Vertus . . VI Traité.
			Mauvaises : Vices . VII Traité.

---

## HABITUDES

## NATURE DES HABITUDES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect. 49

Plan	I	Après avoir traité des actes et des passions, ainsi que des puissances, il nous reste à parler des habitudes. Nous allons d'abord les considérer en général, c'est-à-dire dans leur nature, leur sujet, leur production et leur fonction. Touchant leur nature, il y a quatre questions concernant l'habitude considérée en elle-même et dans ses divers rapports.	
		En elle	<p><b>Qualité</b></p> <p>L'habitude est-elle une qualité? Oui. C'est une qualité qui change difficilement. (Aristote.) Le mot habitude vient du verbe latin <i>habere</i>, avoir, et il en dérive de deux manières différentes : 1<sup>o</sup> Il peut signifier qu'on possède une chose; ce qui est commun à une foule de gens, qualité, relation, etc. 2<sup>o</sup> Il peut signifier ce qu'est une chose en elle-même ou par rapport à une autre (<i>quomodo se habet</i>.) Cette interprétation se rapportant à la qualité, l'habitude est alors une qualité, d'où Aristote dit : L'habitude se prend pour la disposition, la disposition bonne ou mauvaise en soi ou par rapport à une autre. En ce sens, la santé est une habitude, et ce sens étant vrai, nous disons que l'habitude est une qualité. Comme la science, la vertu, parfaites ou imparfaites d'après leur degré de développement.</p>
			<p><b>Déterminée</b></p> <p>Est-elle une qualité d'espèce déterminée? Oui. C'est encore affirmé par Aristote. Il distingue quatre qualités et il met au premier rang la disposition ou l'habitude. Qui dit habitude, dit un mode accidentel de la nature humaine, mode qui se distingue de la simple disposition, en ce qu'étant très inhérent à son sujet, il ne change pas facilement. S'il est conforme à la nature, l'habitude est bonne; s'il lui est contraire, elle est mauvaise. Comme la nature est à considérer avant tout, les habitudes sont des qualités de premier ordre. Ainsi la figure et la couleur selon qu'elles conviennent à la nature et appartiennent à la beauté; la chaleur et le froid, convenant aussi à la nature et appartenant à la nature, sont des qualités.</p>
II	Rapports	<p><b>Aux actes</b></p> <p>Implique-t-elle un ordre par rapport aux actes? Oui. C'est pareille qu'on agit. L'habitude n'implique pas seulement un rapport avec la nature, mais encore avec nos actes. C'est ce qui fait dire à Aristote qu'elle est une disposition bonne ou mauvaise par laquelle l'homme est bon ou mauvais en lui-même, ou <i>relativement à une autre chose</i>, que la nature a pour fin. Or, cette fin, c'est évidemment l'opération; car notre nature a pour fin le souverain bien, auquel nous n'arrivons que par les opérations; c'est de l'essence même de l'habitude. C'est encore plus sensible à l'égard des habitudes acquises qui résident dans les facultés de l'âme. Ces facultés étant un principe d'opération, les habitudes qui les perfectionnent ont donc rapport aux actes.</p>	
		<p><b>Aux facultés</b></p> <p>Est-il nécessaire d'admettre des habitudes? Oui. Ce sont des perfections. (Aristote.) Dieu n'étant pas en puissance, mais en acte pur, son être étant son opération, il n'a pas d'habitudes. Les corps dans des êtres en puissance à un seul acte, n'en ont pas non plus. Mais un sujet susceptible d'une bonne ou d'une mauvaise disposition dans sa nature et dans ses actes, à cause de plusieurs principes qui peuvent être combinés diversement, a besoin que des habitudes lui donnent une disposition convenable. Telle est l'âme humaine. Capable d'opérer de diverses manières, elle doit avoir des habitudes qui la fixent dans le bien, elle et ses facultés. Donc elles sont nécessaires.</p>	
III		Mon Dieu! faites que mes habitudes soient bonnes, conformes à ma nature que je tiens de vous, afin qu'elles puissent toujours être le principe des opérations qui tendent à ma fin dernière. Quant à celles que j'ai contractées et qui vous déplaisent, aidez-moi, Seigneur, à m'en corriger. J'y renonce et j'en fais le sacrifice.	



## HABITUDES

## DU SUJET DES HABITUDES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 50

I	Nous venons de considérer les habitudes dans leur nature, c'est-à-dire en elles-mêmes et dans leurs rapports. Il s'agit maintenant de les considérer dans leur sujet, ou de savoir dans quelles facultés elles résident. A cet égard il y a six questions, concernant les habitudes en général et en particulier dans l'homme et l'ange.	
	En général	<p><b>Le corps</b></p> <p><b>Y a-t-il des habitudes dans le corps?</b> Oui, comme la santé, une infirmité incurable. (Aristote.) Comme disposition d'un sujet à l'opération, elles sont d'abord dans l'âme, secondairement dans le corps, en tant qu'elles donnent aux organes l'aptitude nécessaire pour exécuter les ordres de l'âme. Comme disposition relative à la nature, elles peuvent exister dans le corps, ainsi la santé, la beauté. Mais ce ne sont pas de véritables habitudes; celles de l'âme seules méritent absolument ce nom.</p> <p><b>L'âme</b></p> <p><b>L'âme est-elle le sujet des habitudes par son essence ou par ses facultés?</b> Aristote fait correspondre les diverses habitudes aux différentes parties de l'âme. Par rapport à la nature, elles ne sont pas dans l'essence de l'âme, parce que l'âme n'est pas disposée pour le corps, mais le corps pour l'âme. Donc les habitudes seraient plutôt dans le corps. Excepté quand il s'agit de participer à une nature supérieure; la grâce est dans l'essence de l'âme. Du côté de l'opération, elles sont assurément dans l'âme, mais elles sont en elle par ses facultés. Car l'âme produit ses opérations par ses puissances, et non par son essence.</p>
II		
Plan	En particulier	<p><b>L'homme</b></p> <p><b>Y a-t-il des habitudes dans les puissances sensibles?</b> Oui, comme la tempérance, la force. En tant qu'elles sont ordonnées par l'instinct de la nature, à une seule chose, elles n'en ont pas. Selon qu'elles agissent par l'ordre de la raison, pouvant être bien ou mal disposées, elles en ont. Ainsi les puissances nutritives n'en ont point, n'étant pas assujetties à l'empire de la raison. Mais les facultés sensibles en ont, parce qu'elles sont susceptibles d'être dirigées en sens divers.</p> <p><b>Y a-t-il des habitudes dans l'intelligence?</b> Oui, comme la science, la sagesse, la connaissance des principes, celles que l'on a coutume d'appeler <i>habitudes intellectuelles</i>. C'est en effet l'intellect possible qui renferme l'habitude de la science par laquelle on comprend. Elles peuvent exister secondairement dans les facultés sensibles, mais principalement dans l'intellect; car elles appartiennent à la faculté qui agit. Or, connaître et réfléchir sont de l'intelligence. Donc l'habitude par laquelle on réfléchit et on comprend réside proprement dans l'intellect.</p> <p><b>Y a-t-il des habitudes dans la volonté?</b> Oui, comme la justice qui veut ce qui est juste. Toute puissance qui peut agir de différentes manières a besoin d'une habitude qui la règle. Or, la volonté, puisqu'elle est une puissance raisonnable, peut agir de différentes manières. Donc, il faut qu'il y ait en elle une habitude qui la dirige parfaitement dans ses actes : c'est la justice. D'ailleurs, d'après sa nature même, l'habitude est ce dont on fait usage quand on veut.</p> <p><b>L'ange</b></p> <p><b>Les anges ont-ils des habitudes?</b> Oui. Nous avons l'autorité de saint Denis. Ils n'en ont pas, il est vrai, pour constituer leur être naturel, parce qu'il est immatériel. Mais ils n'existent pas par eux-mêmes; ils ont besoin d'une participation extérieure à la bonté. Donc il faut à leur intellect et à leur volonté des qualités ou habitudes qui les disposent à s'élever à Dieu, et que pour cette raison saint Denis appelle <i>habitudes déiformes</i>.</p>
III	Mon Dieu! je reconnais que mon corps, mon âme et toutes ses puissances sont le sujet d'habitudes spéciales. Faites, Seigneur, que je n'en contracte aucune qui ne soit conforme à la nature et à l'opération de ces facultés. Établissez entre elles une parfaite harmonie, afin qu'elles concourent toutes à la perfection de mon être et à ma fin.	

## HABITUDES

## FORMATION DES HABITUDES

## II. PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 51

Plan	I	Nous avons déjà vu ce qui regarde la nature et le sujet des habitudes. Nous avons maintenant à étudier leur production, c'est-à-dire ce qui se rapporte à leur formation, à leur accroissement, à leur affaiblissement. A l'égard de leur formation, il y a quatre questions touchant les habitudes produites et les habitudes infuses.	
		Produites	<p><b>Nature</b></p> <p>Y a-t-il des habitudes qui proviennent de la nature? Oui. Ainsi nous disons que les premiers principes nous sont naturellement connus. Donc cette intelligence en provient.</p> <p>Par rapport à la nature de l'homme, il y en a qui sont en tous : rire, marcher verticalement, etc.</p> <p>D'autres proviennent de la nature ou de l'extérieur : la santé naturelle ou acquise par remèdes.</p> <p>Par rapport aux actes, aucune ne vient entièrement de la nature, mais en partie de l'extérieur.</p> <p>La connaissance des premiers principes vient en partie des espèces intelligibles tirées des images.</p> <p>Par rapport à la nature de l'individu, il y a des habitudes dont le principe est naturel.</p> <p>Appétitude à acquérir des connaissances, disposition corporelle à la chasteté, à la douceur...</p>
			<p><b>Actes</b></p> <p>Y en a-t-il qui proviennent des actes? Oui. Celles des vertus et des vices. Les agents naturels n'ayant qu'un principe actif, comme le feu, la chaleur, n'ont pas d'habitudes.</p> <p>Mais les agents libres, ayant en eux les principes actif et passif de leurs actes, en ont.</p> <p>La volonté est mue par l'intelligence, les facultés sensibles par la volonté, les intellectuelles par les vérités.</p> <p>Or, tout ce qui est passif et mû par un agent contracte la disposition même de cet agent.</p> <p>Donc les actes qui se renouvellent engendrent dans la faculté mue une qualité qui est une habitude.</p> <p>Ainsi les habitudes morales sont produites dans les facultés appetitives mues par la raison.</p> <p>Celles des sciences, dans l'intelligence mue par les propositions premières ou évidentes.</p>
II	II	Un seul	<p>Y en a-t-il qui soient produites par un seul acte? Non. D'après Aristote. Le feu n'enflamme pas le feu dès la première atteinte, mais il écarte peu à peu les contraires.</p> <p>Ainsi la raison ne triomphe pas par un seul effort de l'appétit qui a des tendances très variées.</p> <p>Elle juge par un seul acte que tel bien peut être recherché; mais l'appétit pour avoir cédé une fois n'est pas vaincu au point de s'y porter constamment et de contracter une habitude.</p> <p>Quant aux sciences, une seule proposition évidente peut forcer l'assentiment et en produire une.</p> <p>Mais cela n'a pas lieu dans les habitudes que produisent les choses d'opinion, ni dans celles qui appartiennent aux puissances cognitives inférieures; celles-là ont besoin d'exercices réitérés. Ainsi la réflexion affermit la mémoire.</p>
		Infuses	<p><b>Surnaturelles</b></p> <p>Y en a-t-il d'infuses par Dieu? Oui. <i>Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence.</i> (Eccl., xv, 5.) Pour deux raisons :</p> <p>1<sup>o</sup> L'homme est destiné à la béatitude ou fin dernière qui surpasse ses forces naturelles.</p> <p>Comme les habitudes doivent être proportionnées à l'objet auquel elles disposent, celles qui disposent l'homme à sa fin doivent nécessairement lui être infuses par Dieu.</p>
III	III	Naturelles	<p>2<sup>o</sup> Dieu peut produire les effets des causes secondes sans l'intervention de ces mêmes causes.</p> <p>Pour faire éclater sa puissance, il infuse parfois dans les hommes des habitudes qui auraient pu être l'effet d'une cause seconde, comme la guérison sans aucun remède.</p> <p>Ainsi il donna aux Apôtres la science des Écritures et des langues qu'on peut acquérir par l'étude ou l'usage, quoique plus imparfaitement.</p>
		<p>Mon Dieu! ne permettez pas que je laisse enfouies dans mon âme les habitudes surnaturelles que vous avez daigné infuser en elle par le saint Baptême, et qu'elles y restent infructueuses. Quant aux autres, formez-les vous-même en moi, afin qu'elles soient toutes conformes à mes facultés et propres à ma fin.</p>	



## HABITUDES

## ACCROISSEMENT DES HABITUDES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 52

I		Après avoir parlé de la formation des habitudes par la nature et les actes, et de celles qui sont infuses par Dieu, nous avons à les considérer par rapport à leur accroissement ou leur développement dans les facultés de l'homme. A ce sujet il y a trois questions : les habitudes augmentent-elles, augmentent-elles par addition, par tous les actes ?
	En général	<p>Les habitudes peuvent-elles augmenter ? Oui. La foi en est une, et elle s'accroît. <i>Seigneur, augmentez ma foi.</i> (S. Luc, XVII, 7.)</p> <p>Être plus grand ou meilleur, c'est la même chose, dit saint Augustin, pour les êtres qui ne sont pas grands par leur masse.</p> <p>Mais la perfection de la forme peut se considérer de deux manières : en elle-même et selon le sujet qui y participe.</p> <p>1<sup>o</sup> Quand on considère la perfection de la forme en elle-même, on dit qu'elle est grande ou petite; ainsi on dit qu'on a beaucoup ou peu de beauté, une grande ou une petite science.</p> <p>2<sup>o</sup> Quand on considère la perfection de la forme selon que le sujet y participe, on emploie le plus et le moins; ainsi on dit du sujet qu'il est plus ou moins blanc, plus ou moins sain.</p> <p>Sous ces deux aspects, elles admettent le plus et le moins sans changer d'espèce. Ainsi la santé est toujours la santé, quoiqu'elle varie en bien ou en mal et entre certaines limites, comme le mouvement qui reste toujours de la même espèce.</p> <p>A cause du terme qui le détermine, bien qu'il soit plus ou moins rapide, plus ou moins intense.</p> <p>Mais les habitudes ne consistent pas dans un point indivisible qui implique toujours la mesure la plus parfaite; elles sont plus grandes ou plus faibles, pourvu qu'elles aient leur condition fondamentale.</p> <p>Il est donc évident que quand les habitudes sont relatives, il peut y avoir en elles augmentation et diminution, et elles peuvent être susceptibles de plus et de moins; ainsi la science est plus ou moins grande quand elle embrasse plus ou moins d'objets. Il peut en être ainsi selon la participation du sujet : la science ou la santé est reçue dans l'un mieux que dans l'autre, selon la diversité d'aptitude qui résulte soit de la nature, soit du travail.</p>
Plan	II Par addition	<p>Augmentent-elles par addition ? Non. Ce qui est chaud le devient davantage sans qu'on produise dans la matière une chaleur qui n'existait pas quand elle était moins échauffée. Donc pour la même raison, il y a augmentation dans les autres formes sans qu'il y ait addition.</p> <p>Les habitudes s'augmentent par la participation plus ou moins parfaite à une même qualité, mais non par l'addition d'une qualité à une autre, ce qui changerait l'espèce. C'est ainsi que le feu rend un objet plus chaud, non en produisant une chaleur d'une nouvelle espèce, mais en lui communiquant la sienne d'une manière plus parfaite.</p> <p>La science est la seule habitude qui s'augmente, par une certaine addition; par exemple, quand on étudie un plus grand nombre de problèmes géométriques.</p> <p>Mais elle s'augmente aussi par la participation plus parfaite à une qualité déjà existante.</p> <p>C'est en acquérant plus de promptitude et de facilité à saisir les démonstrations scientifiques.</p> <p>A l'égard des habitudes corporelles, il ne semble pas que l'augmentation se fasse par addition; car on ne dit pas d'une manière absolue qu'un animal est sain ou qu'il est beau, s'il n'est pas réellement tel dans toutes ses parties. Mais pour parvenir au degré le plus parfait, c'est l'effet de la transformation des qualités simples qui ne s'augmentent qu'en raison de la participation plus ou moins complète du sujet.</p> <p>Nous dirons plus loin ce qu'il en est par rapport aux vertus. (Q. LXVI, art. 2.)</p>
	Par tout acte	<p>Tout acte augmente-t-il l'habitude ? Non. La même chose n'est pas cause des contraires. Or, il y a des actes qui procèdent d'une habitude et qui l'affaiblissent, par exemple, quand ils sont faits négligemment. Donc tout acte ne fortifie par l'habitude. (Aristote.)</p> <p>Les actes semblables produisent des habitudes semblables, selon la manière dont on y participe.</p> <p>Si l'acte est proportionné à l'intensité de l'habitude, il l'augmente ou la dispose à l'augmentation.</p> <p>Nous disons la <i>dispose</i>, car il y a analogie avec l'accroissement des êtres animés. Toutes les fois qu'un animal prend de la nourriture, il ne donne pas l'accroissement à son corps, mais il le prépare; ce qui le donne, c'est l'alimentation qui est continuée. Comme toute goutte d'eau ne creuse pas la pierre, mais y contribue.</p> <p>Ainsi les actes font croître l'habitude en se répétant.</p> <p>Mais lorsque leur énergie ne correspond pas à l'intensité des habitudes acquises, ils les disposent à la diminution, bien loin de les augmenter, comme l'expérience le prouve.</p> <p>Tels sont, comme nous l'avons dit, tous les actes que l'on fait avec négligence.</p>
III		Mon Dieu ! puisque les actes augmentent les habitudes au point de les assimiler à la nature, je veux, avec le secours de votre grâce, m'appliquer à ceux qui fortifient les bonnes, pour affaiblir et détruire en même temps les mauvaises, afin qu'il n'y ait rien en moi qui déplaie à votre bonté, mais que je sois digne de vous.

Plan	I	Après avoir parlé de la cause des habitudes par rapport à leur formation et à leur accroissement, nous avons maintenant à traiter de leur affaiblissement et de leur perte, car ce qui peut croître peut diminuer. A cet égard il y a trois questions concernant leur perte, leur affaiblissement et la manière dont ils se produisent.	
		Perte	<p><b>Principe</b></p> <p>Une habitude peut-elle se perdre? Oui. Le péché détruit l'habitude de la vertu, l'oubli fait perdre la science.</p> <p>Toute habitude qui n'a pas de contraire et qui existe dans un sujet impérissable, ne saurait être détruite ni directement ni indirectement; telle est dans l'intelligence celle des premiers principes.</p> <p>Mais toute habitude qui a un contraire ou qui existe dans un sujet périssable peut être détruite directement par son contraire, et indirectement par la destruction de son propre sujet.</p>
			<p><b>Preuve</b></p> <p>Ainsi la science est sujette à périr; elle a un contraire dans les faux raisonnements et dans l'oubli.</p> <p>Les vertus intellectuelles ont aussi un contraire dans les jugements de la raison, sujette à l'erreur.</p> <p>Les vertus morales subissent pareillement la destruction, dès que, soit par ignorance, soit par passion, soit par détermination délibérée, la raison, qui les imprime dans nos facultés appétitives, venant à changer ses ordres, donne à notre faculté une direction opposée.</p> <p>Il en faut dire autant des vices, en sens inverse, qui se perdent par les vertus contraires.</p>
			<p><b>Réponse</b></p> <p>Quand on dit que les vertus sont plus permanentes que les sciences, il faut entendre cela non du sujet ou de la cause, mais de l'acte, parce que l'usage de la vertu est continu pendant la vie, tandis qu'il n'en est pas de même de l'usage qu'on fait des sciences.</p>
	II	Affaiblissement	<p><b>Principe</b></p> <p>Une habitude peut-elle s'affaiblir? Oui. Les contraires se rapportent au même sujet.</p> <p>Or, augmenter et diminuer sont deux choses contraires dont un même sujet est susceptible.</p> <p>Donc, l'habitude pouvant être fortifiée, il semble qu'elle peut être aussi affaiblie ou diminuée.</p>
			<p><b>Preuves</b></p> <p>Les habitudes s'affaiblissent comme elles s'augmentent, en elles-mêmes et de la part du sujet.</p> <p>Et comme la cause qui les produit les fortifie, celle qui les détruit est aussi celle qui les affaiblit. Car l'affaiblissement de l'habitude, par les actes contraires, mène insensiblement à sa perte.</p> <p>Tandis que sa formation est la base de son accroissement par les actes qui lui sont conformes.</p>
		Causes	<p><b>Argument</b></p> <p>L'habitude est-elle détruite ou affaiblie par la seule cessation de ses actes? Oui. Aristote dit très bien que ce n'est pas seulement l'erreur, mais encore l'oubli qui détruit les sciences.</p> <p>Il pose la même loi à l'égard des vertus. Le défaut de relations a détruit maintes amitiés, dit-il.</p>
			<p><b>Vertus</b></p> <p>En effet, le temps fait surgir contre les habitudes des ennemis dont elles doivent se préserver.</p> <p>Elles périssent bientôt si elles ne se soutiennent elles-mêmes par des actes réitérés.</p> <p>Si l'homme vertueux cesse de se diriger selon la raison, il sera assailli par une foule de passions sous l'influence des objets extérieurs et sa vertu périra ou s'affaiblira faute d'exercices.</p>
	III	Science	<p><b>Science</b></p> <p>D'après tout ce qui précède, il est facile de comprendre que la science subit la même loi.</p> <p>Le savant néglige-t-il de cultiver ses connaissances et de contempler la lumière divine qui fait juger sainement des images et des idées fournies par l'imagination, la rectitude de son jugement est bientôt en défaut, et il finit de même par embrasser l'erreur.</p>
			<p>Mon Dieu! que votre grâce me préviene toujours et m'accompagne, afin que je ne laisse jamais s'affaiblir en moi les saintes habitudes que vous avez imprimées en mon âme. Je serais exposé à les perdre. Affaiblissez vous-même, Seigneur, et détruisez celles que j'ai contractées et qui sont contraires aux vôtres.</p>



Plan	I	Après avoir considéré la nature, le sujet et la cause de la formation, de l'accroissement et de l'affaiblissement des habitudes, il ne nous reste plus qu'à parler de leur distinction, pour les connaître d'une manière complète au point de vue général. A ce sujet, il y a quatre questions, concernant les trois sources de leur distinction, et leur simplicité en elles-mêmes.		
		Dans la même puissance	<p><b>Peut-il y avoir plusieurs habitudes dans une même puissance?</b> Oui. Ainsi l'intellect est une puissance unique, et cependant il y a en elle les habitudes de différentes sciences.</p> <p>1<sup>o</sup> Cela est vrai pour celles qui disposent l'homme à l'égard de sa nature, selon ses diverses parties.</p> <p>Les qualités des humeurs constituent l'habitude de la santé; la disposition des os, des nerfs, de la chair, la maigreur ou l'embonpoint; l'heureuse harmonie de tous les membres est cause de la beauté.</p> <p>2<sup>o</sup> Il en est de même relativement aux opérations; car de même que plusieurs objets peuvent mouvoir une puissance passive, de même cette puissance peut être le sujet d'actes ou de perfections de différente espèce.</p> <p>Or la diversité des habitudes y suit celle des actes. Donc la même puissance peut avoir plusieurs habitudes.</p>	
			D'après les objets	<p><b>Les habitudes se distinguent-elles d'après les objets?</b> Oui. Comme les actes humains. Car les habitudes sont des dispositions qui se rapportent aux actes. Donc on les distingue d'après la diversité des objets.</p> <p>L'habitude implique un rapport avec une chose; et toutes les choses qui se rapportent ainsi à une autre se distinguent d'après la distinction des objets auxquels elles se rapportent.</p> <p>L'habitude étant une disposition qui se rapporte à deux termes, à la nature et à l'action qui en est la conséquence, il s'ensuit que les habitudes se distinguent de trois manières.</p> <p>1<sup>o</sup> Selon les principes actifs des dispositions qui les déterminent; 2<sup>o</sup> d'après leur nature; 3<sup>o</sup> d'après leurs objets qui diffèrent spécifiquement, comme on le verra par ce qui va suivre.</p>
				D'après le bien et le mal
Non de plusieurs autres	<p><b>Une habitude peut-elle être formée de plusieurs autres?</b> Non. L'habitude étant une qualité est une forme simple. Or, aucun être simple n'est composé de plusieurs autres. Donc une habitude ne se forme pas de plusieurs autres.</p> <p>L'habitude qui se rapporte à l'action est une perfection de la puissance qui est son sujet.</p> <p>Or la puissance qui est une s'étend à beaucoup d'objets mais réunis sous une raison générale.</p> <p>De même l'habitude s'étend à plusieurs choses selon qu'elles se rapportent à une seule : à la même raison spéciale de l'objet, ou à la même nature, ou au même principe.</p> <p>Si donc nous considérons leurs objets, nous y trouverons une certaine multiplicité. Mais cette multiplicité étant renfermée sous un objet unique qui est la fin principale de chacune d'elles, nous disons que tout en ayant plusieurs objets, elles forment des qualités simples.</p> <p>Si elles se forment peu à peu, cela montre que le sujet n'a pas toute sa disposition dès le principe.</p>			
	III	<p>Mon Dieu ! je reconnais en moi plusieurs habitudes selon les différentes puissances qui distinguent ma nature. Faites, Seigneur, qu'elles s'y rapportent uniquement pour les perfectionner, par des actes conformes à votre volonté qui est mon principe et ma fin. Je veux désormais veiller à ce qu'elles soient toutes bonnes et parfaites.</p>		

---

2<sup>m</sup> PARTIE. — 1<sup>r</sup> SECTION

---

VI

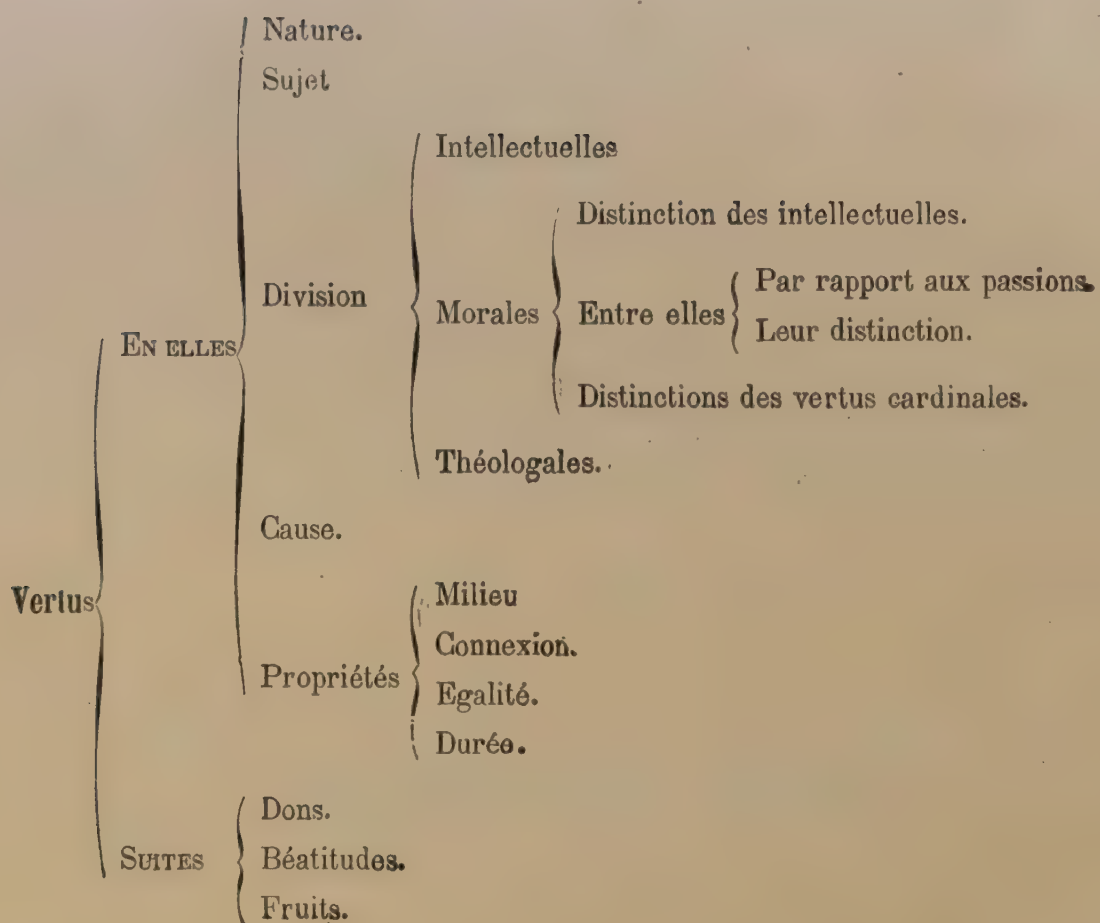
TRAITÉ DES VERTUS

---



# TRAITÉ DES VERTUS

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



VERTUS

DE LA NATURE DES VERTUS

11<sup>e</sup> PARTIE

1<sup>re</sup> sect., 55

Après avoir parlé des habitudes en général, nous avons maintenant à nous occuper des habitudes en particulier. Elles se distinguent en bonnes ou vertus, en mauvaises ou péchés. Nous allons traiter d'abord des premières ou vertus, et en premier lieu de leur essence ou de leur nature. Touchant la nature des vertus, il y a quatre questions à faire.

Plan	I	Nature	Genre	<p>La vertu humaine est-elle une habitude? Oui. La science et la vertu sont des habitudes. (Aristote)</p> <p>La vertu désigne la perfection de la puissance par rapport à la fin; la fin de la puissance est l'acte.</p> <p>C'est pourquoi on dit que la puissance est parfaite selon qu'elle est déterminée à l'acte qui lui est propre.</p> <p>Or, il y en a qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes, comme les naturelles actives. Ainsi les corps graves tendent d'eux-même au centre de la terre. C'est pour ce motif qu'on dit que ces puissances sont par elles-mêmes des vertus.</p> <p>Mais les puissances rationnelles propres à l'homme ne sont pas ainsi déterminées par rapport à leur objet.</p> <p>Elles sont au contraire indifférentes à l'égard de plusieurs; ce qui les détermine à l'acte ce sont les habitudes.</p> <p>C'est ce qui fait dire que les vertus humaines sont des habitudes; leur acte est le bon usage du libre arbitre.</p>
			Espèce	<p>Est-elle une habitude opérative? Oui. La vertu est ce qui rend l'opération bonne. (Aristote.)</p> <p>La puissance est double: par rapport à l'être et à l'action. La vertu est la perfection de l'une et de l'autre.</p> <p>Celle de l'être provient de la matière; celle de l'acte, de la forme: tout être agit selon qu'il est en acte.</p> <p>Dans la constitution de l'homme, le corps est comme la matière et l'âme est comme la forme.</p> <p>Par rapport au corps, l'homme se confond avec les animaux, ainsi que par les forces communes au corps et à l'âme.</p> <p>Il n'y a que les forces propres à l'âme, les facultés rationnelles, qui n'appartiennent qu'à l'homme.</p> <p>C'est pourquoi la vertu humaine ne peut pas appartenir au corps, mais à ce qui est propre à l'âme.</p> <p>Donc elle ne se rapporte pas à l'être, mais à l'action. D'où c'est sa nature d'être une habitude pratique.</p>
			Qualité	<p>Est-elle une bonne habitude? Oui. Elle rend l'homme bon et ses actions méritoires. (Aristote.)</p> <p>Saint Augustin ajoute: Personne ne mettra en doute que la vertu ne rende l'âme meilleure. Donc la vertu est une bonne habitude.</p> <p>Comme nous l'avons dit, la vertu implique la perfection de la puissance qui est son sujet.</p> <p>Par conséquent la vertu d'une chose est déterminée par le degré le plus élevé auquel elle puisse atteindre.</p> <p>Or, le terme le plus élevé auquel une puissance puisse atteindre, c'est le bien, comme son objet.</p> <p>Car tout mal implique un défaut; d'où saint Denys ajoute que tout mal est une infirmité.</p> <p>Il faut donc par là-même que la vertu d'une chose se rapporte au bien, et que par conséquent la vertu humaine, qui est une habitude pratique, soit une bonne habitude et qu'elle opère le bien.</p>
			Définition	<p>La vertu est-elle bien définie? Oui. La vertu est une bonne qualité de notre âme, par laquelle nous vivons dans la droiture, dont personne ne peut abuser, et que Dieu produit parfois en nous sans nous.</p> <p>Cette définition de saint Augustin sera parfaite si nous remplaçons le mot <i>qualité</i> par celui d'<i>habitude</i>.</p>
		Définition	Preuve	<p>Elle renferme toutes ses causes: <i>habitude</i>, genre prochain; <i>bonne habitude</i>, différence spécifique.</p> <p><i>De notre âme</i>, sujet; <i>par laquelle nous vivons dans la droiture</i>, ce qui la distingue du vice;</p> <p><i>Dont personne ne peut abuser</i>, à la différence des autres qui portent tantôt au bien tantôt au mal.</p> <p><i>Que Dieu produit parfois en nous, sans nous</i>, ce qui désigne que la vertu est parfois infuse par Dieu.</p> <p>Ce dernier membre supprimé, le reste est commun aux vertus infuses et aux vertus acquises.</p>

Mon Dieu! je veux faire servir toutes mes facultés à vous glorifier et à sauver mon âme. Je ne le puis sans les vertus qui perfectionnent leur nature et leurs actes. Développez vous-même celles que vous y avez infusées, et donnez-moi votre grâce afin que je fasse un bon usage de celles que vous m'avez permis d'acquérir.



## VERTUS

## DU SUJET DES VERTUS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 56

Plan	I	( Après avoir considéré la nature des vertus et donné la définition qui leur convient, d'après saint Augustin, nous allons, comme nous l'avons fait pour les habitudes, nous occuper du sujet dans lequel elles résident. A cet égard il y a six questions, par rapport à leur sujet considéré en général et en particulier.	
		En général	<p><b>Puissance</b></p> <p>La vertu humaine est-elle dans une puissance de l'âme comme dans son sujet? Oui. La vertu est la perfection dernière de la puissance. Donc elle y réside.</p> <p>1° D'après la nature de la vertu : elle perfectionne les facultés; or la perfection est dans la faculté. Donc...</p> <p>2° Elle est une habitude qui porte à l'action; or toute action appartient à l'âme par une puissance.</p> <p>3° Elle dispose au plus grand bien qui se trouve dans notre fin, but des opérations de l'âme.</p>
	II	En général	<p><b>Plusieurs</b></p> <p>La même vertu peut-elle exister dans plusieurs facultés? Non. Les puissances se distinguent par leurs objets, les habitudes par leurs conditions spéciales.</p> <p>Donc la diversité des puissances entraîne celle des habitudes, mais non réciproquement.</p> <p>Mais elle peut y exister inégalement, principalement dans l'une, secondairement dans les autres par manière de communication ou de disposition, car les facultés se meuvent entre elles.</p>
			<p><b>Intellect</b></p> <p>L'entendement peut-il être le sujet de quelque vertu? Strictement, non. L'intellect spéculatif peut rendre bon grammairien, bon artiste, sans rendre vertueux.</p> <p>Les vertus proprement dites ont pour sujet la volonté qui rend l'homme et ses actes bons.</p> <p>Mais la volonté ayant le pouvoir d'agir sur toutes les facultés, toute bonté provient d'elle.</p> <p>L'intellect étant mû aussi par la volonté peut devenir le sujet de la vertu, comme la foi, la prudence.</p>
		En particulier	<p><b>Sensitif</b></p> <p>L'appétit sensitif est-il le sujet de quelque vertu? Oui. Force, tempérance. L'irascible et le concupiscible, comme parties de l'appétit sensitif, ne sont pas le sujet de vertus.</p> <p>Mais comme participant à la raison et lui obéissant, ils peuvent l'être et sont principes d'actes.</p> <p>Ils sont des auxiliaires de la raison; il faut donc qu'ils soient perfectionnés par leurs habitudes.</p> <p>Car ne se soumettant pas sans résistance, ils ont besoin de certaines vertus pour lui obéir.</p> <p>Voulez-vous qu'un artisan vous fasse un ouvrage parfait, donnez-lui de bons instruments.</p>
			<p><b>Perceptif</b></p> <p>Les facultés perceptives sensibles sont-elles le sujet de quelque vertu? Non. Il n'y a que des vertus intellectuelles ou morales.</p> <p>L'imagination et la mémoire ne sont pas le sujet de la vertu, mais de certaines habitudes, et servent d'auxiliaires à l'entendement.</p> <p>Elles sont plutôt motrices que mobiles à son égard, et s'y rapportent comme les couleurs à la vue.</p> <p>L'œuvre de la connaissance se termine en lui, voilà pourquoi il est le sujet de la vertu.</p>
		En particulier	<p><b>Volonté</b></p> <p>La volonté peut-elle être le sujet de la vertu? Oui. On exige une plus grande perfection dans le moteur que dans le mobile. Or la volonté meut l'appétit sensitif. Donc la vertu doit résider en elle.</p> <p>A l'égard du bien proposé par la raison et proportionné à sa nature, la volonté se suffit.</p> <p>Mais pour le bien divin et pour le bien surnaturel du prochain qui dépassent ses forces naturelles, il est nécessaire que des vertus viennent prêter leur secours à la volonté, comme la charité, la justice.</p> <p>Elles sont en elle comme dans leur sujet. Ses vertus propres sont les vertus morales.</p>
			<p><b>III</b></p> <p>Mon Dieu! je crois que toutes mes facultés ont besoin de votre grâce pour exister et pour accomplir leurs actes. Augmentez en moi les vertus qui leur sont propres à chacune, principalement celles de ma volonté, afin que je sois toujours disposé à faire la vôtre, Seigneur, pour le bien naturel et surnaturel.</p>

VERTUS

DES VERTUS INTELLECTUELLES

II<sup>e</sup> PARTIE

I<sup>re</sup> sect. 57

Après avoir parlé de la nature et du sujet des vertus, nous devons les considérer dans leur distinction. Il y en a de trois sortes : les intellectuelles, les morales et les théologiques. Nous allons voir d'abord les premières. Touchant la distinction des vertus intellectuelles six questions se présentent, concernant les spéculatives et les pratiques.

Plan	II	Spéculati- ves	En général	<p><b>Les habitudes intellectuelles spéculatives sont-elles des vertus? Oui.</b> Elles peuvent être appelées vertus dans le sens qu'elles donnent la faculté de bien agir, ou de contempler la vérité, et non dans le sens propre du mot, car elles ne déterminent pas le bon usage de leurs talents; Ce qui appartient à l'habitude qui ajoute à la faculté le bon usage ou la réalisation de l'action. La volonté, voilà uniquement ce qui détermine le bon usage des qualités intellectuelles et de la science.</p>
			En parti- culier	<p><b>Quelles sont ces habitudes? Il y en a trois : la sagesse, la science et l'intelligence. (Aristote.)</b> La sagesse considère les causes les plus élevées que nous connaissons les dernières quoique les plus intelligibles. La science relative aux recherches de la raison et aux déductions que fait le raisonnement dans les connaissances. L'intelligence par laquelle nous percevons immédiatement et directement les principes premiers. Au fond, la sagesse embrasse tout ce que renferment la science et l'intellect, parce qu'elle juge tout.</p>
		Pratiques	L'art	<p><b>L'art est-il une vertu? Aristote le regarde comme une vertu, mais non spéculative.</b> Il est une vertu improprement dite donnant la faculté d'exécuter, indépendamment des dispositions morales. Dans un artiste, un savant, on loue le talent sans avoir égard à la droiture de la volonté. L'art est donc une vertu, mais imparfaite, en tant qu'il donne la faculté de produire des œuvres bonnes. Sans qu'il porte pour cela l'homme à faire bon usage de sa puissance ou de son habitude.</p>
			La Prudence	<p><b>La prudence est-elle une vertu distincte de l'art? Oui. Aristote les distingue.</b> L'art ne considère que la bonté des œuvres extérieures sans avoir égard aux dispositions morales des artistes. La prudence suppose la droiture de la volonté et en même temps la vertu morale qui la donne. Elle est la droite raison qui dirige l'homme dans sa conduite, et elle exige un appétit droit. Elle donne de bons conseils à l'égard de ce qui appartient à la vie entière et à la fin dernière. Tandis que l'art n'en donne que par rapport aux fins particulières. Donc la prudence et l'art diffèrent. <b>La prudence est-elle nécessaire à l'homme? Oui. D'après l'Écriture : (Sag., VIII, 7.) La Sagesse divine enseigne la tempérance, la prudence, etc.</b> Pour bien vivre il faut bien agir, c'est-à-dire considérer ce que l'on fait et la manière dont on le fait. Ou d'après une élection qui suppose une fin légitime et des moyens en harmonie avec elle. Par rapport aux moyens, il faut que l'homme reçoive de la raison ses bonnes dispositions. Pour cela, il faut que la raison ait une vertu qui la perfectionne, cette vertu est la prudence. <b>La prudence s'adjoint-elle des vertus? Oui. Aristote lui adjoint trois vertus.</b> La prudence dont la principale fonction est le commandement s'adjoint trois vertus secondaires : Le <i>bon conseil</i> qui est une sorte de recherche et d'examen, inspire la prudence dans ses desseins. La <i>sagacité</i> qui juge de ce que l'on doit faire d'après la loi, aide la prudence à se prononcer. Et le <i>jugement</i> qui prend pour base la loi naturelle et supplée au défaut des lois positives, aide la prudence d'après la raison naturelle. La mémoire, l'intelligence, la prévoyance, la précaution, la docilité, etc., se confondent avec elle, et lui sont nécessaires pour qu'elle soit parfaite.</p>
III	<p>Mon Dieu! c'est votre sainte volonté que je me dirige en toutes choses conformément à la droite raison qui vient de vous. Je connais sa faiblesse par le mauvais usage que j'en ai fait dans les œuvres d'art et mes actes humains. Augmentez en moi, Seigneur, les vertus intellectuelles et surtout la prudence afin que je ne me trompe jamais.</p>			



		<p>( Nous avons parlé des vertus intellectuelles, spéculatives et pratiques. Nous allons voir maintenant ce qui regarde les vertus morales, dans leur distinction avec les intellectuelles, entre elles et les passions, et avec les cardinales. Touchant le premier point de vue, il y a cinq questions se rapportant à leur distinction fondamentale et réciproque.</p>	
Plan	I	Fondamentale	<p><b>Identité</b></p> <p>Toute vertu est-elle morale? Non. En parlant de mœurs on ne dit pas : un tel est <i>sage</i>, mais <i>doux</i>. L'expression <i>mos</i>, d'où les vertus morales tirent leur nom, signifie à la fois coutume et inclination. Ces deux acceptions se rapprochent beaucoup : la coutume fait naître des inclinations presque naturelles. Or, il est évident que l'inclination à l'acte convient à proprement parler à la puissance appétitive qui a pour fonction de mouvoir toutes les puissances pour qu'elles agissent. (V. q. 128 p. 1<sup>re</sup>.) Donc toute vertu n'est pas morale; il n'y a que celle qui existe dans la partie appétitive de l'âme.</p>
			<p><b>Distinction</b></p> <p>La vertu morale se distingue-t-elle de l'intellectuelle? Oui, puisqu'elles forment deux classes. La raison est le premier principe de tous les actes humains, et tout ce qui opère en nous doit lui obéir. Mais Socrate avait tort d'en conclure qu'elle suffit pour bien agir et que toutes les vertus sont intellectuelles et des espèces de prudence, car la partie appétitive ne lui obéit pas toujours et va même jusqu'à empêcher l'exercice de ces facultés. Pour que l'homme agisse bien, il faut non seulement que sa raison soit bien disposée par les vertus intellectuelles, mais encore que ses puissances appétitives soient perfectionnées par les vertus morales. Donc ses vertus se distinguent, et les habitudes morales deviennent des vertus par la conformité avec la raison.</p>
	II	Suffisance	<p>Est-il suffisant de diviser ainsi la vertu? Oui, on la divise en intellectuelle et morale, d'après Aristote. Toute vertu humaine porte au bien. Or les actes humains n'ont que deux principes : l'intellect et l'appétit. Toute vertu humaine doit perfectionner un de ces principes : si elle perfectionne l'intellect et qu'elle le dispose à bien agir, c'est une vertu intellectuelle. Si elle perfectionne la partie appétitive de l'âme, c'est une vertu morale. La prudence, par sa nature est intellectuelle; par les choses dont elle s'occupe, elle est morale. D'où il résulte que toute vertu humaine est intellectuelle ou morale. Quant aux vertus théologales, qui sont au-dessus des vertus humaines, elles n'entrent pas dans cette division.</p>
		Réciproque Morale	<p><b>Morale</b></p> <p>La vertu morale peut-elle exister sans l'intellectuelle? Non. Elle a besoin de prudence. Elle peut exister sans la sagesse, la science et l'art, mais non sans l'intelligence et la prudence. 1<sup>o</sup> Sans la prudence la vertu n'est pas une vertu. (S. Grégoire). En effet, la vertu morale nous porte vers une fin légitime et les sagesse convenables; comment réussir sans la prudence qui conseille, juge et commande? 2<sup>o</sup> Sans l'intelligence aussi. C'est elle qui saisit les principes évidents de la lumière naturelle, qui dirige la raison dans les recherches spéculatives, et la prudence qui est la droite raison pratique. La simple raison suffit, comme on le voit dans les gens simples, mais l'inclination naturelle ne suffit pas.</p>
III		Intellectuelle	<p><b>Intellectuelle</b></p> <p>L'intellectuelle peut-elle exister sans la morale? Oui, excepté la prudence. (Aristote.) Car la prudence est la règle de ce qu'on doit faire en général et en particulier, ou les actions. Or cette règle présuppose les principes d'après lesquels la raison procède, généraux et particuliers. Les généraux, connus par l'intellect, indiquent suffisamment qu'il faut éviter le mal. Cela ne suffit pas pour les points particuliers, car l'homme juge bon l'objet illégitime de ses désirs. Pour bien juger, il faut que la prudence, qui est la règle de la conduite, existe avec la vertu morale.</p>
			<p>( Mon Dieu! je comprends que sans la vertu morale je ne puis faire un bon usage de la prudence. Rendez-moi prudent, Seigneur, et simple en même temps, afin que je vous sois agréable, et que je choisisse en toutes mes actions les moyens les plus conformes à votre volonté, à ma perfection et à ma fin dernière en vous.</p>

Plan	I	Après avoir montré la différence qu'il y a entre les vertus morales et les intellectuelles, il nous reste à considérer ce qui les distingue entre elles, et d'abord examiner le rapport qu'elles ont avec les passions, leurs objets. Touchant cette distinction, il y a cinq questions à faire, concernant les vertus et les passions en elles et leurs rapports.			
		En elles	Différence	La vertu morale est-elle une passion? Non. Les passions ne sont ni vertus ni vices.	
				1° Parce que la passion est un mouvement de l'appétit sensitif, et la vertu le principe de ce mouvement.	
				2° Parce que les passions ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, elles le deviennent selon le rapport qu'elles ont avec la raison.	
		Compatibilité	Tandis que la vertu, comme nous l'avons dit, ne se rapporte jamais qu'au bien.		
			3° Parce que la passion a son principe dans l'appétit et son terme dans la raison à laquelle il tend.		
		II	Rapports	Tristesse	Tandis que la vertu a son principe dans la raison et son terme dans l'appétit, mû par la raison.
					Est-elle compatible avec la passion? Oui, car les passions suivent la volonté...
					Les Stoïciens condamnaient toutes les passions comme désordonnées; les Péripatéticiens disaient que, soumises à la raison, elles peuvent exister avec la vertu qui n'est ni impassible ni insensible.
					Concluons. Si par passions on entend les affections déréglées, elles ne sont pas compatibles avec la vertu; on ne peut y consentir et rester vertueux; si par là on entend les mouvements de l'appétit sensitif en général, elles sont compatibles avec elle. Tout dépend de la volonté.
Peut-elle exister avec la tristesse? Oui. <i>Mon âme est triste jusqu'à la mort.</i> (S. Matth., xxvi, 38.)					
III	Rapports	Indépendance	Contre les Stoïciens qui disaient que la tristesse provient d'un mal et que le sage est sans péché.		
			Mais ce qui est nuisible au corps est un mal dont le sage peut s'attrister modérément.		
			De plus le sage a toujours quelque péché présent ou passé; il peut s'attrister aussi de ceux des autres.		
			Donc, puisque la vertu rend l'homme conforme à la raison, la tristesse modérée qui a pour objet ce qui répugne à la raison peut et doit être la compagne de la vertu.		
			Mais celle qui se rapporte à ce qui est conforme à la vertu et à la raison est incompatible avec elle.		
III	Rapports	Alliance	Toute vertu morale se rapporte-t-elle aux passions? Non, la justice qui est une vertu morale ne se rapporte pas aux passions. (Aristote.)		
			Toute vertu morale embrasse ce qui tombe sous le domaine de la raison.		
			Or, la raison ne règle pas seulement les passions de l'appétit sensitif, elle dirige aussi les actions de la volonté, qui ne renferme aucune passion en elle-même.		
			Les vertus morales n'ont donc pas toutes pour objet les passions de l'âme, puisqu'il y en a qui se rapportent aux opérations de la volonté, comme la justice.		
			Y a-t-il quelque vertu morale qui puisse exister sans passion? Non. Il n'y a pas de juste qui ne se réjouisse d'une action droite. Or la joie est une passion. Donc la justice ne peut pas exister sans passion, et encore moins les autres vertus.		
III	Rapports	Alliance	S'il s'agit des affections déréglées, il est évident que la vertu est incompatible avec elles.		
			Mais s'il s'agit de tous les mouvements de l'appétit sensitif, la vertu morale ne peut exister sans elles.		
			Car la vertu ne paralyse aucune faculté; elle veut que toute faculté exécute les ordres de la raison.		
			Quant aux vertus qui règlent les opérations de la volonté, elles existent quelquefois sans passion, comme la justice.		
			Cependant la justice en acte nous fait éprouver la joie et le bonheur qui augmentent avec elle.		
III	III	Mon Dieu! augmentez en moi les vertus morales, afin que je surmonte facilement les passions déréglées et que je modère toutes celles de l'appétit sensitif, conformément à la raison droite et à votre volonté. Donnez-moi surtout, Seigneur, la tristesse salutaire de mes fautes passées et des désordres du monde.			



VERTUS DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES ENTRE ELLES 1<sup>re</sup> PARTIE

1<sup>re</sup> sect., 15

I	Après avoir parlé de la distinction des vertus morales relativement aux passions, dans les cinq questions précédentes, nous avons maintenant à nous occuper de la distinction de ces mêmes vertus entre elles pour mieux les connaître. A ce sujet il y a également cinq questions à faire sur cette distinction considérée en général et en particulier.		
II	En général	Pluralité	<p>N'y a-t-il qu'une seule vertu morale? Non. Il y a plusieurs puissances, sujets des vertus. Donc il doit y avoir plusieurs vertus morales.</p> <p>Les mêmes habitudes ne peuvent exister dans plusieurs puissances à la fois et elles diffèrent d'après leurs objets.</p> <p>Donc les vertus morales, habitudes de la partie appétitive, qui se divise en plusieurs facultés, sont multiples.</p> <p>L'action de la raison qui leur donne naissance peut se comparer au soleil qui produit des effets divers.</p> <p>L'appétit qui est raisonnable par participation et non par essence, reçoit du mouvement de la raison diverses impressions, suivant les différents rapports que ces objets ont avec elle; de là vient qu'il y a plusieurs vertus.</p>
		Dualité	<p>Celles qui règlent les opérations se distinguent-elles de celles qui régissent les passions? Oui. L'opération et la passion peuvent se rapporter à la vertu de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Comme ses effets. En ce sens toute vertu morale produit de bonnes opérations et cause quelque passion.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport aux objets, il y a des vertus qui président aux opérations, d'autres aux passions.</p> <p>Ainsi il y a des opérations qui se considèrent d'après elles-mêmes et qui ont besoin d'une vertu : comme la justice.</p> <p>D'autres d'après le sujet qui les produit, ou ses passions; il leur faut d'autres vertus : comme la force, etc.</p> <p>Les opérations contre un tiers blessent souvent deux vertus, ainsi frapper avec colère...</p>
III	En particulier	Opérations	<p>Une seule vertu morale préside-t-elle aux opérations? Non. La religion, diffère de la piété. Cependant l'une et l'autre règlent certaines opérations.</p> <p>Toutes les vertus morales qui se rapportent aux opérations sont fondées sur une raison générale de justice, mais se distinguent d'après leurs diverses raisons spéciales.</p> <p>Ainsi on doit autrement à un supérieur, un égal, un inférieur, par convention, promesse, ou bienfait reçu.</p> <p>Ainsi la religion rend à Dieu ce qui lui est dû, la reconnaissance au bienfaiteur, la piété filiale aux parents, et de même des autres vertus, comme nous le verrons dans la II<sup>e</sup> section.</p>
		Passions	<p>Faut-il différentes vertus morales pour régler diverses passions? Oui.</p> <p>Mais plusieurs passions étant opposées, ou blessant la raison de la même manière, on ne peut pas dire que la même vertu n'en saurait diriger plusieurs, sous une raison commune.</p> <p>Ainsi toutes celles du concupiscible tendant au même but, n'ont besoin que de la tempérance.</p> <p>Celles de l'irascible tendant à des buts divers, ont besoin de plusieurs vertus : la force modère la crainte et l'audace; la magnanimité, l'espérance et le désespoir; la douceur, la colère.</p>
	Objets		<p>Les vertus morales se distinguent-elles d'après les objets des passions? Oui. Ainsi la chasteté règle les plaisirs des sens; l'abstinence, ceux de la table; la gaieté saine ceux du jeu.</p> <p>Car les vertus morales sont diverses suivant les rapports que les passions ont avec la raison.</p> <p>Ou bien, les affections de l'âme réclament diverses vertus en se rapportant différemment à la raison.</p> <p>De là Aristote a distingué dix vertus morales pour gouverner les passions : tempérance, force, libéralité, magnificence, magnanimité, honneur, douceur, affabilité, vérité, gaieté.</p> <p>En ajoutant la justice qui se rapporte aux opérations, nous avons onze vertus morales.</p>
III	Mon Dieu! je comprends que sans le secours des vertus morales, il m'est impossible de modérer mes passions et de régler mes opérations, afin qu'elles soient toutes et toujours conformes à la raison droite et à la volonté. Augmentez en moi, Seigneur, les vertus morales, nécessaires à mon appétit sensitif, pour qu'il vous glorifie.		

Plan	II	Essence	Nom	<p>Après avoir traité des vertus morales par rapport à leur distinction entre elles, nous avons maintenant à nous occuper des vertus cardinales en particulier, auxquelles se ramènent toutes les autres. A ce sujet il y a cinq questions par lesquelles nous considérons ces vertus d'après leur essence et leur différence.</p>
				<p>Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales? Oui. D'après saint Ambroise.</p> <p>La vertu humaine, considérée dans la perfection de sa nature, exige la droiture de l'appétit.</p> <p>Ainsi comprise, elle rend non seulement capable de bien agir, mais encore elle produit l'usage qu'on doit faire de ses bonnes actions.</p> <p>Les vertus intellectuelles, excepté la prudence, se contentent de donner la faculté de bien agir sans y joindre l'usage qu'on doit faire de cette aptitude.</p> <p>Or, ce qui est parfait l'emporte sur ce qui est imparfait, c'est pourquoi on appelle principales ou cardinales les vertus qui impliquent la droiture de l'appétit. Les théologiques sont surhumaines ou divines.</p>
				<p>Y a-t-il quatre vertus cardinales? Oui. L'édifice des bonnes œuvres s'élève sur ces quatre vertus. (S. Grégoire.)</p> <p>Soit qu'on les considère d'après leurs principes formels ou d'après leurs sujets, il y en a quatre :</p> <p>La <i>prudence</i> qui perfectionne la raison ; la <i>justice</i> qui perfectionne la volonté ; la <i>tempérance</i> qui perfectionne la faculté concupiscible ; et la <i>force</i> qui perfectionne la faculté irascible. Elles dominent en raison de leur matière.</p> <p>Toutes les autres vertus morales se ramènent à ces quatre objectivement et subjectivement, quoique les autres puissent être dominantes sous certains rapports.</p>
				<p>Y a-t-il d'autres vertus qu'on doive appeler principales plutôt que celles-là? Non. On doit appeler principales les vertus auxquelles toutes les autres sont subordonnées dans certains actes ou certaines passions.</p> <p>Or, toute vertu qui fait le bien en prenant pour règle la droite raison, appartient à la prudence.</p> <p>Toute vertu qui fait rendre ce qui est dû et fait ce qui est équitable, mérite le nom de justice.</p> <p>Toute vertu qui calme les passions et les réprime, revient à la tempérance.</p> <p>Toute vertu qui fortifie l'esprit contre les passions quelles qu'elles soient, relève de la force.</p> <p>Cela résulte de la raison formelle de ces quatre vertus. Il en est...</p> <p>Il en est de même objectivement, car elles touchent à ce qu'il y a de plus important dans la vie.</p>
		Différence	Espèce	<p>Ces quatre vertus cardinales diffèrent-elles les unes des autres? Oui. Quelques auteurs les considèrent comme des qualités communes à toutes les vertus.</p> <p>D'après eux, la prudence serait distincte des trois autres, mais celles-ci ne seraient par distinctes entre elles, et n'en formeraient qu'une comme habitude, vertu et vertu morale.</p> <p>D'autres, avec plus de raison, les regardent comme distinctes d'après leur matière spéciale.</p> <p>En effet, chacune d'elles a sa matière propre qui fait son caractère et d'où elle tire son nom.</p>
				<p>Doit on les diviser en quatre genres? Oui. Plotin les a divisées en quatre genres : Exemplaires, civiles, purifiantes, purifiées.</p> <p><i>Exemplaires</i> ou divines. Nous devons imiter un modèle dans l'œuvre des vertus, c'est Dieu, car les exemplaires des vertus humaines sont en lui, de même que les types de toutes choses.</p> <p><i>Civiles ou politiques</i>. Nés pour la société, nous devons pratiquer ces quatre vertus pour vivre avec nos semblables.</p> <p><i>Purifiantes</i>, intermédiaires entre les exemplaires et les civiles pour nous élever à Dieu, porter les regards vers le ciel, négliger le corps, soutenir les assauts, observer les lois du devoir.</p> <p><i>Purifiées ou épurées</i> Ressemblance divine. Celles des bienheureux et des plus parfaits de ce monde. Tout est céleste, plus de convoitises, de passions, alliance perpétuelle avec l'Esprit divin.</p>
			Genre	<p>Mon Dieu! source éternelle, exemplaire de toutes choses, des êtres, de la science et des vertus, je vous fais hommage de tout ce que je suis et de tout ce que j'ai. Purifiez mon être, simplifiez mes connaissances, développez mes vertus, afin que je mérite de vous contempler ici-bas et de vous posséder au ciel.</p>



## VERTUS

## DES VERTUS THÉOLOGALES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 62

I		Après avoir traité des vertus intellectuelles, des morales et de leur distinction, et en particulier des quatre cardinales, il nous reste à parler des vertus théologiques qui sont divines, tandis que les autres sont appelées vertus humaines. A ce sujet quatre questions se présentent concernant ces vertus considérées en général et en particulier.
Plan	II	<p><b>En général</b></p> <p><b>Existence</b></p> <p>Y a-t-il des vertus théologiques ? Oui. Dieu ordonne des actes de foi, d'espérance, de charité. L'homme peut atteindre sa félicité naturelle par des moyens proportionnés à sa nature. Mais la béatitude éternelle, à laquelle nous parvenons par la participation à la nature divine, dépassant nos forces, nous avons besoin de principes qui nous mettent en rapport avec elle. Ces principes, que Dieu a déposés en nous à cette fin, s'appellent vertus théologiques. Ce nom leur vient de ce qu'elles ont Dieu même pour objet, parce que Dieu seul peut les produire en nous, parce qu'il nous les a révélées ; en un mot, parce qu'elles nous unissent à la nature divine. Nous ayant destinés à une fin surnaturelle, il devait nous donner les moyens de l'atteindre.</p> <p><b>Distinction</b></p> <p>Sont-elles distinctes des autres vertus ? Oui. Elles sont supérieures à la nature humaine. Tandis que les vertus intellectuelles et les vertus morales n'en excèdent pas les proportions. Les habitudes se distinguent par l'espèce en raison de la différence formelle des objets. Or, l'objet des vertus théologiques c'est Dieu, fin dernière, qui surpasse notre raison. Celui des autres vertus, au contraire, peut naturellement être compris par notre esprit. Les unes nous perfectionnent surnaturellement, les autres naturellement. Donc les vertus théologiques ne sont pas de la même espèce que les intellectuelles et les morales. La sagesse et l'amour en général sont pris dans un sens proportionné à la nature humaine.</p>
		<p><b>En particulier</b></p> <p><b>Nombre</b></p> <p>La foi, l'espérance et la charité sont-elles des vertus théologiques ? Oui. D'après saint Paul : (I Cor., XIII, 13.) L'homme arrive à sa fin naturelle par sa raison et par la droiture de sa volonté qui tend naturellement au bien que la raison approuve. Mais ces deux facultés ne peuvent s'élever à la béatitude surnaturelle. (I Corinthiens, II, 9.) <i>L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, etc.</i> Il faut pour cela que Dieu ajoute à la raison des principes surnaturels qui sont les objets de la foi. A la volonté, certains principes qui la dirigent vers notre fin surnaturelle comme vers un objet que nous pouvons dès lors atteindre, et c'est l'office de l'espérance. Enfin, il communique à notre volonté une sorte d'union spirituelle qui la transforme pour ainsi dire, en cette fin elle-même, c'est ce que fait la charité.</p> <p><b>Ordre</b></p> <p>La foi est-elle avant l'espérance, l'espérance avant la charité ? Oui. D'après l'ordre de génération, la matière est avant la forme, l'imparfait avant le parfait. Ainsi dans le même sujet la foi précède l'espérance qui précède la charité par rapport aux actes. Car pour espérer et pour aimer, il faut avoir perçu ; c'est ce que fait l'intellect par la foi. Et parce que nous aimons ce que nous espérons, il s'ensuit que l'espérance précède la charité. Dans l'ordre de perfection, la forme est avant la matière, le parfait avant l'imparfait. D'où la charité est avant l'espérance et la foi, parce que mère de toutes les vertus, elle donne à la foi et à l'espérance leur véritable forme, en les élevant à la perfection de la vraie vertu.</p>
III		<p>Mon Dieu ! votre bonté me ravit et m'attire ; votre Providence en est pleine, et qui ne l'aimerait ? Vous nous avez destinés à votre béatitude, et pour atteindre cette fin, au-dessus de nos forces, vous daignez y ajouter les vertus théologiques. Soyez béni, Seigneur, mais augmentez-les en moi par pitié.</p>

## VERTUS

## DE LA CAUSE DES VERTUS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect.. 63

I	Après avoir traité de la nature, du sujet et de la division des vertus en intellectuelles, morales et théologiques, nous avons maintenant à nous occuper de leur cause, pour savoir comment elles se forment en nous. A cet égard il y a quatre questions, concernant les vertus morales considérées comme acquises et infuses.	
	Acquises	<p><b>Nature</b></p> <p>La vertu est-elle par nature? Non. Ce qui est naturel n'est pas détruit par le péché. Ainsi les démons ont conservé leur nature.</p> <p>La nature nous donne l'aptitude à acquérir la vertu mais ne nous en donne pas la perfection.</p> <p>Nous possédons naturellement certains principes généraux qui sont comme les semences des vertus.</p> <p>Ce sont les premiers principes connus par la lumière naturelle, puis l'inclination de la volonté au bien.</p> <p>Nous avons en outre chacun des inclinations favorables ou contraires aux habitudes vertueuses.</p> <p>Et cela tient souvent à notre constitution physique qui favorise ou entrave les facultés sensibles.</p> <p>Ainsi les vertus humaines sont innées en nous quant à l'aptitude, non à l'état de perfection.</p> <p>Il faut toutefois excepter les théologiques qui dépendent complètement d'un principe extrinsèque.</p>
Plan II		<p><b>Actes</b></p> <p>Est-elle produite par la répétition des actes? Oui. Les mauvaises actions produisent des habitudes vicieuses, donc les bonnes doivent en produire de vertueuses.</p> <p>Nous l'avons prouvé en général pour les habitudes (q. 51, II et III), voyons-le pour la vertu.</p> <p>Elle perfectionne l'homme pour le bien qui consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. (S. Augustin.)</p> <p>Il faut donc que le bien se considère d'après une règle; il y en a deux, la raison humaine et la loi divine.</p> <p>La loi divine étant la règle la plus élevée s'étend à tout, même à ce qui est réglé par la raison.</p> <p>Mais non réciproquement; d'où la vertu humaine, qui se rapporte au bien ayant pour règle la raison, peut être produite par des actes humains puisqu'ils procèdent de la raison qui régit cette espèce de bien et qui en est la règle.</p> <p>C'est pourquoi saint Augustin dit que la vertu divine est produite par Dieu en nous et sans nous (par la grâce).</p>
	Infuses	<p><b>Morales</b></p> <p>Y a-t-il des vertus morales produites en nous par infusion divine? Oui. (Sag., VIII, 7.)</p> <p>Les effets doivent être proportionnés à leurs causes et à leurs principes formels. Or toutes les vertus humaines que nous acquérons procèdent de principes qui préexistent en nous.</p> <p>Au lieu de ces principes naturels, Dieu met en nous les vertus théologiques pour notre fin surnaturelle.</p> <p>Il faut donc qu'il produise aussi en nous des habitudes proportionnées à ces vertus, et qui soient aux vertus théologiques ce que sont les principes naturels aux vertus morales et intellectuelles.</p> <p>En d'autres termes, les vertus théologiques nous mettent en rapport avec la fin dernière; et il faut que les vertus morales infuses nous mettent en rapport avec les moyens qui mènent à cette fin.</p>
III		<p><b>Différence</b></p> <p>Les vertus acquises sont-elles d'une autre espèce que les vertus infuses? Oui, car toute différence qui entre dans une définition en change l'espèce. Or. Donc...</p> <p>Les vertus diffèrent, comme les habitudes, d'après les raisons de leurs objets et selon leur espèce.</p> <p>Ainsi autres sont les vertus ayant une fin surnaturelle ou naturelle; leur règle n'est pas la même. Par exemple la tempérance acquise prescrit seulement de ne pas nuire à la santé ni à l'exercice de la raison.</p> <p>La tempérance infuse veut de plus que l'homme châtie son corps et le réduise en servitude.</p> <p>Quant à l'espèce, il doit en être de même. Les vertus des citoyens diffèrent avec les gouvernements.</p> <p>Celles des serviteurs de Dieu doivent différer de celles qui rendent l'homme habile aux affaires.</p> <p>Mon Dieu! ce qui me préoccupe ce n'est pas ma destinée naturelle, mais la fin dernière à laquelle vous m'appellez. Je reconnais mon impuissance à l'atteindre par mes propres forces; daignez par votre grâce proportionner mes vertus morales aux théologiques, afin que je n'agisse que d'après la règle de la loi divine dans tous les actes de la vie.</p>





Plan	II	Morales	Entre elles	<p>Nous avons parlé de la première propriété des vertus qui consiste dans le milieu conformément à leur règle. Nous allons maintenant nous occuper de leur connexion, c'est-à-dire des rapports qu'elles ont entre elles. A ce sujet il se présente cinq questions, concernant d'abord les vertus morales et ensuite les théologiques.</p>
				<p><b>Les vertus morales sont-elles unies entre elles ?</b> Oui. Si vous avouez qu'il y a une vertu que vous ne possédez pas, il faut reconnaître que vous n'en avez aucune. (Cicéron.)</p>
				<p>Les vertus morales imparfaites ou acquises ne sont pas unies. On peut avoir un penchant sans un autre, par la nature ou par la répétition des actes.</p>
				<p>Mais celles qui sont parfaites, qui nous portent au bien en tout et partout, sont étroitement unies entre elles.</p>
				<p>Ainsi la force privée de modération, de droiture et de prudence, n'est pas une vraie force, etc.</p>
				<p>Ensuite, il n'en peut pas exister sans la prudence, qui est la droite raison des choses que l'on doit faire, et qui fait choisir les moyens propres à une fin.</p>
				<p>De même la prudence ne peut pas exister sans les autres dont les fins sont ses principes.</p>
				<p><b>Peuvent-elles exister sans la charité ?</b> Non. <i>Qui n'aime pas demeure dans la mort.</i> (S. Jean.)</p>
				<p>Celles qui sont acquises et proportionnées à une fin naturelle, peuvent exister sans elle, comme elles ont existé parmi les Gentils.</p>
				<p>Celles qui sont infuses et qui produisent un bien surnaturel pour la fin dernière, la présupposent.</p>
		Théolo-gales	Avec la charité	<p>En effet, dans cet ordre, il n'y a point de vraie vertu sans la prudence infuse qui se règle sur la fin dernière.</p>
				<p>Or, une telle prudence requiert elle-même la charité qui met les hommes en bons rapports avec la fin dernière, dont on doit partir comme d'un premier principe, puisque la fin est une cause.</p>
				<p>Il en est de même des autres; elles ne sauraient exister sans la prudence, et par suite sans la charité.</p>
				<p><b>La charité peut-elle exister sans les vertus morales infuses ?</b> Non. <i>Celui qui aime le prochain a rempli toute la loi.</i> (Rom., XIII, 8.) Or pour remplir la loi il faut toutes les vertus.</p>
				<p>Dans l'ordre de la nature, Dieu donne avec le principe des actes ce qui est nécessaire pour les accomplir,</p>
				<p>Or, la charité est le principe des actes pour la fin dernière, donc elle est accompagnée des autres vertus.</p>
				<p>D'où les vertus morales infuses sont liées entre elles, non seulement par la prudence, mais encore par la charité.</p>
				<p>Aussi celui qui perd la charité par un péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses.</p>
				<p><b>La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité ?</b> Il faut distinguer :</p>
				<p>1<sup>o</sup> Dans leur commencement, elles peuvent exister sans la charité : le pécheur croit et espère.</p>
			Foi Espérance	<p>2<sup>o</sup> Dans leur perfection; si la charité ne les anime pas, elles ne sont point des vertus parfaites.</p>
				<p>Car il faut qu'une action pour être bonne soit non seulement bonne en elle, mais encore faite d'une bonne manière.</p>
				<p>Ainsi la foi, impliquant l'assentiment de la volonté, il faut que la volonté soit bien disposée.</p>
				<p>De même l'espérance qui attend la vie éternelle n'est parfaite que par les mérites de la charité.</p>
				<p><b>La charité peut-elle exister sans la foi et l'espérance ?</b> Non. (Hébr., XI, 6.) <i>Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.</i> Donc la charité ne peut exister sans la foi.</p>
				<p>De même sans l'espérance qui est engendrée par la foi et qui conduit à la charité. (Q. CLXXXI, 4.)</p>
				<p>Qui dit charité, dit non seulement amour, mais encore amitié et affection réciproques, d'après ces paroles : <i>Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui.</i> (S. Jean, IV, 16.)</p>
				<p>Comment aurait-on pour Dieu cette amitié, si l'on ne croyait pas à la possibilité de s'unir à lui, et si l'on n'espérait pas avoir part à sa société ? Donc la charité implique la foi et l'espérance.</p>
				<p><b>Mon Dieu ! je crois que toutes les vertus se tiennent parce que vous les avez toutes infusées en même temps dans mon âme. Je crois qu'elles me sont toutes nécessaires pour atteindre à ma fin dernière, mais que la charité les rend toutes parfaites. Aidez-moi, Seigneur, à la conserver et à l'augmenter, afin que je vous aime toujours davantage.</b></p>



I { Après avoir parlé des deux premières propriétés des vertus, c'est-à-dire de leur milieu et de leur connexion, nous avons maintenant à nous occuper de la troisième, ou de leur égalité et de leur comparaison entre elles. A cet égard six questions se présentent, pour nous les faire considérer dans leur proportion et leur excellence.

Plan II

Proportion	La même	La vertu peut-elle être plus ou moins grande? Oui. Elles peuvent croître. S'il s'agit d'espèces différentes, l'une peut être plus grande que l'autre : la prudence est la première.
		S'il s'agit de la même ou de son intensité, il en est de même, non dans sa nature, mais dans le sujet, soit dans le même homme, à des époques différentes, soit dans des individus différents.
	Dans le même	Ce qui provient des efforts, des dispositions, d'une meilleure nature, de grâces plus abondantes.
		Toutes les vertus du même homme sont-elles égales? Oui. D'après saint Augustin.
		Par rapport à l'espèce, elles ne sont pas égales dans le même homme : la charité est plus grande que la foi et l'espérance.
		Celles qui existent simultanément ne peuvent être égales que d'une égalité de proportion.
Excellence	Entre espèces	Telles sont les vertus infuses; elles se développent également dans l'homme, comme les doigts de la main qui sont inégaux et croissent en proportion. Leur égalité se prend de la prudence pour ce qu'elles ont de formel par la raison qui fixe le milieu.
		Quant à la partie matérielle qui est l'inclination, on peut être plus porté aux actes d'une vertu qu'à ceux d'une autre.
		Les morales l'emportent-elles sur les intellectuelles? Non. La vertu morale consiste dans ce qui est raisonnable par participation, tandis que l'intellectuelle consiste dans ce qui l'est par essence.
	Justice	Donc les intellectuelles qui perfectionnent la raison sont supérieures aux morales qui perfectionnent la volonté.
		Cependant, sous le rapport des actes, les morales l'emportent parce qu'elles perfectionnent l'appétit qui ment.
		L'idée de vertu leur convient mieux aussi, car la vertu est principe d'acte et perfection de puissance.
Excellence	Sagesse	Ainsi un homme est bon non d'après ses vertus intellectuelles, mais d'après ses vertus morales.
		La justice est-elle la principale des vertus morales? Oui. Elle est la plus noble. (Aristote.)
		Plus rapprochée de la raison, elle l'emporte par son sujet qui est la volonté, et par son objet parce qu'elle se rapporte à l'homme et à ses semblables.
	Charité	Les trois autres regardent les passions, et se classent d'après la soumission de l'appétit à la raison, dans des choses plus élevées : ce qu'il y a de plus grand c'est la vie et la mort; de là la force.
		Vient ensuite la tempérance qui soumet l'appétit à la raison quant aux aliments et aux plaisirs.
		Joignez-y la prudence, vous aurez les quatre. D'autres vertus peuvent l'emporter sur elles relativement, comme un accident qui perfectionne la substance.
Excellence	Sagesse	La sagesse est-elle la principale des vertus intellectuelles? Oui. Elle est en quelque sorte la tête de toutes les vertus intellectuelles. (Aristote)
		En effet, la grandeur spécifique des vertus s'appréciant par leur objet, la sagesse surpasse en excellence toutes les autres; car elle considère la cause la plus élevée, qui est Dieu.
		Comme on juge des effets par les causes, et des causes inférieures par la supérieure, il s'ensuit qu'elle juge les autres vertus intellectuelles.
	Charité	Semblable à un architecte, elle les ordonne toutes et elle assigne à chacune la place qu'elle doit occuper.
		La charité est-elle la principale des vertus théologiques? Oui. (I Cor., XIII, 13.)
		Non par rapport à leur objet qui est le même, Dieu; mais parce qu'elle le regarde de plus près.

III { Mon Dieu! je crois que toutes les vertus sont excellentes en elles-mêmes, puisqu'elles viennent de vous. Mais je crois aussi que, comparées entre elles et par rapport à leur objet, il y en a de plus excellentes les unes que les autres. Je crois enfin que la charité l'emporte sur toutes les autres. Faites, Seigneur, que je vous aime.

## VERTUS

## DE LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 67

Plan	I	{ Après avoir parlé du milieu, de la connexion et de l'égalité des vertus intellectuelles, morales et théologiques, nous devons nous occuper maintenant de la dernière propriété de ces mêmes vertus, c'est-à-dire de leur durée après cette vie. A cet égard il y a six questions, concernant les vertus morales, intellectuelles, la foi, l'espérance et la charité.		
		Humaines	<b>Morales</b>	<p>Les vertus morales demeurent-elles après cette vie? Oui. <i>La justice est perpétuelle et immortelle.</i> (Sag., I, 15.)</p> <p>Cicéron a supposé que les vertus cardinales n'existent plus après cette vie. Saint Augustin soutient le contraire.</p> <p>Elles n'existent pas quant à ce qu'il y a de matériel : concupiscence, plaisirs, crainte et audace, etc.</p> <p>Mais dans ce qu'elles ont de formel, elles existeront de la manière la plus parfaite, car la raison des élus sera très droite en tout ce qui concernera leur nouvel état, sans opposition de l'appétit.</p>
			<b>Intellectuelles</b>	<p>Les vertus intellectuelles demeureront-elles? Oui. <i>Souvenez-vous que vous avez reçu des biens dans votre vie.</i> (S. Luc, xvi, 25)</p> <p>Par rapport aux images sensibles qui sont ce qu'il y a de matériel, elles n'existeront pas; ces images sont détruites avec le corps.</p> <p>Mais par rapport aux espèces intelligibles qui sont ce qu'il y a de formel, elles existeront, parce qu'elles sont reçues dans l'intellect d'une façon immuable.</p> <p>Par les paroles citées, on voit que l'homme conserve dans l'éternité la connaissance des choses particulières; à plus forte raison il garde celle des universelles et nécessaires qui est plus stable.</p>
		Divines	<b>La foi</b>	<p>La foi demeure-t-elle après cette vie? Non. <i>Nous marchons vers Dieu par la foi.</i> (II Cor., v, 6.)</p> <p>La foi est une connaissance imparfaite, puisque par elle on croit ce qu'on ne voit pas.</p> <p>Elle ne peut donc être une connaissance parfaite et rester essentiellement la même.</p> <p>Mais les élus voient ce qui fait l'objet de leur béatitude. Donc la foi n'existe plus en eux. Car il est impossible qu'elle subsiste simultanément avec la béatitude dans le même sujet.</p> <p>Si on dit que la foi est un fondement, c'est en raison de la connaissance qu'elle renferme. (I Cor., III, 2.)</p>
	<b>L'espérance</b>		<p>L'espérance demeure-t-elle? Non. <i>Qui est-ce qui espère ce qu'il voit déjà?</i> (Rom., VIII, 24.)</p> <p>Ce qui implique l'imperfection du sujet n'existe plus une fois que la perfection opposée est acquise.</p> <p>Ainsi le mouvement est une imperfection du sujet qui est en puissance, et le sujet est en acte lorsque le mouvement cesse. On ne blanchit plus ce qui est devenu blanc.</p> <p>Or, l'espérance implique un certain mouvement vers ce qu'on ne possède pas encore.</p> <p>Donc, quand on a ce qu'on espère, la jouissance de Dieu, il n'y a plus possibilité d'espérer.</p>	
	<b>Les deux</b>		<p>Reste-t-il quelque chose de l'espérance ou de la foi dans la gloire? Non, elles sont des habitudes simples qui sont détruites totalement.</p> <p>L'espérance est détruite totalement, parce qu'elle n'est pas du même genre que la béatitude.</p> <p>Mais la foi sans rester numériquement ni spécifiquement la même, subsiste cependant en partie dans la connaissance qui était d'abord énigmatique et qui devient ensuite claire vision.</p> <p>Les voiles déchirés, elle reste génériquement la même; sa connaissance est du genre de la vision.</p>	
	<b>La charité</b>		<p>La charité demeure-t-elle? Oui. <i>La charité n'est jamais détruite.</i> (I Cor., XIII, 8.)</p> <p>Si l'imperfection d'une chose n'est pas essentielle à sa nature, il peut arriver qu'elle passe de l'imperfection à la perfection, en restant la même : l'homme se perfectionne ainsi en grandissant.</p> <p>Or la charité ne renferme dans son essence aucune imperfection, car elle peut avoir pour objet ce qu'on possède et ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit comme ce qu'on ne voit pas.</p> <p>Donc elle n'est pas détruite par la gloire; on aime Dieu d'autant plus qu'on le connaît mieux.</p>	
	III		{ Mon Dieu! rendez-moi parfait dans ce monde par la pratique de toutes les vertus, afin qu'en vous aimant de toutes les forces de ma nature, je mérite de vous aimer dans un degré élevé de la gloire. Aussi je veux m'appliquer sans cesse à vous connaître, à vous servir pour devenir un saint par la charité.	



Plan	I	{ Après avoir parlé des vertus, nous avons à nous occuper maintenant de ce qui les accompagne, c'est-à-dire des dons du Saint-Esprit, des huit béatitudes et des douze fruits énumérés par saint Paul. Au sujet des dons, il y a huit questions, pour les considérer en eux-mêmes et dans leurs rapports.		
		En eux	Différence	{ Les dons diffèrent-ils des vertus? Oui, mais en quoi, les docteurs ne sont pas d'accord.
				{ L'Écriture les appelle des esprits (Is. XI), sans doute parce qu'ils proviennent de l'inspiration divine.
				{ L'homme a deux moteurs : la raison pour ses actes; sous ce rapport il est perfectionné par les vertus.
			{ Dieu; pour correspondre à son impulsion, l'homme a besoin de perfections plus élevées; ce sont les dons.	
			Nécessité	{ Sont-ils nécessaires au salut? Oui. D'une nécessité de convenance, non absolue.
				{ Dieu perfectionne l'homme d'une manière naturelle par la lumière de la raison et d'une manière surnaturelle par les vertus théogales.
				{ Mais ces vertus nous ne les possédons qu'imparfaitement; elles ont besoin de la motion du Saint-Esprit.
	II	Habitudes	{ Donc pour être les enfants de Dieu et ses héritiers, nous devons être mêlés par ses dons. (Rom., VIII, 14.)	
			{ Sont-ils des habitudes? Oui. Il demeurera en vous et sera en vous. (S. Jean, XIV, 17.)	
			{ Or le Saint-Esprit n'existe pas dans l'homme sans ses dons; par conséquent ses dons sont des habitudes.	
		Rapports	Nombre	{ Ils sont des habitudes qui perfectionnent l'homme pour qu'il obéisse fidèlement au Saint-Esprit, comme les vertus morales sont des habitudes qui disposent la volonté à bien obéir à la raison.
				{ Sont-ils convenablement énumérés? Oui. L'autorité de l'Écriture suffit pour l'établir (Is., XI.)
				{ Quatre perfectionnent la raison ; la sagesse et l'intelligence, la raison spéculative; le conseil et la science, la raison pratique. Trois, la volonté : la piété, pour les devoirs envers Dieu et les autres; la force, dans les dangers; la crainte de Dieu, pour lutter contre les plaisirs.
				{ Sont-ils unis les uns aux autres? Oui. La charité est le lien de la perfection. Les vertus morales sont unies par la prudence; les dons sont unis dans la charité.
	III	Union	{ Or, le Saint-Esprit habite en nous par la charité, comme le dit saint Paul. (Rom., v, 5.)	
			{ Donc celui qui a la charité les possède tous, et sans elle on ne peut en avoir aucun.	
			Survivance	{ Demeurent-ils dans la patrie céleste? Oui. L'action du Saint-Esprit y est plus abondante, par les canaux remplis des sept vertus qui s'échappent de lui (S. Amb.)
				{ Quant à leur essence, ils existeront très parfaitement, l'homme étant tout à fait soumis dans le ciel, où Dieu sera tout en tous. (1 Cor., XV, 28.)
		Préférence	{ Quant à leur matière, ou les œuvres de la vie active, ils n'existeront plus. Il en sera d'eux comme des vertus cardinales, selon ce que nous avons dit dans la question précédente.	
			Ordre	{ Sont-ils rangés selon l'ordre de dignité? Oui, d'après Isaïe.
				{ Mais considérés en partie d'une manière absolue, la sagesse et l'intelligence l'emportent sur tous les autres; considérés en partie relativement à leur matière, le conseil et la force sont avant la science et la piété. La crainte vient en dernier lieu.
			{ Les vertus sont-elles préférables aux dons? Non. Ils sont leur secours.	
	{ Les vertus théologiques sont préférables aux dons; elles en sont les directrices.			
{ Quant aux intellectuelles et morales, elles leur cèdent le pas; car les dons nous perfectionnent à l'égard du Saint-Esprit qui est un moteur plus élevé.				
{ Mon Dieu ! répandez en mon cœur la charité de votre Esprit, afin que de ce centre il rayonne par ses sept dons sur toutes les puissances de mon âme, et que je puisse librement et avec docilité agir en toutes choses d'une manière surnaturelle, agréable pour vous et méritoire pour moi.				

I	{	Après avoir considéré les sept dons du Saint-Esprit, en eux-mêmes et dans leurs différents rapports, nous allons maintenant nous occuper des huit béatitudes énumérées dans l'Évangile de saint Matthieu. A ce sujet il y a quatre questions, concernant leur différence, leur rapport, leur nombre et les récompenses promises.	
		Essence	<p><b>Distinction</b></p> <p>Les béatitudes se distinguent-elles des vertus et des dons? Oui. Ainsi la pauvreté, les pleurs, la paix, etc., ne sont ni des dons, ni des vertus; donc les béatitudes en diffèrent.</p> <p>Pour juger de cette différence, il faut songer que la béatitude est la fin de la vie humaine et savoir qu'on regarde quelqu'un comme déjà en possession de sa fin par l'espérance qu'il a de l'obtenir; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : <i>C'est l'espérance qui sauve.</i> (Rom., VIII, 24.)</p> <p>Mais l'espérance d'arriver à la fin dernière provient des actes produits par les vertus et par les dons.</p> <p>Par conséquent les béatitudes se distinguent des vertus elles-mêmes et des dons, comme les actes se distinguent des habitudes, et non comme une habitude diffère d'une autre.</p>
			<p><b>Rapport</b></p> <p>Les récompenses promises aux béatitudes regardent-elles cette vie? Oui. Mais alors elles ne sont qu'une béatitude commencée ou imparfaite; si on les considère comme une béatitude parfaite, elles n'appartiennent qu'à la vie future.</p> <p>En attendant, elles commencent à se réaliser ici-bas d'une certaine manière, ainsi que l'expriment ces paroles de Notre-Seigneur : <i>Vous recevrez le centuple, même dans cette vie.</i> (S. Marc, X, 30.)</p> <p>L'homme vertueux ne reçoit pas toujours ici-bas des récompenses matérielles, mais il n'est jamais privé des spirituelles; tandis que le cœur déréglé est à lui-même son propre châtiment, les justes sont rassasiés, dans la vie présente, des dons et des consolations de la grâce.</p>
II	{	Plan	<p><b>Nombre</b></p> <p>Les béatitudes sont-elles convenablement énumérées? Oui. D'après l'Évangile, car toutes les paroles de Dieu sont justes. (Prov., VIII, 8.)</p> <p>Les hommes avaient distingué trois béatitudes : la vie voluptueuse, l'active, la contemplative.</p> <p>La première est un obstacle à la vie future; la deuxième, une disposition au vrai bonheur; la troisième, la vraie béatitude commencée.</p> <p>Le Sauveur a condamné la première par la <i>pauvreté</i>, par la <i>douceur</i> et par les <i>pleurs</i> ou le deuil.</p> <p>Il proclame le bonheur de la vie active, surtout dans ce que nous accordons au prochain, comme dette par la <i>justice</i>; comme bienfait, par toutes les œuvres de la <i>miséricorde</i>.</p> <p>Celui de la vie contemplative, par la <i>pureté</i> envers soi; par la <i>paix</i> avec le prochain.</p> <p>La dernière, <i>persécution pour la justice</i>, est comme la preuve et la confirmation des autres.</p>
			<p><b>Convenance</b></p> <p>Les récompenses des béatitudes sont-elles convenablement énumérées? Oui. L'autorité de Notre-Seigneur est ici formelle.</p> <p>Elles ont l'autorité du Sauveur et correspondent aux trois félicités énumérées dans l'article précédent.</p> <p>A ceux qui renoncent à la vie voluptueuse il promet les <i>cieux</i>, la <i>stabilité des biens</i>, les <i>consolations</i>.</p> <p>A ceux qui pratiquent la deuxième : le <i>rassasiement</i> pour la justice, la <i>délivrance des maux</i> pour la miséricorde.</p> <p>A ceux qui pratiquent la troisième : la <i>vision de Dieu</i> aux cœurs purs, la <i>filiation divine</i> aux pacifiques.</p> <p>La dernière a pour récompense la même que la première, pour faire entendre qu'elle les renferme toutes.</p> <p>Au fond toutes ces récompenses, en réalité, sont une seule et même béatitude, que la faiblesse de notre esprit ne saurait concevoir, et que le Sauveur a dû décrire à l'aide de divers biens.</p>
			<p><b>Récompenses</b></p>
III	{	Mon Dieu! puisque vous avez jeté les yeux sur ma bassesse pour opérer dans mon être tant de merveilles, daignez accomplir votre œuvre, en m'accordant la grâce de pratiquer tous les actes des béatitudes, afin que méprisant tous les bonheurs de ce monde, je commence à goûter celui que vous me réservez en Vous	



Plan	I		Des trois choses qui accompagnent les vertus, nous avons déjà vu les sept dons du Saint-Esprit et les huit béatitudes. Il nous reste à voir la dernière, c'est-à-dire les douze fruits du Saint-Esprit, énumérés par saint Paul. (Gal., v, 22.) A ce sujet quatre questions se présentent concernant ces actes, leur différence, leur nombre, leur opposition.
			<p><b>Actes</b></p> <p>Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils des actes? Oui. <i>L'arbre se connaît par ses fruits</i>, c'est-à-dire, l'homme se connaît pas ses œuvres. Le mot <i>fruit</i> est transporté métaphoriquement des choses corporelles aux choses spirituelles. Or un fruit matériel peut être rapporté à l'arbre qui le produit et à l'homme qui le cueille. De même les fruits spirituels peuvent être rapportés à ce que l'homme produit et à ce qu'il recueille comme fin dernière de ses travaux et de son espérance, c'est-à-dire la béatitude elle-même. Donc si on appelle fruits ce que l'homme produit, ses actes sont des fruits, de la raison s'ils en procèdent. Mais si son opération procède de lui d'après une raison plus haute, qui est la vertu de l'Esprit-Saint, on dit qu'elle est le fruit de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire le produit d'une semence divine. (S. Jean, III, 9.)</p>
		Nature	
			<p><b>Différence</b></p> <p>Diffèrent-ils des habitudes? Oui. Les choses de différentes espèces diffèrent entre elles. L'essence de la béatitude requiert plus de choses que l'essence du fruit, comme on va le voir. Pour le fruit il suffit que la chose soit dernière et agréable; pour la béatitude, il faut de plus qu'elle soit parfaite. Par conséquent toutes les habitudes peuvent être appelées des fruits, mais non réciproquement. Car on donne le nom de fruit à toutes les actions vertueuses dans lesquelles l'homme se délecte. Tandis qu'on ne donne le nom de béatitude qu'aux œuvres parfaites, qui en raison de leur perfection sont attribuées aux dons plutôt qu'aux vertus, comme il est dit dans la question précédente, art, I, et III. Si les actes de vertus s'appellent fruits, c'est parce qu'ils apportent à l'esprit une jouissance pure et sainte. (S. Ambroise.)</p>
II		Rapports	
			<p><b>Nombre</b></p> <p>Sont-ils convenablement énumérés par saint Paul? Oui, et d'après l'Apocalypse (XXII, 2). <i>Des deux côtés du fleuve, l'arbre de vie portait douze fruits.</i> Il faut considérer la distinction de ces fruits d'après les différentes processions du Saint-Esprit en nous. Cette procession a trois buts : 1<sup>o</sup> ordonner l'âme humaine en elle-même dans les biens et les maux. De là la <i>charité</i> qui produit comme amour de Dieu la <i>joie</i> et la <i>paix</i>, la <i>patience</i>, la <i>longanimité</i>. 2<sup>o</sup> Ordonner l'âme par rapport à ce qui est au même niveau qu'elle, ou par rapport au prochain. Sous ce rapport, elle est bien disposée par la <i>bonté</i>, la <i>bienfaisance</i>, la <i>douceur</i>, et la <i>fidélité</i>. 3<sup>o</sup> Ordonner l'âme par rapport à ce qui est au-dessous d'elle. A cet égard elle est bien disposée par la <i>modestie</i> pour les actes extérieurs; par la <i>continence</i> et la <i>chasteté</i> dans les désirs intérieurs.</p>
		Opposition	<p><b>Opposition</b></p> <p>Sont-ils opposés aux œuvres de la chair? Oui. D'après saint Paul. (Galates, v, 17.) <i>La chair</i>, dit-il, <i>a des désirs contraires à l'esprit; l'esprit en a de contraires à la chair.</i> C'est parce que l'Esprit-Saint nous porte à ce qui est conforme ou plutôt supérieur à la raison. Tandis que la concupiscence nous entraîne vers les biens sensibles qui nous sont inférieurs. Ainsi, à la <i>fornication</i> il oppose la <i>charité</i>; à l'<i>impureté</i> la <i>joie</i>; à la <i>servitude des idoles</i> la <i>paix</i>; aux <i>vengeances</i>, <i>disputes</i>, etc, la <i>longanimité</i>, la <i>bienfaisance</i> et la <i>bonté</i>; aux <i>hérésies</i> la <i>foi</i>; à la <i>jalousie</i> la <i>douceur</i>; à l'<i>amour excessif de la table</i> la <i>continence</i>. Ces œuvres ne sont pas des fruits, de même que les excroissances des arbres n'en sont pas.</p>
III			<p>Mon Dieu! répandez chaque jour et à chaque instant dans mon âme l'Esprit de charité, afin qu'il soit la règle de toutes mes vertus et qu'il m'aide à produire tous les fruits de vie pour me faciliter la résistance aux œuvres de la chair, et me rapprocher de plus en plus de vous, principe, moyen et fin de la félicité suprême.</p>

2<sup>m</sup> PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

VII

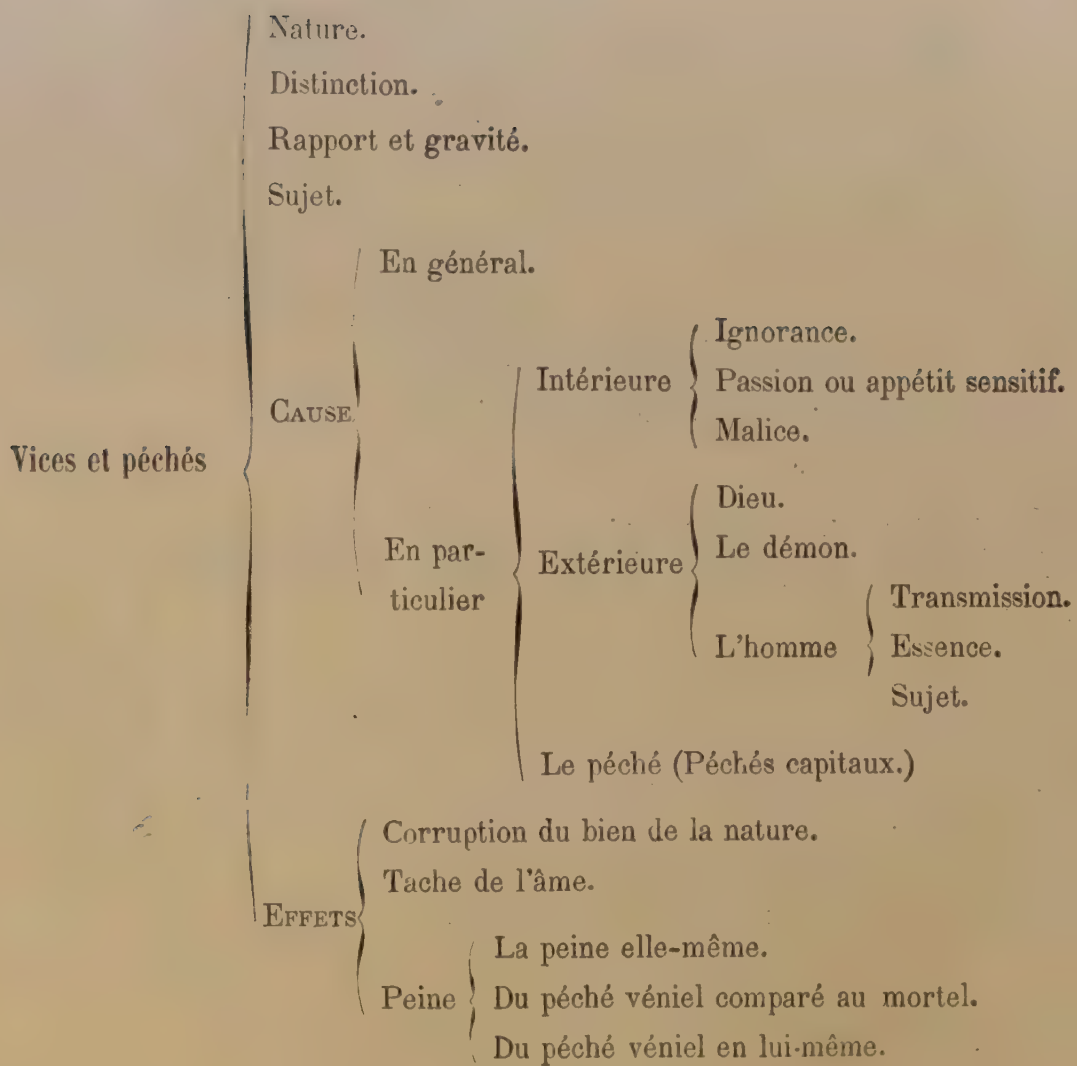
TRAITÉ DES VICES ET DES PÉCHÉS

---



# TRAITÉ DES VICES ET DES PÉCHÉS

## TABEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



## PÉCHÉS

## NATURE DES VICES ET DES PÉCHÉS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 71

Plan	I	Après avoir traité des actes humains, des habitudes en général et des vertus en particulier ou des habitudes bonnes, nous allons maintenant nous occuper des vices et des péchés qui sont des habitudes mauvaises contraires aux vertus. Et d'abord du vice et du péché considérés en eux-mêmes ou dans leur nature. A ce sujet il se présente six questions.	
		La vertu	Le vice est-il contraire à la vertu? Oui. Le vice rend mauvais et la vertu rend bon. Donc ils sont contraires. Il y a trois choses dans la vertu : une disposition convenable, une certaine bonté, un objet ou acte bon à produire. D'où elle a trois contraires : le <i>péché</i> , en tant qu'elle opère le bien ; la <i>malice</i> qui résulte du vice, en tant qu'elle constitue une certaine bonté ; le <i>vice</i> , ou mauvaise disposition, surtout en tant qu'elle est vertu. Car l'homme pour faire le bien a besoin d'une bonne disposition que le vice lui enlève en tout ou en partie.
			Est-il contre la nature? Oui. Tout vice, par là même que c'est un vice, est contre nature. (S. Augustin.) Puisque la vertu est une disposition conforme à la nature, le vice opposé à la vertu est donc contraire à la nature. Or, la nature d'une chose consiste principalement dans la forme qui détermine son espèce. Ce que constitue l'espèce de l'homme c'est son âme raisonnable. Donc ce qui est contraire à l'ordre de la raison est contraire à la nature humaine, et le mal provient de son opposition avec la raison. Donc le vice est contraire à cette même nature, selon qu'il est contraire à cette même faculté.
		L'acte	Est-il pire que l'acte vicieux? Non. On punit pour un acte, non pour une habitude. L'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or l'acte l'emporte sur la puissance. Et l'habitude emprunte aux actes sa bonté ou sa malice ; elle n'est bonne ou mauvaise que par son inclination. On doit donc en conclure que l'acte vicieux renferme plus de malice que l'habitude vicieuse. Ce qui communique une qualité possède cette qualité plus éminemment que ce qui la reçoit.
			Le péché peut-il exister avec la vertu? Oui. Un seul acte ne détruit ni ne produit une habitude, comme nous l'avons vu. (Q. 51 art. 3.) Toutefois, si le péché tombe sur la cause même des vertus, il peut se faire qu'un seul en détruise plusieurs. Tel est le péché mortel à l'égard de toutes les vertus infuses, parce qu'il détruit la charité qui les forme. Le péché véniel ne détruisant pas la charité ne fait pas non plus périr les autres vertus infuses. De même un seul péché, quel qu'il soit, mortel ou véniel, ne détruit pas les vertus acquises ; mais, ne leur étant pas conforme, il les affaiblit.
		Le péché	Tout péché renferme-t-il un acte? Non. Sachant le bien à faire et ne pas le faire est péché. (S. Jac., IV. 17.) Or, l'abstention n'implique pas d'acte. L'omission ne constitue un péché qu'autant qu'elle est volontaire, c'est-à-dire accompagnée ou précédée d'un acte de la volonté avec lequel elle se trouve actuellement en rapport, sans quoi elle n'est pas coupable. Mais comme on juge les choses en elles-mêmes et non d'après ce qu'elles sont par accident, il peut y avoir des péchés sans acte. Faire ce que l'on ne doit pas, ne pas faire ce que l'on doit, voilà le péché. L'omission transgresse un précepte affirmatif qui oblige toujours, mais non pas à toujours.
			Le péché est-il une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle? Oui. Cette définition est de saint Augustin, et son autorité suffit. Le péché est un acte volontaire, émanant de la volonté, comme vouloir et choisir ; ou commandé par elle, comme la parole et l'action ; c'est un acte mauvais, parce qu'il est contraire à une règle. Or, il y a deux règles de la volonté : la raison humaine et la loi éternelle qui est comme la raison de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin désigne d'abord la partie matérielle du péché : <i>parole, action, désir</i> . Puis la partie formelle qui implique l'idée du mal moral : <i>contre la loi éternelle</i> . Il ne dit pas contre la raison, parce que le théologien signale avant tout l'offense de Dieu dont la loi règle tout.
		Définition	
		III	Mon Dieu! après vous avoir demandé l'affermissement et le développement des vertus, j'ose vous prier encore d'arracher le vice des puissances de mon âme, afin que je cesse de vous offenser et de vous déplaire. Seigneur, Dieu des vertus, vous détestez le péché ; je le déteste, et je veux suivre la règle de votre loi éternelle.



		Après avoir parlé des vices et des péchés considérés en eux-mêmes et donné la définition du péché, nous avons à nous occuper de leur distinction, ce qui nous permettra de mieux découvrir toute leur malice. A cet égard neuf questions se présentent, dans lesquelles nous les considérons dans leur essence et leurs détails.		
Plan	I	Essence	Objets	<p>Les péchés diffèrent-ils spécifiquement d'après leurs objets? Oui. Comme les actes.</p> <p>Ils diffèrent : 1° quand ils sont opposés à différentes vertus; 2° à différentes fonctions de la même vertu; 3° à une même vertu en sens contraire; 4° d'une manière différente quoique non contraire (Mgr Gousset).</p> <p>D'autres les distinguent d'après les vertus; mais cela revient au même et tous sont d'accord au fond.</p>
			Délectation	<p>Les péchés spirituels se distinguent-ils des charnels? Oui. D'après les sept capitaux dont cinq sont spirituels et deux charnels. (Saint Grégoire.)</p> <p>Il y a deux délectations, celle de l'âme et celle du corps; on distingue donc avec raison les péchés de l'esprit qui poursuivent une jouissance spirituelle, de ceux de la chair pour les plaisirs sensuels. (II Cor., VII, 1.)</p>
			Causes	<p>Les péchés se distinguent-ils d'après leurs causes? Non, car provenant tous d'une même cause (Eccl., X, 15; I Timoth., VI, 10), ils seraient tous de la même espèce, contre ce qui précède.</p> <p>Ils se distinguent par leur cause finale, car la fin est l'objet de la volonté qui dirige son intention.</p> <p>Mais non d'après les causes actives ou motrices qui les font commettre, et qui peuvent chacune en produire de plusieurs espèces.</p>
		Détails	Ordres	<p>Contre Dieu, soi-même et le prochain? Oui. Puisque tous les péchés sont des actions déréglées qui troublent l'ordre divin, ou rationnel, ou social, c'est-à-dire les trois rapports que l'homme doit avoir; c'est avec raison qu'on distingue les péchés en péchés contre Dieu, soi-même, et le prochain.</p>
			Peine	<p>Se distinguent-ils d'après la peine qu'ils méritent? Non. Elle suit la faute comme son effet.</p> <p>Elle est en dehors de l'intention du pécheur et ne se rapporte qu'accidentellement à un péché.</p> <p>C'est pourquoi la différence du mortel et du véniel, ou toute autre, ne saurait se prendre de la peine.</p> <p>Leur différence provient de la diversité du désordre qui détermine la nature de l'un et de l'autre.</p>
			Genre	<p>Le péché d'action et celui d'omission diffèrent-ils d'espèce? Non. Comme ravir le bien d'autrui et refuser celui qu'on doit.</p> <p>Mais les péchés ont deux différences, l'une matérielle par les actes, l'autre formelle par rapport à la fin. Ils peuvent par là différer matériellement d'espèce, et formellement être de la même.</p> <p>Il en est de même des péchés d'action et d'omission.</p>
		II	Degrés	<p>Se divisent-ils en péchés du cœur, de la bouche et de l'œuvre? Oui. Saint Jérôme, rapporte les péchés auxquels le genre humain est sujet à ces trois genres.</p> <p>Mais ils indiquent plutôt trois degrés du même péché que trois péchés d'espèces différentes.</p> <p>Ces trois degrés, procédant du même motif, appartiennent à la même espèce de péché; ils ne constituent pas chacun une espèce complète.</p> <p>Ainsi la colère trouble le cœur, éclate en paroles injurieuses et passe de là aux actes de violence, et l'espèce du péché devient complète par l'action.</p>
			Extrêmes	<p>L'excès et le défaut changent-ils l'espèce? Oui. Les contraires diffèrent d'espèce. Or l'excès et le défaut sont contraires. Donc ils changent l'espèce.</p> <p>Partout où divers motifs portent l'intention au mal, il y a différentes espèces de péché.</p> <p>Or, il est clair que le motif qui fait pécher par excès est autre que celui qui fait pécher par défaut. Donc il y a entre eux une différence d'espèce.</p>
			Circons- tance	<p>Les circonstances changent-elles l'espèce? Non. A moins qu'il n'y ait divers motifs.</p> <p>Puisque le motif est la fin et l'objet du péché, si le motif reste le même, elles ne changent pas l'espèce.</p> <p>Mais quand elles impliquent des motifs divers, elles la changent : ainsi manger avant le temps, avec excès, rechercher les mets exquis.</p> <p>En principe, elles changent l'espèce quand elles introduisent d'autres motifs que le premier, une malice nouvelle.</p>
	III	<p>Mon Dieu! je déteste le péché de quelque espèce qu'il soit, parce qu'il vous offense et qu'il m'éloigne de vous. Pardonnez-moi, Seigneur, tous ceux que j'ai commis, et donnez-moi la grâce de n'en plus commettre. Je vous le demande humblement, au nom de Jésus, Marie, Joseph, modèles parfaits que je veux imiter désormais.</p>		

I	Après avoir examiné la nature du vice et du péché, ainsi que la distinction des péchés d'après leurs espèces, nous allons maintenant considérer le rapport qu'ils ont entre eux, afin d'établir leur gravité respective. Dans ces cinq premières questions, nous parlerons de cette gravité en général et au point de vue intrinsèque en particulier.																
Plan	II	<table> <tr> <td data-bbox="175 870 282 906">En général</td><td data-bbox="282 710 399 736">Connexes</td><td data-bbox="440 556 1373 906"> <p>Tous les péchés sont-ils connexes? Non. Il y a des vices qui sont réciproquement contraires. Or, il est impossible que les contraires existent simultanément dans le même sujet. Donc...</p> <p>L'intention du vertueux n'est pas la même que celle du pécheur : le premier a l'intention de suivre la règle de la raison; l'autre n'a pas pour but de s'en écarter, mais de suivre son appétit.</p> <p>Or, les biens qu'ils poursuivent n'ont aucune connexion entre eux; ils sont même quelquefois contraires.</p> <p>D'où le pécheur va de l'unité à la multiplicité, le vertueux de la multiplicité à l'unité.</p> <p>Donc les vertus sont connexes et se réunissent dans la prudence, mais les péchés ne le sont pas.</p> <p>La parole de saint Jacques (II, 10), signifie que tout vient de Dieu et que c'est lui qu'on offense. <i>Celui qui viole la loi en un seul point est coupable de tous.</i></p> </td></tr> <tr> <td></td><td data-bbox="282 1030 360 1056">Égaux</td><td data-bbox="440 919 1373 1192"> <p>Tous les péchés sont-ils égaux? Non. <i>Judas a commis un plus grand péché que vous.</i> (S. Jean, XIX, 11.) Or, il est constant que Pilate a péché. Donc...</p> <p>Tous les péchés ne nous privent pas absolument de tout le bien de notre raison.</p> <p>Ils la troublent plus ou moins, nous écartent plus ou moins de sa rectitude selon leur gravité.</p> <p>Et cet écart établit leur degré de gravité même, sinon les peines de l'enfer seraient égales, comme certains hérétiques l'ont soutenu, ce qui est contraire à la raison et à la justice.</p> <p>Donc les péchés sont inégaux, selon qu'ils écartent de la droiture de la raison.</p> </td></tr> <tr> <td></td><td data-bbox="282 1324 360 1349">Objets</td><td data-bbox="440 1205 1373 1478"> <p>Sont-ils plus ou moins graves d'après leurs objets? Oui. D'après l'espèce. L'objet ou la fin qui donne l'espèce aux péchés, leur donne aussi la première gravité.</p> <p>Plus une maladie attaque le principe vital, plus elle est importante et grave.</p> <p>Plus un péché attaque un objet élevé dans l'ordre rationnel, plus il est grave aussi.</p> <p>D'où pécher contre Dieu, contre l'homme, contre les choses ont une gravité différente.</p> <p>Elle diffère encore, dans ces trois ordres, selon que l'objet est plus ou moins important. Ainsi l'infidélité et le blasphème contre Dieu sont plus graves que le vol.</p> </td></tr> <tr> <td data-bbox="175 1597 272 1658">En particulier</td><td data-bbox="282 1607 367 1633">Vertus</td><td data-bbox="440 1494 1373 1746"> <p>Diffèrent-ils suivant les vertus auxquelles ils sont contraires? Oui.</p> <p>Car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur, d'après Aristote.</p> <p>Ainsi la haine de Dieu est le plus grave des péchés, parce que la charité est la plus grande vertu.</p> <p>D'un autre côté, la plus petite faute est aussi opposée à la plus grande vertu; car plus une vertu est grande, plus elle a pour mission de prévenir et de réprimer les péchés légers.</p> <p>Ainsi la chasteté parfaite éloigne des moindres imperfections qui pourraient porter atteinte à la pureté.</p> </td></tr> <tr> <td></td><td data-bbox="282 1901 393 1926">La chair</td><td data-bbox="440 1759 1373 2081"> <p>Les péchés charnels sont-ils moins graves que les spirituels? Oui, dit saint Grégoire, mais ils sont plus honteux; car, ils nous rapprochent des animaux, comme dit Aristote.</p> <p>En effet, les actes de la concupiscence participent moins de la raison droite qui est notre règle.</p> <p>Ainsi, toutes choses égales, les péchés de l'esprit sont plus graves pour trois raisons:</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Sujet.</i> Le péché spirituel appartient à l'esprit dont le propre est de s'élever à Dieu.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Objet.</i> Le charnel se commet contre le corps qui doit être moins aimé que Dieu et le prochain.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Cause.</i> Plus est puissante l'impulsion, moins on pèche. Or la concupiscence nous est naturelle.</p> </td></tr> </table>	En général	Connexes	<p>Tous les péchés sont-ils connexes? Non. Il y a des vices qui sont réciproquement contraires. Or, il est impossible que les contraires existent simultanément dans le même sujet. Donc...</p> <p>L'intention du vertueux n'est pas la même que celle du pécheur : le premier a l'intention de suivre la règle de la raison; l'autre n'a pas pour but de s'en écarter, mais de suivre son appétit.</p> <p>Or, les biens qu'ils poursuivent n'ont aucune connexion entre eux; ils sont même quelquefois contraires.</p> <p>D'où le pécheur va de l'unité à la multiplicité, le vertueux de la multiplicité à l'unité.</p> <p>Donc les vertus sont connexes et se réunissent dans la prudence, mais les péchés ne le sont pas.</p> <p>La parole de saint Jacques (II, 10), signifie que tout vient de Dieu et que c'est lui qu'on offense. <i>Celui qui viole la loi en un seul point est coupable de tous.</i></p>		Égaux	<p>Tous les péchés sont-ils égaux? Non. <i>Judas a commis un plus grand péché que vous.</i> (S. Jean, XIX, 11.) Or, il est constant que Pilate a péché. Donc...</p> <p>Tous les péchés ne nous privent pas absolument de tout le bien de notre raison.</p> <p>Ils la troublent plus ou moins, nous écartent plus ou moins de sa rectitude selon leur gravité.</p> <p>Et cet écart établit leur degré de gravité même, sinon les peines de l'enfer seraient égales, comme certains hérétiques l'ont soutenu, ce qui est contraire à la raison et à la justice.</p> <p>Donc les péchés sont inégaux, selon qu'ils écartent de la droiture de la raison.</p>		Objets	<p>Sont-ils plus ou moins graves d'après leurs objets? Oui. D'après l'espèce. L'objet ou la fin qui donne l'espèce aux péchés, leur donne aussi la première gravité.</p> <p>Plus une maladie attaque le principe vital, plus elle est importante et grave.</p> <p>Plus un péché attaque un objet élevé dans l'ordre rationnel, plus il est grave aussi.</p> <p>D'où pécher contre Dieu, contre l'homme, contre les choses ont une gravité différente.</p> <p>Elle diffère encore, dans ces trois ordres, selon que l'objet est plus ou moins important. Ainsi l'infidélité et le blasphème contre Dieu sont plus graves que le vol.</p>	En particulier	Vertus	<p>Diffèrent-ils suivant les vertus auxquelles ils sont contraires? Oui.</p> <p>Car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur, d'après Aristote.</p> <p>Ainsi la haine de Dieu est le plus grave des péchés, parce que la charité est la plus grande vertu.</p> <p>D'un autre côté, la plus petite faute est aussi opposée à la plus grande vertu; car plus une vertu est grande, plus elle a pour mission de prévenir et de réprimer les péchés légers.</p> <p>Ainsi la chasteté parfaite éloigne des moindres imperfections qui pourraient porter atteinte à la pureté.</p>		La chair	<p>Les péchés charnels sont-ils moins graves que les spirituels? Oui, dit saint Grégoire, mais ils sont plus honteux; car, ils nous rapprochent des animaux, comme dit Aristote.</p> <p>En effet, les actes de la concupiscence participent moins de la raison droite qui est notre règle.</p> <p>Ainsi, toutes choses égales, les péchés de l'esprit sont plus graves pour trois raisons:</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Sujet.</i> Le péché spirituel appartient à l'esprit dont le propre est de s'élever à Dieu.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Objet.</i> Le charnel se commet contre le corps qui doit être moins aimé que Dieu et le prochain.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Cause.</i> Plus est puissante l'impulsion, moins on pèche. Or la concupiscence nous est naturelle.</p>
En général	Connexes	<p>Tous les péchés sont-ils connexes? Non. Il y a des vices qui sont réciproquement contraires. Or, il est impossible que les contraires existent simultanément dans le même sujet. Donc...</p> <p>L'intention du vertueux n'est pas la même que celle du pécheur : le premier a l'intention de suivre la règle de la raison; l'autre n'a pas pour but de s'en écarter, mais de suivre son appétit.</p> <p>Or, les biens qu'ils poursuivent n'ont aucune connexion entre eux; ils sont même quelquefois contraires.</p> <p>D'où le pécheur va de l'unité à la multiplicité, le vertueux de la multiplicité à l'unité.</p> <p>Donc les vertus sont connexes et se réunissent dans la prudence, mais les péchés ne le sont pas.</p> <p>La parole de saint Jacques (II, 10), signifie que tout vient de Dieu et que c'est lui qu'on offense. <i>Celui qui viole la loi en un seul point est coupable de tous.</i></p>															
	Égaux	<p>Tous les péchés sont-ils égaux? Non. <i>Judas a commis un plus grand péché que vous.</i> (S. Jean, XIX, 11.) Or, il est constant que Pilate a péché. Donc...</p> <p>Tous les péchés ne nous privent pas absolument de tout le bien de notre raison.</p> <p>Ils la troublent plus ou moins, nous écartent plus ou moins de sa rectitude selon leur gravité.</p> <p>Et cet écart établit leur degré de gravité même, sinon les peines de l'enfer seraient égales, comme certains hérétiques l'ont soutenu, ce qui est contraire à la raison et à la justice.</p> <p>Donc les péchés sont inégaux, selon qu'ils écartent de la droiture de la raison.</p>															
	Objets	<p>Sont-ils plus ou moins graves d'après leurs objets? Oui. D'après l'espèce. L'objet ou la fin qui donne l'espèce aux péchés, leur donne aussi la première gravité.</p> <p>Plus une maladie attaque le principe vital, plus elle est importante et grave.</p> <p>Plus un péché attaque un objet élevé dans l'ordre rationnel, plus il est grave aussi.</p> <p>D'où pécher contre Dieu, contre l'homme, contre les choses ont une gravité différente.</p> <p>Elle diffère encore, dans ces trois ordres, selon que l'objet est plus ou moins important. Ainsi l'infidélité et le blasphème contre Dieu sont plus graves que le vol.</p>															
En particulier	Vertus	<p>Diffèrent-ils suivant les vertus auxquelles ils sont contraires? Oui.</p> <p>Car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur, d'après Aristote.</p> <p>Ainsi la haine de Dieu est le plus grave des péchés, parce que la charité est la plus grande vertu.</p> <p>D'un autre côté, la plus petite faute est aussi opposée à la plus grande vertu; car plus une vertu est grande, plus elle a pour mission de prévenir et de réprimer les péchés légers.</p> <p>Ainsi la chasteté parfaite éloigne des moindres imperfections qui pourraient porter atteinte à la pureté.</p>															
	La chair	<p>Les péchés charnels sont-ils moins graves que les spirituels? Oui, dit saint Grégoire, mais ils sont plus honteux; car, ils nous rapprochent des animaux, comme dit Aristote.</p> <p>En effet, les actes de la concupiscence participent moins de la raison droite qui est notre règle.</p> <p>Ainsi, toutes choses égales, les péchés de l'esprit sont plus graves pour trois raisons:</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Sujet.</i> Le péché spirituel appartient à l'esprit dont le propre est de s'élever à Dieu.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Objet.</i> Le charnel se commet contre le corps qui doit être moins aimé que Dieu et le prochain.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Cause.</i> Plus est puissante l'impulsion, moins on pèche. Or la concupiscence nous est naturelle.</p>															
III	Mon Dieu ! il suffit que tout péché vous offense, vous la sainteté et la bonté même, pour qu'il soit grave à mes yeux et que je le déteste. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de faire pénitence de ceux que j'ai commis, et pour éviter, à l'exemple des saints, ceux que je pourrais commettre, car je veux être tout à vous.																



## PÉCHÉS

## GRAVITÉ EXTRINSÈQUE DES PÉCHÉS

II<sup>e</sup> PARTIE1<sup>re</sup> sect., 73 bis

Plan	I	Après avoir examiné la gravité intrinsèque des péchés en général et en particulier, d'après les objets, les vertus et leur principale division, nous devons considérer leur gravité au point de vue extrinsèque. A ce sujet, il y a cinq autres questions concernant les choses qui y sont comme annexées et les personnes.		
		Cause	La gravité des péchés se considère-t-elle d'après leur cause? Oui. Telle cause, tel effet. Plus la cause est puissante et plus le péché est grave.	
			Il y a une cause intrinsèque, la volonté. Plus elle est portée au mal, plus on pèche.	
		Cause	Il y en a aussi d'extrinsèques et éloignées : la fin, plus elle est mauvaise, plus elle augmente le péché en obtenant le consentement; l'ignorance atténue la gravité en diminuant le jugement; la faiblesse, la violence, la crainte en affaiblissant le libre arbitre.	
			Ces causes extérieures excusent dans la mesure qu'elles amoindrissent le volontaire, et si l'acte est absolument involontaire, il n'y a plus de péché.	
		Annexes	Circons- tance	Les circonstances aggravent-elles le péché? Oui, puisque l'ignorance diminue le péché. Donc il peut y avoir des circonstances qui l'aggravent. Car, il est évident que le péché est toujours causé par le défaut d'une circonstance. Donc il peut être aggravé :
				1° Quand la circonstance change son espèce; ainsi l'adultère est pire que la fornication.
		Annexes	Circons- tance	2° Quand elle multiplie la raison du péché sans en changer l'espèce, par exemple si le prodigue donne lorsqu'il ne doit pas et à qui il ne doit pas donner.
				3° Quand elle augmente la difformité d'une autre circonstance : voler beaucoup plus.
		Annexes	Circons- tance	Il en est autrement du mal que le pécheur se fait à lui-même. Si le mal se rapporte accidentellement au péché, et qu'il n'ait été ni prévu ni voulu, il n'aggrave pas la faute : se blesser en voulant tuer quelqu'un.
Si ce mal est une conséquence de l'acte du péché, quoiqu'il n'ait été ni prévu ni voulu, la gravité du péché produit la gravité du mal. Ainsi un infidèle souffrira plus dans l'enfer pour un homicide que pour un vol.				
II	Dommage	La gravité augmente-t-elle suivant l'étendue du dommage? Oui.		
		1° Directement, s'il a été prévu et voulu, dans l'intention de nuire : vol, homicide; parce que le dommage est par lui-même l'objet du péché.		
II	Dommage	2° Indirectement, s'il a été prévu, mais non voulu : traverser un champ ensemencé; c'est un dommage qu'on ne voudrait pas causer absolument.		
		L'étendue de ce dommage est une aggravation indirecte, à cause du penchant au mal qui fait qu'on ne craint pas de le causer.		
II	Dommage	3° Par accident, s'il n'a été ni prévu ni voulu : les suites d'une mauvaise action sont imputables indirectement à l'agent à cause de sa négligence à les considérer, et directement si le dommage est par lui-même une conséquence nécessaire, comme le scandale général.		
III	Personnes	Offensée	La condition de la personne offensée aggrave-t-elle le péché? Oui. L'Écriture mentionne les offenses contre les serviteurs de Dieu, les parents, les rois.	
			C'est-à-dire que la personne contre laquelle on pèche est en quelque sorte l'objet du péché. On peut la considérer par rapport :	
III	Personnes	Offensée	1° Dieu. Si on offense une personne qui lui est unie ou consacrée par l'Ordre. (Zach., II, 8.) <i>Celui qui vous touche, touche à la prunelle de mon œil.</i>	
			2° Soi-même. Si on offense une personne qui nous est unie : parents, amis, étrangers. <i>Celui qui est méchant pour lui-même, pour qui sera-t-il bon?</i> (Ecclésiastique, XIV, 5.)	
III	Personnes	Offensée	3° Prochain. Le péché est plus grave si on offense une personne publique qui en représente beaucoup d'autres ou une personne célèbre; il y a scandale. <i>Vous ne maudirez pas le prince de votre peuple.</i> (Eccli., XXIV, 28.)	
III	Personnes	Offensante	La grandeur de la personne qui pèche aggrave-t-elle le péché? Oui. On n'impute pas les petites fautes au juste, mais les péchés graves délibérés le sont au pécheur en proportion de son élévation en dignité, en vertu :	
			1° Il peut mieux résister.	
III	Personnes	Offensante	2° En péchant, il est plus ingrat envers Dieu de qui il tient son élévation. (Sag., VI, 6.) <i>Les puissants seront puissamment tourmentés.</i>	
			3° A cause de la répugnance entre la grandeur et le péché : l'injustice d'un roi, l'impureté d'un prêtre.	
III	Personnes	Offensante	4° A cause de l'exemple et du scandale qui partent de plus haut et s'étendent plus loin. Aussi les hommes les tolèrent moins facilement.	
III	III	Mon Dieu! que suis-je donc pour vous offenser? Quelle est mon audace? Ne suis-je pas un insensé? Moi, si petit, vous, si grand! Moi, qui vous dois tout ce que j'ai, et qui cesserais d'être si vous me retiriez votre souffle! O mon âme, c'est assez! Jette-toi dans le sein de Dieu et n'aime plus que lui désormais, afin que tu l'aimes dans l'éternité!		



## PÉCHÉS

## DU SUJET DES PÉCHÉS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 74

		I		Après avoir considéré la nature, la distinction, les rapports et la gravité des vices et des péchés, nous allons maintenant parler de leur sujet, c'est-à-dire des différentes facultés dans lesquelles ils résident. A ce sujet, il y a dix questions concernant la volonté, l'appétit sensitif et la raison inférieure et supérieure.	
Plan	II	Volonté	En général	La volonté est-elle le sujet du péché? Oui. C'est par elle qu'on pèche et par elle qu'on se conduit bien. (Saint Augustin.)	
				Les actes moraux ne s'attachent pas à des matières extérieures; ils sont nécessairement dans le principe qui les produit comme dans leur sujet.	
		Autres		Le péché est un acte de cette nature; la volonté est donc son sujet comme elle est son principe. Ici le péché est pris formellement.	
				Est-elle seule le sujet du péché? Non. De même qu'il y a d'autres sujets de vertus, il y a d'autres sujets de péché.	
		Appétit	En général	Les actes volontaires émanent directement de la volonté ou des facultés commandées par elle.	
				Donc le sujet des péchés c'est d'abord la volonté, ensuite les facultés qu'elle met pour agir ou non.	
			Mortel	Le péché peut-il être dans l'appétit sensitif? Oui. <i>Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je hais.</i> (Rom., VIII, 19.)	
				Cet appétit, par son alliance avec la raison, ayant une intelligence et une mémoire supérieure à celle des animaux, peut être le principe d'un acte volontaire.	
		Raison	Péché	Dès lors il peut être le sujet du péché, et son principe, comme étant le foyer de la concupiscence; car il est fait pour être mû par la volonté.	
				Le péché mortel peut-il être dans cet appétit? Non. Il est dans la raison, non dans l'appétit sensitif.	
			Consentement	Les impressions déréglées peuvent se rencontrer dans ceux qui sont en état de grâce. (S. Augustin.)	
				La raison seule peut établir l'ordre qui nous met en rapport avec Dieu et dont le péché mortel sépare. Donc il ne peut exister qu'en elle.	
				Le péché peut-il être dans la raison? Oui. Dans la supérieure et l'inférieure (S. Augustin.)	
				La raison a pour acte propre la connaissance du vrai, puis celui de commander les facultés.	
III		Vénial		Elle est le sujet du péché de la première manière quand elle se trompe sciemment sur ce qu'elle peut et doit savoir.	
				Et de la seconde quand elle commande aux puissances inférieures des actes déréglés, ou quand elle ne les comprime pas après en avoir délibéré.	
				Le péché de la délectation morose est-il dans la raison? Oui. D'après S. Aug. Car la raison dirige les actes extérieurs et les passions intérieures.	
				Elle pèche donc quand elle commande des passions illicites, et quand elle ne réprime pas le mouvement illicite des passions.	
				Elle est le sujet de la délectation morose; elle pèche donc en s'y arrêtant avec complaisance et volontairement au lieu de la repousser.	
				Le consentement au péché est-il dans la raison supérieure? Oui. S. Aug.	
				Le consentement suppose un jugement prononcé par un tribunal suprême : la raison supérieure, sur l'objet auquel on consent.	
				L'imagination perçoit instantanément, la raison inférieure délibère, la supérieure prononce.	
				Le consentement à la délectation est-il péché mortel? Oui. D'après S. Augustin, l'homme sera condamné si ses pensées ne lui sont pardonnées.	
				Le consentement à une délectation qui n'est pas mortelle n'est pas mortel; il est véniel ou non.	
				Si elle a pour objet l'acte d'une faute mortelle, il est mortel; il faut le réprimer.	
				La raison supérieure peut-elle pécher véniellement dans la direction des facultés inférieures? Oui. Le consentement à l'acte du péché appartient à la raison supérieure.	
				Or tous les péchés ne sont pas mortels; il y en a de véniels. Donc elle peut pécher véniellement.	
				Peut-elle pécher véniellement dans sa propre sphère? Oui lorsque c'est par surprise. Ainsi considérer tout d'abord la résurrection comme impossible selon la nature.	
				Mais elle pèche mortellement quand elle a le temps de délibérer et qu'elle persiste, par exemple, à nier la résurrection des morts.	
				Alors de véniel le péché devient mortel, parce qu'il y a consentement contre la foi.	
				Tandis que le mortel de son genre est véniel par l'imperfection des actes subits.	
				Mon Dieu! vous m'aviez donné les facultés pour connaître le vrai, m'éloigner du mal et pratiquer le bien. Hélas! je les ai toutes fait servir au péché! Purifiez-les par votre grâce et fortifiez-les, afin que désormais elles deviennent toutes le sujet des vertus, pour la connaissance de la vérité et la pratique des bonnes œuvres.	



I	Après avoir examiné la nature, la distinction, les rapports et la gravité, et le sujet des vices et des péchés, nous avons à étudier leurs différentes causes en général, et en particulier les intérieures et les extérieures. Quant à leurs causes en général que nous allons maintenant considérer, il y a quatre questions à traiter.	
Plan	II	<p><b>En général</b></p> <p>Le péché a-t-il une cause ? Oui. <i>Rien n'arrive sur cette terre sans une cause.</i> (Job, v., 6.) Or, le péché se fait. Donc il a une cause.</p> <p>Le péché est un acte déréglé. Comme acte il a une cause par lui-même comme tout autre acte.</p> <p>En tant qu'acte déréglé, il a une cause indirecte, comme toute privation ou négation d'une chose due.</p> <p>Lorsque la volonté recherche un bien périssable, sans prendre pour règle la raison et la loi divine, elle est la vraie cause efficiente du péché, parce qu'elle produit un acte volontaire.</p> <p>Mais dans cet acte qu'elle produit directement, il se trouve indirectement le désordre de l'acte.</p> <p>De sorte que le défaut d'ordre dans l'acte provient du défaut de règle dans la volonté.</p> <p>Et que le péché indique non seulement la privation du bien, mais encore un acte tellement sans bien qu'il est mal.</p> <p><b>Intérieure</b></p> <p>A-t-il une cause intérieure ? Oui. La volonté est sa cause intérieure. (S. Augustin.)</p> <p>La cause absolue du péché doit se considérer d'après l'acte. Or, les actes humains peuvent avoir deux sortes de causes intérieures, l'une médiate et l'autre immédiate.</p> <p>La médiate ou éloignée est l'imagination et l'appétit, l'immédiate est la raison et la volonté.</p> <p>D'où le péché a quatre causes intérieures : l'imagination qui meut l'appétit sensitif. Il faut entendre par là toutes les perceptions externes.</p> <p>L'appétit sensitif qui se porte vers l'objet présenté et qui séduit la raison.</p> <p>La raison qui se laisse ainsi détourner de la règle qu'elle doit consulter et suivre.</p> <p>Et la volonté, à qui appartient la perfection du volontaire de l'acte, consume le péché ; elle en commet déjà un en y consentant.</p>
		<p><b>Extérieure</b></p> <p>A-t-il une cause extérieure ? Oui. D'après une multitude de textes, où il est parlé des tentations auxquelles nous sommes exposés. (Sag., XIV, 11.) Dieu seul peut mouvoir intérieurement la volonté ; mais Dieu n'est pas cause de péché. <i>Il ne tente personne.</i> (S. Jacques, I, 13.)</p> <p>Quant à la raison, elle peut être persuadée par le démon ou par les hommes. Mais cette persuasion extérieure ne peut pas mouvoir nécessairement la raison.</p> <p>De son côté, l'appétit sensitif ne peut pas être mû nécessairement par les choses extérieures, à moins qu'il n'ait été disposé d'une certaine manière ; il ne peut pas non plus mouvoir nécessairement ni la raison ni la volonté.</p> <p>Donc les choses extérieures peuvent porter au péché, mais ne peuvent pas le faire consommer.</p> <p>Il n'y a que la volonté qui soit une cause suffisante pour accomplir un pareil acte.</p> <p><b>En péché</b></p> <p>Le péché est-il une cause de péché ? Oui, s'il n'est pas expié. (S. Grégoire.)</p> <p>1<sup>o</sup> Cause efficiente ou motrice : <i>indirectement</i>, en privant de la grâce, de la charité, de la bonté ; <i>directement</i>, en disposant à en commettre d'autres, car les actes produisent les habitudes.</p> <p>2<sup>o</sup> Cause matérielle, lorsque l'un prépare la matière à l'autre, comme on le voit par l'avarice, qui dispose aux chicanes dont les biens amassés sont l'objet ordinaire.</p> <p>3<sup>o</sup> Cause finale. En effet, il suffit qu'on en commette un pour arriver à un autre : la simonie, en vue de l'ambition ; la fornication, dans l'espoir du vol ; ainsi de suite.</p> <p>4<sup>o</sup> Cause formelle, puisque la fin donne la forme ou l'espèce aux actes moraux.</p>
III	Mon Dieu ! ma nature affaiblie par le péché est exposée à subir trop facilement l'influence mauvaise des différentes causes intérieures et extérieures. Donnez-moi, Seigneur, la grâce d'y résister énergiquement, afin que je trouve une occasion de triomphe là où je n'ai subi que de nombreuses défaites.	

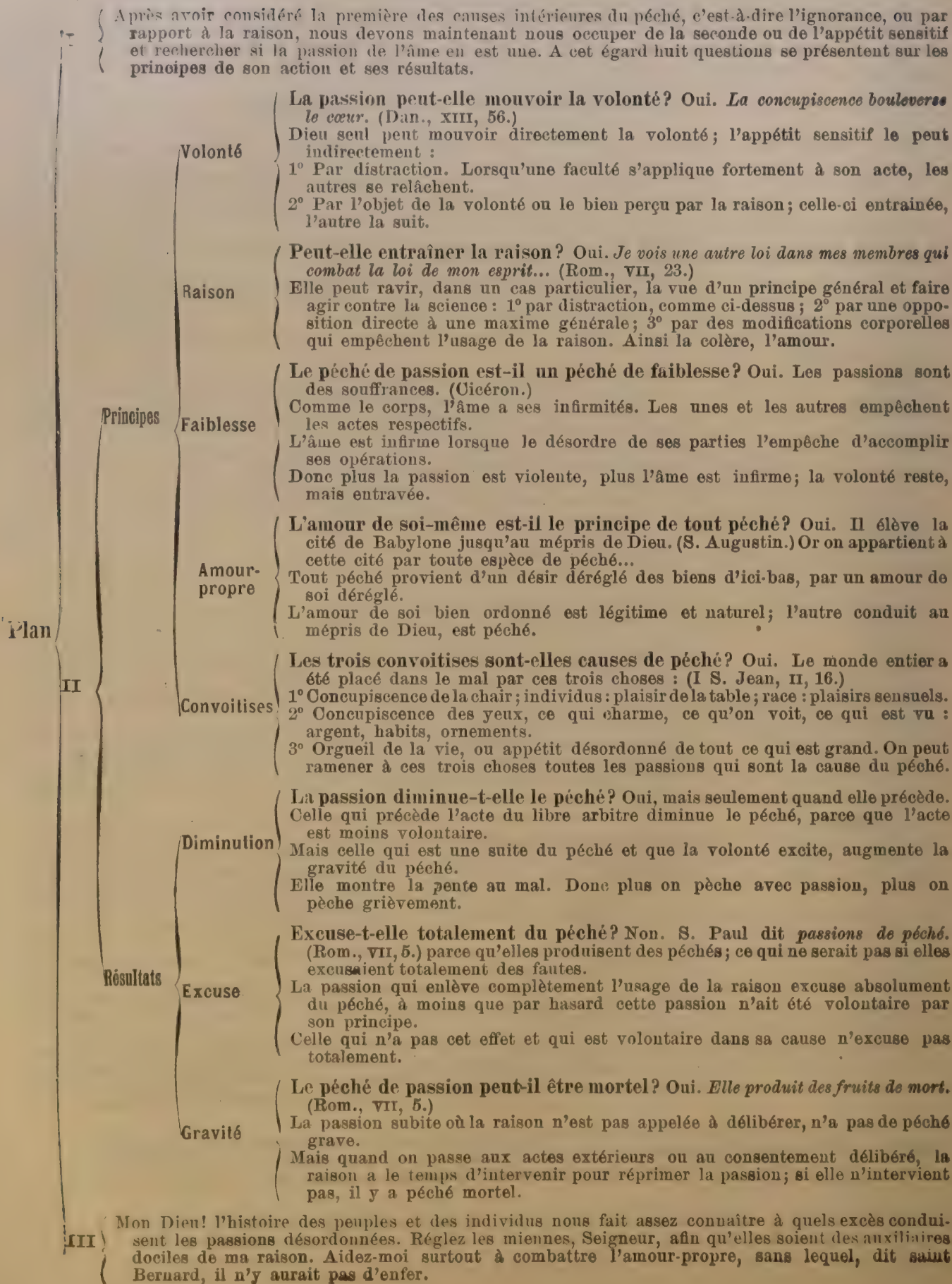
## PÉCHÉS

## DE L'IGNORANCE COMME CAUSE DU PÉCHÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 76

Plan	I	Après avoir considéré la cause en général des vices et des péchés, nous avons à parler de leurs causes en particulier, intérieures et extérieures; les premières sont au nombre de trois : l'ignorance, la passion et la malice. Occupons-nous d'abord de l'ignorance en général et de son effet en particulier. A ce sujet il y a quatre questions.	
		En elle-même	<p><b>Cause</b></p> <p>L'ignorance peut-elle être cause du péché? Oui. Il y en a qui pèchent par ignorance, dit saint Augustin. La cause motrice agit par elle-même, ou par accident en écartant ce qui fait obstacle à l'autre. C'est ainsi que l'ignorance peut être cause du péché, car elle écarte la science qui perfectionne la raison. Or la raison dirige les actes d'après la science générale et d'après la science particulière. Sous ce rapport l'ignorance peut l'empêcher d'appliquer les principes généraux ou particuliers. Ainsi l'homme est éloigné du parricide par le principe universel qui défend de tuer son père, et par la connaissance particulière qu'il a qu'un tel est son père, au moment de le tuer. L'ignorance de l'une de ces deux choses peut amener le parricide, et modifier le jugement.</p> <p><b>Péché</b></p> <p>Est-elle un péché? Oui. <i>Si quelqu'un ignore, il sera ignoré.</i> (I Cor., XIV, 38.) L'ignorance diffère de la non-science qui est une simple négation de savoir quelque chose. Tandis que l'ignorance implique la privation d'une connaissance qui nous convient. Or, il est des choses qu'on est tenu de savoir : articles de foi, préceptes généraux de droit, ce qui regarde l'état ou l'emploi. D'autres qu'on n'est pas tenu de savoir, en dehors de sa charge : principes de géométrie, toutes les choses contingentes particulières. Donc négliger d'avoir ou de faire ce qu'on est tenu de faire ou d'avoir est un péché d'omission. Mais on ne peut accuser de négligence celui qui ne sait pas ce qu'il ne peut savoir. D'où l'ignorance <i>invincible</i> n'est pas un péché; mais la <i>vincible</i> en est un.</p>
			<p><b>Excuse</b></p> <p>Excuse-t-elle totalement du péché? Non. Saint Augustin dit qu'on désapprouve à juste titre des choses faites par ignorance. Or on ne désapprouve que ce qui est péché. Donc il y a des péchés que l'on fait par ignorance. L'ignorance qui produit l'involontaire d'une manière absolue excuse totalement du péché. Mais celle qui laisse quelque chose du volontaire n'excuse pas entièrement, et cela de deux manières : 1° Du côté de la chose ignorée : si on connaissait certaines particularités on n'agirait pas. Ainsi frapper quelqu'un sans savoir que c'est son père. 2° Du côté de l'ignorance : volontaire <i>directement</i>, quand on veut ignorer pour mieux pécher; <i>indirectement</i>, quand à cause de la peine on néglige d'apprendre ce qui éloignerait du péché. Négligence volontaire sur ce qu'on doit savoir, elle n'excuse pas totalement.</p>
Ses effets	<p><b>Diminution</b></p> <p>Diminue-t-elle le péché? Oui. Tout ce qui est une raison de pardon allège le péché. Or, il en est ainsi de l'ignorance, comme on le voit par ces paroles de l'apôtre : <i>J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi par ignorance.</i> (I Tim., 1, 13.) Donc l'ignorance diminue ou allège le péché. Nous venons de voir que celle qui détruit totalement le volontaire excuse de toute faute. Une seule donc peut diminuer le péché : celle qui le cause sans l'excuser entièrement. Or, il arrive parfois qu'une telle ignorance est elle-même directement volontaire. Comme si on ne veut pas savoir pour pécher librement : celle-là augmente le volontaire. D'autres fois elle n'est pas volontaire directement, mais indirectement, ou par accident : celui qui ne veut pas étudier reste ignorant; celui qui boit sans modération, tombe dans l'ivresse et de là dans l'indiscrétion. Celle-là diminue le volontaire et le péché; il y a moins de connaissance, de mépris, de faute.</p>		
III		Mon Dieu! vous êtes la lumière éternelle et le principe de toute lumière créée. Dissipez les ténèbres de mon ignorance, en augmentant ma lumière intellectuelle par la grâce, afin que je connaisse parfaitement votre loi et tous mes devoirs, dans les principes et les moyens conformes à ma fin dernière.	





## PÉCHÉS

## DE LA MALICE COMME CAUSE DE PÉCHIÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 78

Plan	I	Après avoir parlé des deux premières causes intérieures des péchés, l'ignorance et la passion de l'appétit, nous avons à nous occuper de la dernière par rapport à la volonté; c'est ce qu'on appelle la malice. A ce sujet il y a quatre questions pour montrer comment on peut pécher par malice et quels sont ses rapports.	
		Possibilité	<b>Causes</b> Pèche-t-on positivement par malice? Oui. <i>Ils se sont retirés de Dieu par un dessein formé, et ils n'ont pas voulu reconnaître ses voies. (Job, XXXIV, 27.)</i> Le péché se produit dans les actes humains par la faute de la raison, de l'appétit, de la volonté. Dans le premier cas on pèche par ignorance, dans le second par passion, dans le troisième par malice.
			<b>Différence</b> La faute ou le dérèglement de la volonté consiste à préférer un moindre bien à un bien supérieur, les plaisirs ou les honneurs à un bien spirituel, à la raison ou à la loi divine, à l'amitié de Dieu. De telle sorte que l'on soit disposé à perdre les biens spirituels pour jouir des biens temporels. Or, choisir sciemment ce mal spirituel de dessein formé, c'est ce qu'on appelle pécher par malice. Ainsi le débauché qui voudrait jouir sans offenser Dieu, aime mieux offenser Dieu que se priver. Il y a donc de la malice dans son action.
		II	<b>Habitude</b> Celui qui pèche par habitude pèche-t-il par malice? Oui. On dit que le péché est l'effet de la malice quand il résulte de l'élection du mal. Or chacun choisit la chose vers laquelle le porte sa propre habitude. Donc le péché qui est l'effet de l'habitude est l'effet de la malice. Avoir l'habitude de pécher ou pécher par habitude ne sont pas une même chose; en effet : On n'est pas obligé de suivre une habitude; ceci dépend de la volonté; on en fait usage quand on veut. Ainsi celui qui a une habitude vicieuse peut faire un acte de vertu ou agir par passion, par ignorance. Mais agir sciemment par une habitude vicieuse, c'est pécher nécessairement par malice délibérée. Si on s'en repend, c'est à cause des dommages éprouvés, plutôt que par détestation des péchés.
			<b>Parallèle</b> <b>Malice</b> Celui qui pèche par malice pèche-t-il par habitude? Non. On peut pécher sans habitude. Le péché de malice existe lorsque la volonté se porte d'elle-même au mal; il y a deux causes à ce désordre : 1° Une inclination dépravée provenant d'une habitude acquise ou d'une lésion des organes du corps. 2° L'éloignement des obstacles qui l'en écartaient : perte de l'espérance du ciel, de la crainte de l'enfer. Dans ces conditions, un homme peut pécher immédiatement par malice et sans frein. Ainsi le péché de malice délibérée suppose une mauvaise disposition, mais n'est pas toujours une habitude. L'habitude, ajoutée au péché de malice, conduit à faire le mal avec joie; mais on ne tombe pas subitement dans le péché de malice, et les dispositions qui y conduisent ne sont pas toujours des habitudes.
III	Passion	<b>Malice</b> Celui qui pèche par malice pèche-t-il plus gravement que celui qui pèche par passion? Oui. Le péché de dessein formé mérite un châtement plus grave (Job, XXXIV, 26.) Il y a trois raisons : 1° Il tient plus de la volonté que le péché commis par la passion de l'appétit. Plus la malice est profonde, plus le péché s'aggrave; plus la passion est violente, plus le péché diminue.	
		<b>Passion</b> 2° Il y a plus de persévérance et de durée; on pourrait le comparer à une maladie chronique, et celui de passion, à une maladie aiguë. On revient difficilement du premier, facilement du second. 3° Il porte plus directement sur les fins qui servent de principe aux actions; c'est plus dangereux. La passion se propose un bien, quoique ce bien écarte parfois du but. Or violer un principe est pire. Donc.	

Mon Dieu! Je déteste de toute mon âme le péché quel qu'il soit et toutes ses causes intérieures. Changez mes habitudes, Seigneur; calmez et dirigez mes passions; détruisez la malice de ma volonté, afin que je cesse de vous offenser et que je répare mes fautes, en vous aimant à l'avenir comme j'aurais dû toujours vous aimer.
---



## PÉCHÉS

## DIEU N'EST PAS CAUSE DE PÉCHÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 79

I	{	Après avoir parlé des causes intérieures du péché, c'est-à-dire de l'ignorance, de la passion de l'appétit sensitif, et de la malice, nous avons maintenant à nous occuper des causes extérieures, par rapport à Dieu lui-même, par rapport au démon et aux hommes. Et d'abord par rapport à Dieu quatre questions se présentent, concernant le péché et sa punition par l'endurcissement.
Plan II	{	<div data-bbox="346 540 578 901"> <p>Péché</p> <p>Cause</p> </div> <div data-bbox="578 540 1557 901"> <p>Dieu est-il cause du péché? Non. <i>Vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.</i> (Sag., XI, 25.) Et : <i>Dieu hait l'impie et son impiété.</i> (Sag., XIV, 9.)          Donc pour ces deux raisons, Dieu n'est pas la cause du péché.          Il n'en est pas la cause <i>directe</i>, car tout péché consiste à s'éloigner de l'ordre qui se rapporte à Dieu comme fin.          Or, il fait tout converger vers lui comme fin dernière. Donc il ne peut ni s'en écarter ni en écarter les autres.          Il n'en est pas la cause <i>indirecte</i>. S'il ne donne pas à quelques hommes les secours qui leur feraient éviter le péché, il agit selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, puisqu'il est lui-même la justice et la sagesse.          Donc le péché des autres ne lui est pas imputable, comme s'il en était la cause, pas plus que le naufrage est imputable au pilote, à moins qu'il n'ait lieu par sa faute, n'ayant pas gouverné quand il le pouvait et le devait.</p> </div>
	{	<div data-bbox="346 1236 578 1313"> <p>Acte</p> </div> <div data-bbox="578 1236 1557 1313"> <p>Est-il cause de l'acte du péché? Oui. Il est cause de tous les mouvements et de ceux du libre arbitre.          L'acte du péché est un être et un acte. Or tout être doit nécessairement dériver d'un premier qui est Dieu.          De même toute action est produite par un être qui existe en acte. Or tout acte se rapporte au premier qui est Dieu.          Donc Dieu est la cause première de tout être considéré comme tel, et de toute action considérée comme telle.          Mais le péché désigne un être et une action accompagnée d'une certaine défectuosité par rapport à la règle.          Cette défectuosité provient d'une cause créée, le libre arbitre, selon qu'il s'écarte de l'ordre du premier agent, Dieu.          Donc elle ne se rapporte pas à Dieu, comme à sa cause, mais au libre arbitre, comme le défaut du boiteux se rapporte à sa jambe recourbée, non à la puissance motrice qui produit tous les mouvements du boiteux.</p> </div>
	{	<div data-bbox="346 1313 578 1674"> <p>Cause</p> </div> <div data-bbox="578 1313 1557 1674"> <p>Est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement? Oui. <i>Aveuglez le cœur de ce peuple, appesantissez ses oreilles.</i> (Is., VI, 10.) <i>Il a pitié de qui il veut, et il endureit qui il veut.</i> (Rom., IX, 18.)          Dans ces deux mots, il y a : 1<sup>o</sup> Le mouvement de l'âme qui s'attache au mal et se détourne de la lumière divine.          Sous ce rapport, Dieu n'est pas cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme il n'est pas cause du péché.          2<sup>o</sup> La soustraction de la grâce qui n'éclaire plus l'âme et ne la touche plus pour se conduire dans le bien.          En ce sens Dieu est la cause de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur des hommes.          Le soleil n'envoie pas ses rayons dans une chambre fermée. Dieu soustrait ses grâces, non seulement à cause de l'indignité des hommes, mais encore à cause de lui-même. Il punit une méchanceté dont il n'est pas la cause.</p> </div>
III	{	<div data-bbox="346 2009 578 2135"> <p>Fin</p> </div> <div data-bbox="578 2009 1557 2135"> <p>L'aveuglement et l'endurcissement ont-ils toujours pour fin le salut éternel? Non. <i>On ne doit pas faire un mal pour qu'il en arrive un bien.</i> (Romains, III, 8.) Or l'endurcissement est un mal. Donc ce mal est un acheminement au péché et à la damnation; c'est pour cela qu'on dit qu'il en est un effet. Dieu ne l'inflige donc pas à l'homme pour son salut; mais il permet quelquefois le péché et l'endurcissement temporaire afin que le pécheur reconnaissant sa faute, s'humilie, se repente et se convertisse.          Donc il faut avouer que l'aveuglement a lieu pour le salut des uns et pour la damnation des autres.          Tous les maux se rapportent à quelque bien de l'homme ou des hommes. La cruauté des tyrans a fait les martyrs.          L'aveuglement conduit-il au salut? c'est un acte de miséricorde. A la damnation? c'est un acte de justice.</p> </div>
	{	<p>Mon Dieu! J'ai honte de moi-même lorsque je considère que j'ai fait servir à vous déplaire les dons que je tiens de votre libéralité! Je tremble à la pensée que vous auriez pu m'abandonner à l'endurcissement. Seigneur, je crie vers vous; ne vous éloignez pas. Ouvrez toutes les puissances de mon âme à votre lumière et soyez ma force.</p>

## PÉCHÉS

## DU DÉMON COMME CAUSE DU PÉCHÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 80

I	Après avoir considéré dans quel sens on peut dire que Dieu est cause du péché, c'est-à-dire quant à l'acte sans la faute, nous avons maintenant à considérer la cause du péché par rapport au démon qui est une des principales. A ce sujet il y a quatre questions concernant l'étendue et les limites du pouvoir que le démon a sur nous.		
Plan II	<div>Cause</div> <div> <div>Directe</div> <div>Indirecte</div> </div> <div>Tentation</div> <div>Raison</div> <div>Résistance</div> <div> <div>Possession</div> <div>Conséquence</div> </div> <div>Le démon</div> <div>Diversité</div> <div>Autres</div>	<div> <div>Le démon est-il la cause directe du péché de l'homme? Non. Le péché est un acte. Or, le principe propre de l'acte est la volonté, parce que tout péché est volontaire. Donc elle est la cause directe du péché aussi. Elle peut être mue par l'objet appétitif, ou par elle-même, ou par Dieu seul. Mais Dieu ne peut pas être la cause directe du péché. Donc c'est la volonté qui est cette cause.</div> <div> <div>Elle peut être mue par l'objet de trois manières : 1° par l'objet proposé, perçu, et désiré; 2° par celui qui le propose ou qui l'offre; 3° par celui qui persuade que cet objet est bon.</div> <div>Or, d'aucune de ces trois manières, la volonté n'est mue nécessairement; elle n'est mue nécessairement que par sa fin dernière.</div> <div>Donc le démon ne peut l'être qu'indirectement par la persuasion, en présentant à l'esprit l'objet qui peut le séduire.</div> </div> <div> <div>Peut-il induire au péché par des tentations intérieures? Oui. Invisiblement. Le démon ne peut avoir aucune action directe sur notre intelligence et sur notre volonté.</div> <div>Mais il peut obscurcir l'intelligence en agissant sur l'imagination et l'appétit sensitif.</div> <div>Par de fausses lumières, des formes représentatives, des images, même en excitant les passions selon le tempérament de chacun, soit pendant l'état de veille, soit pendant le sommeil.</div> </div> <div> <div>On conçoit qu'un agent extérieur peut coopérer au développement des opérations vitales, comme la chaleur. Donc le démon a ce pouvoir, s'il n'est retenu par la puissance divine.</div> <div>Il peut donc mouvoir l'imagination et exciter l'appétit pour affecter le jugement de l'esprit.</div> </div> <div> <div>Peut-il contraindre nécessairement à pécher? Non. <i>Le démon tourne autour de vous... résistez-lui dans la foi.</i> (I S. Pierre, v, 8 et 9.) Cet avis serait inutile si le démon forçait à pécher.</div> <div>Par sa propre puissance, s'il n'était retenu par Dieu, il peut porter quelqu'un nécessairement à faire un acte qui est un péché dans son genre, comme il fait dans ceux qu'il possède; mais il ne peut pas le contraindre nécessairement.</div> <div>En effet l'homme ne résiste au mal que par la raison, que le démon peut empêcher d'agir en affectant l'imagination par des images, ou en excitant les passions de l'appétit sensitif.</div> </div> <div> <div>Or, si la raison est tout à fait enchaînée, ce que l'homme fait ne lui est pas imputable à péché.</div> <div>Si elle n'est pas totalement enchaînée, elle conserve quelque liberté et peut résister au péché.</div> <div>Donc le démon ne peut d'aucune manière contraindre nécessairement l'homme à pécher.</div> </div> <div> <div>Cause-t-il par ses tentations tous les péchés des hommes? Non. (S. Jacques, I, 14.) <i>Chacun est tenté par sa propre concupiscence.</i></div> <div>Mais il en est la cause indirecte et occasionnelle, en ayant porté le premier homme à pécher.</div> <div>Car, par suite de cette première faute, la nature humaine a été tellement corrompue que nous avons tous un penchant au mal.</div> </div> <div> <div>Mais il n'est pas la cause directe de tous les péchés, comme s'il les occasionnait par ses suggestions.</div> <div>C'est ce qui fait dire à Origène : quand même le diable n'existerait pas, les hommes auraient le désir des plaisirs de la table et de la chair, et ce désir pourrait être dérégulé, s'il n'était réglé par la raison qui est soumise au libre arbitre. Donc il y a d'autres causes.</div> </div> </div>	
III	Mon Dieu! je n'ai que trop souvent subi, par ma faute, l'influence pernicienne du démon. A l'avenir, je suis résolu d'opposer une résistance plus énergique à ses attaques, et de déjouer ses ruses perfides. Mais, hélas! Seigneur, je connais sa force et ma faiblesse! Ne me refusez pas votre grâce et je serai vainqueur.		



Plan	I	Après avoir considéré la cause du péché par rapport à Dieu et au démon, nous allons le faire par rapport à l'homme. L'homme peut agir extérieurement sous ce rapport sur les autres; mais il a d'abord agi en le produisant originellement. Voyons donc la transmission, l'essence et le sujet du péché originel. Par rapport à sa transmission, il y a cinq questions.	
		Dogme	Original
			Actuels
		Supposition	A tous
			Miracle
		II	Adam ou Eve
		III	
		III	

**Le premier péché de notre premier père se transmet-il par l'origine à ses descendants?** Oui. *Par un seul homme le péché est entré dans ce monde.* (Rom., v, 12.) Ce qu'on ne peut entendre ni par l'imitation, ni par l'entraînement.

On a donné plusieurs explications, mais elles ne sont pas convenables, quelques-unes sont même hérétiques.

Voici la plus convenable : Tous ceux qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme.

Ils reçoivent sa nature viciée comme ils l'auraient reçue intègre, s'il eût persévéré dans son innocence.

Ainsi le crime commis par la main n'est pas le péché de ce membre, mais il est imputable à l'âme raisonnable qui le fait agir.

**Les autres péchés d'Adam ou ceux des parents passent-ils aux enfants?** Non. Cet article est une réfutation anticipée de Jansénius et de Baïus.

Le bien est plus communicatif de lui-même que le mal. Or les mérites des parents ne sont pas transmis, donc leurs péchés ne le sont pas.

L'homme engendre selon l'espèce, non individuellement. Un savant n'engendre pas un savant, parce que sa science lui est personnelle.

Mais tout ce qui appartient à l'espèce passe aux enfants, si la nature ne fait pas défaut.

Même si la nature est forte, elle peut transmettre des accidents individuels : santé, agilité du corps, bonté du caractère et autres qualités.

Mais les parents ne transmettent d'aucune manière ce qui leur est purement personnel, par exemple leurs péchés actuels.

Ainsi Adam aurait transmis la grâce originelle, comme il transmet son péché, qui a atteint sa nature humaine; mais ses autres péchés ne sont pas transmissibles.

**Le péché de notre premier père se transmet-il à tous les hommes par origine?** Oui, excepté la Sainte Vierge qui aurait pu le contracter mais que Dieu a exemptée de fait.

*La mort, dit saint Paul, a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché.* (Rom., v, 12.)

Tous les hommes à l'exception du Christ (et de sa Mère) ont contracté la tache originelle.

Sinon tous n'auraient pas besoin de la rédemption du Christ, ce qui est une erreur.

Mais tous ont reçu originairement le péché d'Adam, comme le péché actuel passe à tous les membres par la volonté de l'âme qui les met en mouvement.

**Si un homme était formé miraculeusement de chair humaine contracterait-il le péché originel?** Non, il ne viendrait pas de la puissance génératrice qui seule est cause de la transmission du péché originel.

Nous avons dit que le péché originel passe en tous d'Adam qui les meut par la génération, comme les membres du corps sont mus par l'âme.

Or, il n'y a de génération que par la vertu active du sang qui réside dans le générateur.

Celui qui serait formé par la puissance divine ne viendrait pas d'Adam et n'aurait pas le péché originel.

Ainsi le crime commis par une main obéissant à un moteur extrinsèque ne serait imputable qu'à celui qui la ferait agir.

**Si Adam, après la chute d'Eve, n'eut pas péché, leurs enfants auraient-ils contracté le péché originel?** Non. *Le péché est entré dans ce monde par un seul homme.* (Supra)

D'après les philosophes, le père fournit le principe actif dans l'acte de la génération.

La femme ne fournit que le principe matériel et passif. L'homme est donc le générateur et c'est par lui que se contracte le péché originel.

Donc, dans le cas supposé, les enfants n'auraient pas contracté le péché originel. Ce serait le contraire si Adam seul avait péché; on le comprend d'après l'exposé.

De même si Eve seule eût péché, leurs enfants n'auraient pas été soumis à la mort, parce que l'immortalité dépendait de la justice originelle.

Mon Dieu! je crois fermement que le premier péché de notre premier père est passé par l'origine dans tous ses descendants; je me réjouis de tout mon cœur de ce que vous en avez préservé miraculeusement votre très sainte Mère; et je vous rends des actions de grâce de ce que vous m'en avez délivré par le saint baptême.

I Nous avons dit que le premier homme a été la cause du péché originel qu'il a transmis à tous ses descendants. Voyons maintenant en quoi consiste ce péché, afin de le dégager des opinions et des erreurs auxquelles il a donné lieu. C'est ce que nous allons faire en le considérant dans son essence ou sa réalité. A ce sujet il y a quatre questions.

- |               |                        |  |
|---------------|------------------------|--|
| Habitue       | Non                    | <p>Le péché originel est-il une habitude? Oui. Il porte les enfants à la concupiscence, ce qui suppose une habitude. (Saint Augustin.)</p> <p>Il y a une habitude qui porte la puissance à agir, ainsi la science, la vertu sont des habitudes.</p> <p>Le péché originel n'en est pas une sous ce rapport; car il ne perfectionne pas les puissances de l'âme.</p>   |
|               | Oui                    | <p>Il y a une autre habitude qui est la disposition d'une nature composée de plusieurs éléments, d'après laquelle un sujet se trouve en bon ou en mauvais rapport avec quelque chose; comme on le voit dans la maladie, la santé.</p> <p>Le péché originel en est une de cette sorte; il a pour ainsi dire transformé notre nature même.</p> <p>Il a troublé la belle harmonie dans laquelle consistait l'essence de la justice originelle, comme la maladie détruit l'équilibre de la santé. C'est pour cela qu'on l'appelle une langueur de la nature.</p>           |
| Unité         | 1 <sup>re</sup> raison | <p>Y a-t-il plusieurs péchés originels dans le même homme? Non. Voici l'agneau de Dieu qui efface le péché du monde (S. Jean, I, 29.) Ce texte exprime parfaitement l'unité du péché originel.</p> <p>1<sup>o</sup> La première raison se tire de la cause de ce péché; or, sa cause est une, le premier homme.</p> <p>Et c'est le seul qui passe dans ses descendants, puisque les péchés actuels sont personnels.</p>  |
|               | 2 <sup>me</sup> raison | <p>2<sup>o</sup> La seconde raison peut se déduire de l'essence même de ce péché, en tant que disposition déréglée.</p> <p>Il est un dans son espèce, parce qu'il n'a qu'une cause; il est multiplié dans les individus sans changer quoiqu'il souille plusieurs facultés de l'âme et qu'il contienne virtuellement d'autres péchés.</p> <p>Ainsi dans le même homme il n'y a numériquement qu'une maladie de la même espèce.</p>  |
| Concupiscence | Production             | <p>Le péché originel est-il la concupiscence? Oui. Elle est la peine de la faute originelle (S. Augustin.)</p> <p>Par la justice primitive, la volonté humaine, chargée de tout diriger vers la fin, était soumise à Dieu.</p> <p>Au moment où elle s'en détournait, les facultés déréglées se portèrent vers les biens périssables.</p> <p>C'est ce désordre, ce dérèglement qui peut être désigné par le nom général de concupiscence.</p>   |
|               | Distinction            | <p>Elle est comme la partie matérielle du péché originel, tandis que la privation même de la justice primitive qui soumettait la volonté de l'homme à celle de Dieu est ce qu'il y a de formel.</p> <p>En conséquence, le péché originel consiste matériellement dans la concupiscence, et formellement dans la perte de la justice primordiale; il vient du péché et incline au péché. (Concile de Trente.)</p>   |
| Égalité       | Aspects                | <p>Est-il le même dans tous les hommes? Oui. Il est un péché de nature et la nature est la même en tous.</p> <p>Il y a en lui 1<sup>o</sup> le défaut de la justice originelle; 2<sup>o</sup> le rapport de ce défaut au péché du premier homme d'où il vient par une origine viciée.</p> <p>Sous le premier aspect, il n'est susceptible ni de plus ni de moins; la justice a été totalement ravie par une privation absolue et complète.</p> <p>Sous le deuxième aspect, il en est de même; les relations ne sont pas non plus susceptibles de plus ou de moins.</p> |
|               | Conclusion             | <p>Donc le péché originel ne peut pas être plus ou moins grand dans un individu que dans un autre.</p> <p>Cependant un homme peut être maintenant plus enclin qu'un autre à la concupiscence.</p> <p>Mais cela provient des parties inférieures de l'âme de chacun et non du péché originel.</p> <p>Le lien de la justice originelle a été également brisé pour tous. Donc ce péché est le même en tous.</p>   |

III Mon Dieu! Je ne crois pas que le péché originel soit la substance de nos âmes, ni qu'il les ait rendues absolument mauvaises; mais je crois qu'il est en nous, par notre origine, la privation de la justice primitive, et la concupiscence qui nous porte au mal, même après que la tache a été effacée. Délivrez-moi du mal, Seigneur; je ne veux que le bien.



## PÉCHÉS

## DU SUJET DU PÉCHÉ ORIGINEL

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 83

I	Après avoir considéré la transmission et l'essence du péché originel, nous devons nous occuper de ce qui se rapporte à son sujet, non de ceux qui y sont soumis, ce qui a été résolu à la Question 81, a. 3; mais des facultés de l'âme auxquelles il s'attache particulièrement. A cet égard il y a quatre questions par rapport à l'âme et à ses facultés.
Plan	<div data-bbox="396 540 644 1391"> <p>I</p> <p>Elle-même</p> <p>L'âme</p> <p>Son essence</p> </div> <div data-bbox="644 540 1597 1391"> <p><b>Le péché originel est-il dans la chair plus que dans l'âme?</b> Dans l'âme. <i>Je sais que le bien ne se trouve pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair.</i> (Rom., VII, 18.) Donc la chair ne peut pas être le sujet du péché originel.</p> <p>Une chose peut être dans une autre comme dans sa cause principale ou instrumentale, et comme dans son sujet.</p> <p>Le péché originel a été dans Adam comme sa première cause principale, il est dans le sang comme dans sa cause instrumentale.</p> <p>Mais subjectivement il n'existe que dans l'âme où il passe de la volonté d'Adam par le mouvement de la génération, comme la volonté d'un individu étend le péché actuel aux autres parties de lui-même.</p> <p>La puissance nutritive, les organes intérieurs sont atteints, mais parce qu'ils ne sont pas naturellement placés sous l'empire de la volonté, il n'y a rien en cela de criminel, mais seulement la raison d'une peine.</p> <p>Tandis que les suites du premier péché impliquent la faute et ne peuvent toucher que l'âme.</p> <p>La souillure de l'âme lui vient toutefois de son alliance avec le corps et non de sa propre création.</p> <p><b>Est-il dans l'essence de l'âme avant d'être dans les facultés?</b> Dans l'essence. Nous avons dit que le péché d'origine est le péché de nature (q. 81, a. 1.) Or, l'âme est la forme et la nature du corps selon son essence et non selon ses puissances. Donc l'âme est le sujet du péché originel principalement selon son essence.</p> <p>Dans l'âme, le sujet principal d'un péché est la partie à laquelle appartient directement la cause motrice de ce péché. Par exemple, si la cause qui nous porte à pécher est la délectation sensuelle qui appartient à l'appétit concupiscible, comme à son objet propre, il s'ensuit que l'appétit concupiscible est le sujet propre de ce péché.</p> <p>Or, il est évident que le péché originel a l'origine pour cause.</p> <p>Donc la partie de l'âme que l'origine humaine atteint la première est le premier sujet du péché originel.</p> <p>L'origine atteignant l'âme, comme terme de la génération, selon qu'elle est la forme du corps, ce qui lui convient selon sa propre essence, il en résulte que l'âme est selon son essence le sujet premier du péché originel.</p> </div>
II	<div data-bbox="396 1391 644 2223"> <p>Volonté</p> <p>Facultés</p> <p>Génératrice</p> </div> <div data-bbox="644 1391 1597 2223"> <p><b>Souille-t-il la volonté avant de souiller les autres puissances?</b> Oui. La justice originelle se rapporte avant tout à la volonté; elle est définie : la droiture de la volonté. (Saint Anselme.)</p> <p>Or, le péché originel est contraire à cette justice. Donc il se rapporte avant tout à la volonté.</p> <p>Dans la tache du péché d'origine, il faut considérer : 1<sup>o</sup> son adhérence au sujet. Sous ce rapport, il touche avant tout à l'essence de l'âme, d'après l'article précédent.</p> <p>2<sup>o</sup> Son inclination à l'acte du péché; à ce point de vue, il se rapporte aux puissances de l'âme.</p> <p>Donc il se rapporte avant tout à la puissance qui est la première portée à pécher, et c'est la volonté.</p> <p>Par conséquent le péché originel se rapporte à cette faculté avant d'affecter les autres.</p> <p><b>La faculté génératrice, l'appétit concupiscible et le tact sont-ils plus atteints que les autres puissances de l'âme?</b> Oui. D'après saint Augustin. La corruption du péché originel se transmet par l'acte de la génération comme par une certaine infection.</p> <p>Donc les puissances qui concourent à cet acte sont celles qui sont les plus infectées.</p> <p>Or, cet acte est soumis à la puissance génératrice, puisqu'il a la génération pour but.</p> <p>Il a en soi la délectation du tact, qui est le principal objet de l'appétit concupiscible.</p> <p>C'est pourquoi, bien qu'on dise que toutes les parties de l'âme sont souillées par le péché originel, ces trois puissances sont plus infectées que les autres, du moins dans la transmission.</p> </div>
III	Mon Dieu! je crois, et je le sens, que le péché originel atteint l'essence de l'âme et par elle ses facultés. L'esprit du mal qui règne en moi ne peut avoir une autre origine, puisque vous êtes l'auteur de nos âmes qui ne peuvent être que bonnes par la création. Purifiez de plus en plus la mienne, Seigneur, afin qu'elle se rapproche de la justice primitive.

I } Après avoir parlé de la cause en général du péché, puis de ses trois causes intérieures et extérieures en particulier, nous avons encore à considérer comment le péché est cause d'autres péchés; il s'agit surtout ici des péchés capitaux. A cet égard quatre questions se présentent, concernant la cupidité, l'orgueil et les sept péchés capitaux en général.

Plan	II	En particulier	Racine	<p>La cupidité est-elle la racine de tous les péchés? Oui. D'après saint Paul. (I Timoth., VI, 10.) <i>La cupidité est la racine de tous les maux.</i>  Par là il entend l'amour déréglé des richesses qui font tomber dans les tentations du démon.  Il s'exprime par analogie à la racine qui nourrit l'arbre tout entier. Elle est un péché spécial.  Il est, en effet, manifeste que les richesses donnent aux hommes la faculté de commettre toute espèce de péchés, ou d'en concevoir le désir par les biens temporels, car <i>tout obéit à l'argent.</i> (Eccl., X, 19.)  C'est pourquoi la cupidité, considérée comme amour des richesses, est bien la racine de tous les péchés.  En morale, comme dans les choses de la nature, on recherche ce qui arrive ordinairement, non toujours.  Quand on dit que l'avarice est la racine des péchés, on entend qu'ils en dérivent le plus souvent.</p>
			Commencement	<p>L'orgueil est-il le commencement de tout péché? Oui, d'après l'Écriture. (Eccl., X, 15.)  L'orgueil est ici considéré comme le désir déréglé de sa propre supériorité; cela ressort de ce chapitre de l'Ecclesiastique.  Dans tous les actes volontaires, comme les péchés, il y a deux ordres : l'intention et l'exécution.  Dans l'intention, la fin est le principe. Or par les biens spirituels, l'homme se propose sa supériorité.  Sous ce rapport, l'orgueil, ou le désir de la supériorité, est très bien le commencement de tout péché.  Quant à l'ordre d'exécution, ce qu'il y a de premier, ce sont les richesses qui donnent, à la manière d'une racine, le moyen d'exécuter les mauvais désirs que l'on conçoit dans son cœur.  De là vient que la cupidité est la racine de tous les maux, et l'orgueil le commencement de tout péché.</p>
		En général	Capitaux	<p>L'orgueil et l'avarice sont-ils les seuls péchés capitaux? Non. Il y en a d'autres.  D'après l'étymologie, le péché capital est celui qui dirige les autres, sans être toujours mortel.  Il les dirige comme un capitaine, surtout quand il en est la source comme cause formelle.  Ainsi un péché capital est tout à la fois le principe d'autres vices, leur directeur et leur guide.  Car l'habitude à laquelle revient une fin est celle qui commande les moyens qui s'y rapportent.  C'est d'après ces principes que saint Grégoire énumère d'autres vices capitaux que ces deux, et qu'il les compare à des chefs d'armées.</p>
			Nombre	<p>Y a-t-il sept vices capitaux? Oui. D'après l'autorité de saint Grégoire. (Morale.)  Les fins des différents vices s'enchaînent si bien qu'un péché semble souvent sortir d'un autre.  On peut donc reconnaître les vices qui meuvent l'appétit par des fins premières et principales.  Or l'homme recherche trois sortes de biens : 1<sup>o</sup> Ceux de l'âme, comme les honneurs, de là l'orgueil.  2<sup>o</sup> Ceux du corps : d'abord ceux qui se rapportent à la conservation de l'individu, <i>gourmandise</i>. Ensuite ceux qui concourent à la conservation de l'espèce, plaisirs charnels; de là la <i>luxure</i>.  3<sup>o</sup> Les extérieurs, les richesses, comme moyens, d'après ce que nous avons dit; de là l'avarice.  De plus, il y a deux autres biens que l'homme fuit à cause du mal qui les accompagne. Son bien propre qu'il abandonne par <i> paresse</i>, puis celui du prochain qu'il repousse froidement par <i>envie</i>, ou avec violence par la <i>colère</i>.  De là on voit qu'il y a sept péchés capitaux.</p>

III } Mon Dieu! vous nous avez donné sept vertus, parce que vous savez que le péché originel a déposé en nous le germe de sept vices capitaux. Soyez béni, Seigneur, de nous avoir ainsi préparé des armes sûres pour combattre nos ennemis, et daignez me diriger vous-même, afin que je lutte victorieusement.



		Après avoir parlé des causes en général et en particulier des vices et des péchés, nous devons traiter de leurs effets. Il y en a trois principaux : la corruption du bien de la nature, la tache de l'âme et la peine que le péché mérite. Touchant le premier point six questions se présentent par rapport à ce dont le péché nous prive et à ce qu'il opère en nous.			
Plan	I	Privation	<b>De quoi</b>	<p>Le péché diminue-t-il le bien de la nature? Oui. D'après la parabole du samaritain. (Saint Luc, x, 30.)</p> <p>On entend par le bien de la nature : 1<sup>o</sup> les principes constitutifs de l'homme, commeses facultés, ses propriétés; 2<sup>o</sup> son inclination naturelle à la vertu; 3<sup>o</sup> le don de la justice primitive accordé à nos premiers parents.</p> <p>Le premier de ces biens n'est ni détruit ni affaibli par le péché; le dernier a été totalement détruit par le péché originel.</p> <p>Quant au second, qui est l'inclination naturelle à la vertu, il est diminué par le péché (Concile de Trente, sess. VI, can. 1.)</p> <p>Car les actes humains produisent dans l'homme une inclination à des actes qui leur ressemblent.</p> <p>Donc l'homme qui a de l'inclination pour un des contraires doit en avoir moins pour l'autre.</p> <p>Or, le péché étant contraire à la vertu, celui qui pèche affaiblit son inclination au bien.</p>	
			<b>Comment</b>	<p>Tout le bien de la nature humaine peut-il se détruire par le péché? Non. L'homme possède l'inclination à la vertu, puisqu'il est raisonnable. Or le péché ne fait pas que l'homme cesse d'être raisonnable; il ne pourrait plus pécher. Donc il ne détruit pas complètement cette inclination.</p> <p>Mais cette inclination réside dans sa partie raisonnable comme dans sa racine, et tend au bien comme fin.</p> <p>Or, du côté de sa racine, le péché qui n'amoin-drit pas la nature, ne la diminue pas non plus.</p> <p>Mais du côté de son terme, il la diminue et peut la diminuer indéfiniment par des obstacles.</p> <p>Car l'homme ayant le pouvoir d'ajouter péchés sur péchés, peut multiplier les obstacles à l'infini, sans détruire l'inclination à la vertu.</p> <p>Ainsi un corps diaphane reste toujours tel, quand même on accumule des nuages autour de lui.</p>	
	II	Action	<b>Blessures</b>	<p>Le péché fait-il quatre blessures à la nature? Oui. D'après l'autorité de Bède. Les quatre puissances qui peuvent servir de sujet à la vertu ont été privées de l'ordre qui les mettait naturellement en rapport avec la vertu, et c'est cette privation que l'on appelle <i>blessure de la nature</i>.</p> <p>Ainsi la raison où se trouve la prudence est blessée par l'ignorance; la volonté, sujet de la justice, par la <i>malice</i>; l'irascible où est la force, par l'<i>infirmité</i>; le concupiscible où est la tempérance, par la <i>concupiscence</i>.</p>	
			<b>Difformité</b>	<p>La privation du mode, de l'espèce et de l'ordre est-elle un effet du péché? Oui. L'infirmité produit le même effet dans le corps.</p> <p>Ces trois choses formant un bien naturel ne sont pas détruites, ni affaiblies; quant à l'inclination à la vertu, elles sont affaiblies; quant au bien formé par la vertu et la grâce, elles sont détruites; quant au bien consistant dans la bonté des actes, son absence constitue l'essence même du péché.</p>	
		Mort		<p>La mort et les infirmités sont-elles l'effet du péché? Oui. <i>Par un seul homme le péché est entré en ce monde et par le péché la mort.</i> (Rom., v, 11.)</p> <p>Le péché a été la cause indirecte de tous les maux en privant de la justice qui les empêchait de se produire.</p> <p>Cette privation a blessé la nature humaine par le dérèglement, et le corps est devenu corruptible.</p> <p>Elle offre l'idée de peine; donc la mort et les infirmités sont une punition quoique non voulues.</p> <p>Sont-elles naturelles à l'homme? Non. La mort qui est la peine du péché, ne vient pas de Dieu. <i>Dieu n'a pas fait la mort.</i> (Sag., I, 13.)</p> <p>Le corps humain étant composé d'éléments contraires, est par là sujet à la corruption.</p> <p>L'âme est proportionnée à sa fin qui est la béatitude; voilà pourquoi elle est incorruptible.</p> <p>Mais le corps étant proportionné à l'âme, Dieu le doua d'incorruptibilité par la justice originelle. En perdant l'une, Adam, a perdu l'autre</p>	
	III	<p>Mon Dieu! je sens le poids du péché dans tout mon être. Mais que vous êtes bon, Seigneur! Ces peines que nous avons méritées, vous daignez les accepter à titre d'expiation, afin que nous les fassions tourner à notre avantage en les faisant servir à l'expiation de la faute qui en est la cause. Qu'il en soit ainsi pour moi!</p>			

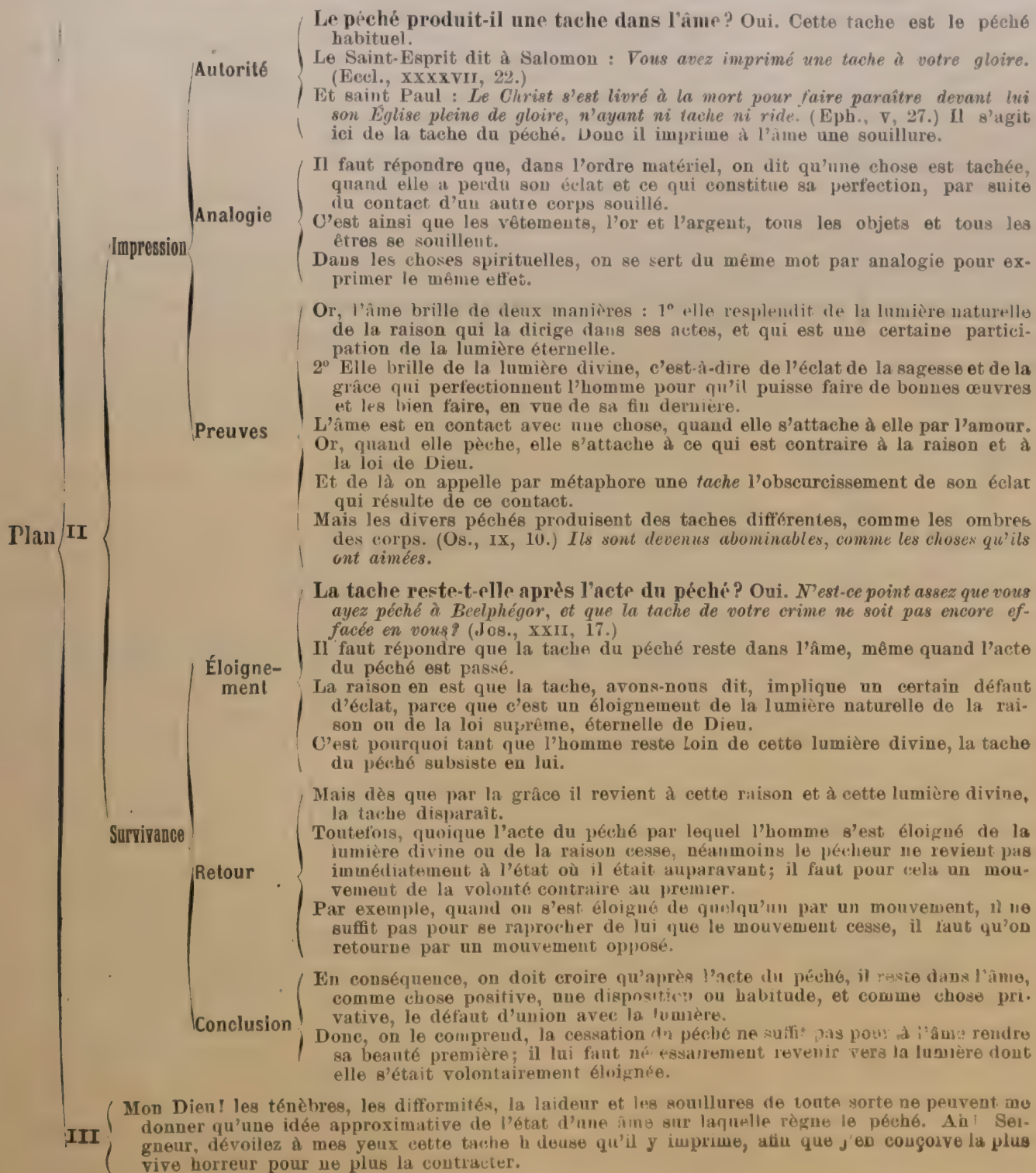
## PÉCHÉS

## DE LA TACHE DU PÉCHÉ

## II. PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 86

I } Après avoir parlé du premier effet du péché, c'est-à-dire de la corruption de notre nature humaine, nous avons à nous occuper du second effet qui consiste dans la tache imprimée à l'âme par le péché. A ce sujet il y a deux questions concernant l'impression de cette tache et sa survivance après l'acte.





## PÉCHÉS

## DE LA PEINE DUE AU PÉCHÉ

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 87

		Après avoir parlé des deux premiers effets du péché, la corruption de la nature humaine et la tache de l'âme, il nous reste à parler de la dernière qui est la peine due au péché, et puis de la distinction du mortel et du véniel. Sur la nature de la peine, il y a huit questions dans lesquelles nous la considérons en elle et dans ses rapports		
Plan	II	En elle	Loi	<p>Le péché mérite-t-il une peine? Oui. <i>L'affliction et le désespoir</i> accableront l'âme de tout homme qui fait le mal. (Rom., II, 9.)</p> <p>C'est une loi que celui qui s'élève contre un ordre soit réprimé par le chef, cette répression est une peine.</p> <p>L'homme pèche contre trois ordres : la raison, la loi humaine et la loi divine. D'où trois peines : L'une par le remords de la conscience; l'autre par la société; la troisième, par Dieu même.</p>
			Relations	<p>Un péché peut-il être la peine d'un autre péché? Oui. Saint Grégoire l'affirme.</p> <p>Mais c'est comme cause indirecte : 1° il prive du secours de la grâce nécessaire pour ne pas pécher; 2° par ses actes même, en causant de l'affliction <i>intérieurement</i>, colère; <i>extérieurement</i>, fatigues (Sag., V, 7.); 3° par ses effets, quand il produit des suites funestes : remords, perte de la grâce, honte, ignominie, etc. Ces châtiments sont une preuve de l'amour de Dieu pour nous.</p>
		Rapports	Durée	<p>Quelque péché mérite-t-il une peine éternelle? Oui. Cet article est de foi. Le défaut qui détruit le principe d'une chose est toujours irréparable, tant que la cause subsiste.</p> <p>Si le péché corrompt le principe de l'ordre qui est la soumission à Dieu par la charité, pour la fin, il mérite, autant qu'il est en lui, une peine éternelle, parce qu'il a pour ainsi dire, une malice infinie.</p>
			Intensité	<p>Le péché mérite-t-il une peine infinie en intensité? Non. Les peines sont inégales.</p> <p>Le péché mortel éloigne du bien infini, Dieu, et de ce côté il est infini objectivement non absolument.</p> <p>D'un autre côté, il porte vers les biens changeants, et sous ce rapport il est fini comme les créatures.</p> <p>La peine du <i>dam</i>, éloignement de Dieu, est infinie; celle du <i>sens</i>, rapport aux créatures, est finie.</p>
		En elle	Mérite	<p>Tout péché mérite-t-il une peine éternelle? Non. Il y a des fautes légères. Tout péché qui trouble l'ordre de la justice d'une manière irréparable mérite une peine éternelle; il est contraire au principe de l'ordre qui est la fin dernière.</p> <p>Mais il y a des péchés qui ne sont pas contraires à la fin dernière, et dont le désordre se rapporte seulement à l'emploi des moyens.</p> <p>Ainsi avoir trop d'affection à un bien, sans vouloir offenser Dieu. Ces péchés méritent seulement une peine temporelle.</p>
			Remise	<p>Après la remise de la faute mérite-t-on encore la peine? Oui. (II Rois, XII, 13.) <i>Le Seigneur a transféré notre péché...</i>; mais le fils qui vous est né mourra.</p> <p>Quant à l'acte du péché, il est clair qu'il mérite une peine proportionnée, volontaire ou imposée, pour le rétablissement de l'égalité.</p> <p>Quant à la tache, lorsqu'elle est effacée, l'homme ne reste pas soumis à la peine pure et simple, bien qu'il puisse être sujet à une peine satisfactoire; la justice et le bon exemple que l'on doit après le scandale en font une loi.</p>
		En elle	Faute	<p>Toute peine se rapporte-t-elle à une faute? Oui. (Job, IV, 5.) S. Augustin. La peine satisfactoire, étant volontaire sous un rapport, on peut la supporter pour un autre, comme un individu peut se charger des dettes d'un autre.</p> <p>La peine comme telle se rapporte toujours à une faute personnelle ou comme suite du péché originel.</p> <p>Souffrir dans ses biens n'est qu'un mal relatif; c'est plutôt une médecine, pour un bien plus élevé, comme celui de l'âme. (V. <i>Soirées de Saint Pétersbourg</i>.)</p>
			Pour autrui	<p>Est-on puni pour les péchés d'un autre? Non. <i>Le fils ne porte pas l'iniquité du père.</i> (Ez., XVIII, 20.)</p> <p>S'il s'agit de la peine satisfactoire assumée volontairement, on peut porter celle d'un autre.</p> <p>S'il s'agit des châtiments, les hommes ne sont punis que pour leurs péchés personnels.</p> <p>S'il s'agit des peines médicinales, l'un peut être puni pour l'autre; mais non pour les biens de l'âme.</p>
III		Mon Dieu! je reconnais que le péché ayant troublé l'ordre établi par votre sagesse mérite d'être puni. Mais je reconnais encore, Seigneur, que vous ne le punissez pas comme il le mériterait, car tous les pécheurs seraient en enfer. O Seigneur! que votre miséricorde est grande! J'y recours afin d'échapper à la justice!		

## PÉCHÉS

## DU PÉCHÉ VÉNIEL COMPARÉ AU MORTEL

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 88

Plan	I	Après avoir parlé de la peine due au péché, considérée en elle-même et dans sa durée et son intensité, nous avons à nous occuper du péché mortel et du péché véniel que l'on distingue d'après la peine qu'ils méritent. Et d'abord du péché véniel comparé au péché mortel; c'est ce que nous allons faire dans les six questions suivantes.	
		Distinction	<p><b>Convient-il de distinguer le péché en véniel et mortel?</b> Oui. S. Augustin. Les maladies mortelles sont un mal irréparable; il en est ainsi des maladies spirituelles de l'âme ou des péchés.</p> <p>Sa vie consiste dans son rapport ou son union avec sa fin; ce rapport rompu ne peut être réparé que par Dieu.</p> <p>Les péchés qui sauvegardent la fin dernière, tout en impliquant un certain désordre sont dits véniels; ils portent sur les moyens et sont réparables.</p> <p>Le péché mortel est donc opposé au véniel comme l'irréparable par soi ou par un principe interne est opposé au réparable. Il ne s'agit pas ici de la puissance divine qui peut tout réparer.</p>
II	Nature	Genre	<p><b>Sont-ils du même genre?</b> Non. Il y a des genres de péchés véniels et de péchés mortels (S. Augustin).</p> <p>Ils diffèrent d'après leurs objets; l'un est contraire à la charité, l'autre n'est qu'un désordre sans être contraire à l'amour de Dieu et du prochain.</p> <p>Toutefois nos actes tirent leur moralité non seulement de leur objet, mais encore de nos dispositions actuelles.</p> <p>D'où un péché véniel de son genre par son objet peut devenir mortel par nos dispositions, et le mortel n'être que véniel, à cause de l'imperfection de l'acte insuffisamment délibéré.</p> <p>Tout dépend de la fin dernière selon qu'on la sacrifie ou qu'on s'y conforme dans l'intention.</p>
		Influence	<p><b>Le péché véniel dispose-t-il au mortel?</b> Oui. <i>Celui qui méprise les petites choses tombe peu à peu.</i> (Eccl., XIX, 1.)</p> <p>Il y dispose en agissant sur les dispositions, car l'habitude croît par les actes des fautes légères; ainsi le jeu expose à négliger les devoirs.</p> <p>Par là on arrive à mettre sa fin dernière dans le péché véniel et à pécher mortellement.</p> <p>En outre, par le péché véniel, on néglige un ordre quelconque, puis celui de la fin dernière, par l'abus de la grâce, en consentant aux actions qui sont des péchés mortels dans leur genre.</p>
	Change-ment	Du véniel	<p><b>Le péché véniel peut-il devenir mortel?</b> Non. Ils diffèrent infiniment. Jamais un seul et même acte ne peut être véniel et mortel, sinon il y aurait deux actes.</p> <p>De même tous les péchés véniels du monde entier ne sauraient égaler un péché mortel.</p> <p>Cependant il peut arriver qu'une faute vénielle devienne mortelle par un changement.</p> <p>Si le pécheur met sa fin dans l'objet, s'il la rapporte à une fin mortelle, s'il les multiplie et y dispose.</p> <p>D'où saint Augustin a dit : <i>Les fautes légères qu'on néglige tuent l'âme</i>, en disposant au péché mortel.</p>
		Par cir- constance	<p><b>Une circonstance peut-elle changer le véniel en mortel?</b> Non. Car la circonstance est un accident.</p> <p>Or la substance l'emporte toujours sur les accidents. Le véniel reste tel malgré les circonstances.</p> <p>Mais si elles produisent sur l'acte moral un changement d'espèce par une nouvelle difformité, elles n'offrent plus alors l'idée de circonstances, et le péché véniel peut être changé en mortel.</p> <p>Ce qui peut arriver par désobéissance, mépris du législateur, scandale, assentiment de la raison au genre d'une faute, comme l'ivresse. Le péché revient alors à sa nature.</p>
III		Du mortel	<p><b>Un péché mortel peut-il devenir véniel?</b> Non. Ce qui est éternel ne peut jamais devenir temporel.</p> <p>Ce qui est mauvais de soi ne devient jamais bon, quelle que soit la fin que l'on se propose.</p> <p>Cependant les théologiens admettent que le péché mortel devient véniel de trois manières.</p> <p>1<sup>o</sup> par légèreté de matière; 2<sup>o</sup> quand l'avertance est imparfaite; 3<sup>o</sup> par défaut de consentement.</p> <p>C'est ce que saint Thomas appelle l'imperfection de l'acte, sans voir péché mortel dans la première.</p>
		<p>Mon Dieu ! Je crois qu'il y a une différence entre le péché mortel et le péché véniel, mais je crois aussi que vous détestez ce dernier, parce que vous êtes la sainteté même. Je le déteste et je prends la résolution de ne plus le commettre de propos délibéré, pour ne pas m'exposer à vous offenser gravement. Je vous aime, Seigneur, donnez-moi votre grâce.</p>	



Plan	I	<p>Nous venons de considérer le péché véniel par rapport au péché mortel, dans leur nature et leur changement. Il nous reste à le considérer en lui-même, et c'est par là que nous terminons le traité des péchés et des vices. A ce sujet, il y a six questions, concernant la nature du péché véniel et les différents sujets d'après supposition.</p>	
		Nature	<p><b>Effet</b></p> <p>Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme? Non. C'est le propre du péché mortel.</p> <p>Dans les corps il y a une beauté provenant des organes et de leur coloris, une autre d'une clarté extérieure.</p> <p>De même dans les âmes, il y a une beauté habituelle, intrinsèque; une autre actuelle, un éclat extérieur.</p> <p>Or le péché véniel ternit la clarté actuelle sans détruire ni diminuer la charité, ni la beauté habituelle.</p> <p>Mais la tache affecte cette dernière beauté, ce qui est l'effet du péché mortel. Le véniel ternit l'éclat qui résulte des actes des vertus.</p>
			<p><b>Espèces</b></p> <p>Les péchés véniels sont-ils convenablement désignés? Oui. Saint Paul les compare au bois, au foin, à la paille; et les bonnes œuvres, à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses. (I Cor., III, 12.)</p> <p>On les entasse dans un appartement sans faire partie de sa substance; leur destruction le laisse intact.</p> <p>Ainsi les péchés véniels se multiplient dans une âme sans ruiner son édifice spirituel, la charité.</p> <p>L'homme souffre pour eux, ici-bas ou dans le purgatoire, pourvu qu'il soit dans la charité. (Eph., III, 17.)</p> <p>Ces trois objets, le bois, le foin, la paille, représentent les différents degrés des péchés véniels.</p> <p>Selon que ces objets brûlent plus ou moins facilement, ils marquent la gravité ou l'adhérence de ces péchés.</p>
	II	Sujets	<p><b>Adam</b></p> <p>L'homme, dans l'état d'innocence, pouvait-il pécher véniellement? Non. Il aurait mérité une peine.</p> <p>Dans cet état, il n'y avait pas de peine. Donc... Il ne pouvait pécher véniellement qu'après avoir péché mortellement.</p> <p>Nous péchons véniellement à cause de l'imperfection de l'acte et du dérèglement sur les moyens.</p> <p>Ce qui provient d'un défaut d'ordre et de soumission du corps, des sens, de la raison trop prompte à juger. Cette insubordination n'existait pas dans l'état d'innocence; tout était soumis. Donc il ne le pouvait pas.</p>
			<p><b>Anges</b></p> <p>L'ange et le démon le peuvent-ils? Non. L'ange est supérieur à l'homme. Or l'homme dans l'état d'innocence n'a pu pécher véniellement. Donc l'ange le peut moins encore.</p> <p>Les bons anges ne raisonnent pas comme nous; ils ne choisissent que les moyens conformes à la fin.</p> <p>Les démons péchent mortellement dans tout ce qu'ils font, à cause de la fin mauvaise qu'ils se proposent, la satisfaction de leur orgueil.</p> <p>Mais il en est autrement du désir du bien naturel qui est en eux; en cela ils ne péchent pas.</p> <p>Donc le péché véniel ne saurait exister ni dans les bons ni dans les mauvais anges.</p>
			<p><b>Infidèles</b></p> <p>Les premiers mouvements de la chair dans les infidèles sont-ils des péchés mortels? Non. Dieu ne les impute pas aux fidèles. Donc... <i>Il ne fait pas acception des personnes.</i> (Act., X, 34.)</p> <p>La sensualité n'est pas le sujet du péché mortel par lui-même, en eux aussi bien qu'en nous.</p> <p>D'ailleurs les fautes des infidèles sont plus excusables que les nôtres à cause de leur ignorance. (I Tim., I, 13.)</p> <p>Donc ces premiers mouvements ne sont pas mortels chez les infidèles, s'ils n'y consentent pas.</p>
	III		<p><b>Enfants</b></p> <p>Le péché véniel peut-il se rencontrer avec le seul péché originel? Non, cela ne se peut pas sans le péché mortel.</p> <p>Il n'y a pas de lieu où le péché véniel qui existerait avec le seul originel serait puni. Donc...</p> <p>Le défaut d'âge excuse du péché mortel et du véniel quand même on en ferait un dans son genre.</p> <p>Avec la raison, l'enfant doit se déterminer; s'il se tourne vers sa fin, il est délivré du péché originel.</p> <p>Sinon il pèche mortellement en ne faisant pas ce qui est en son pouvoir. (Avec proportion.)</p> <p>Donc le péché véniel ne peut se rencontrer seul avec le péché originel, sans le mortel.</p>
			<p>Mon Dieu! je crois cet enseignement touchant le péché originel, mortel et véniel. Vous m'avez délivré du premier; aidez-moi, Seigneur, à ne plus me rendre coupable des autres. Je ne voudrais plus jamais vous offenser, mais suivre fidèlement en tout votre sainte loi que je vais étudier.</p>

2<sup>me</sup> PARTIE 1<sup>re</sup> SECTION

---

VIII

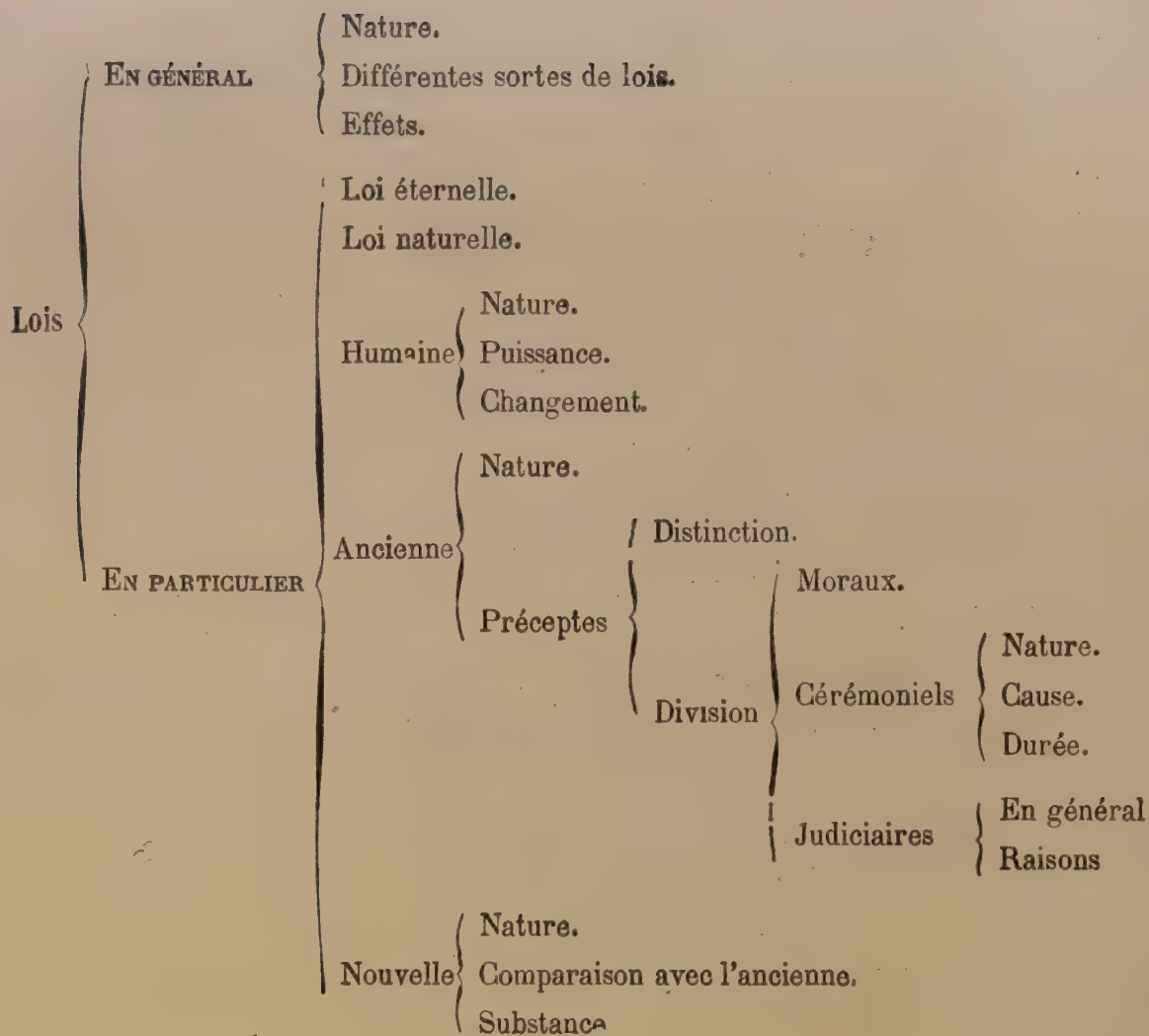
TRAITÉ DES LOIS

---



# TRAITÉ DES LOIS

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



Plan	II	I	Après avoir traité des actes humains en général et des vertus et des vices en particulier, nous avons à nous occuper de leurs principes extérieurs. Nous avons déjà parlé du démon qui nous pousse au mal, et de Dieu qui nous porte au bien. Il nous reste à parler de la loi et de la grâce, et d'abord de la loi, en elle-même et de ses parties. En elle il y a quatre questions.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																													
					Origine	La loi est-elle l'œuvre de la raison? Oui. Il appartient à la loi d'ordonner et de défendre, ce qui est le propre de la raison.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
						La loi est la règle et la mesure des actes humains d'après laquelle on engage quelqu'un à agir ou on l'en éloigne.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
						C'est ce que signifie le mot <i>loi</i> qu'on le fasse venir de <i>ligare</i> , lier; ou de <i>legere</i> , lire, choisir.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
						Or, la règle et la mesure des actes humains est la raison, principe premier des actions de l'homme.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
					Nature	Car c'est à la raison qu'il appartient de tout rapporter à la fin, principe premier des actions.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
						Et comme dans tout genre ce qui est le principe est la mesure et la règle de ce genre lui-même, tels que l'unité dans le genre du nombre et le mouvement premier dans celui des mouvements, il s'ensuit que la loi appartient à la raison. C'est dans ce sens qu'on dit : <i>la volonté du prince a force de loi</i> .																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										
						Fin	La loi doit-elle toujours avoir pour fin le bien général? Oui. Saint Isidore.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																									
							La loi appartient au premier principe des actes moraux, la raison; si donc la raison a un premier principe dans la direction des actes, la loi doit l'admettre et s'y rapporter avant tout.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																									
					Or, ce principe existe, c'est la béatitude; la loi doit nécessairement se rapporter à la béatitude qui est un bien général, commun à tous les hommes.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																											
Donc la loi a pour fin le bien commun.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
Légitimité	D'un autre côté, la partie se rapporte au tout, comme l'imparfait au parfait, les individus à la société; à ce point de vue, il est encore nécessaire que la loi se propose le bien commun.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
	Les préceptes particuliers ne sont des lois qu'autant qu'ils se rapportent au bien général.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
	Pouvoir	Chacun peut-il faire des lois? Non. D'après le droit canon : La loi est une constitution par laquelle le peuple, représenté par les anciens et par d'autres citoyens pris dans son sein, a sanctionné quelque chose. Chaque homme n'a donc pas le droit de faire des lois.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																														
		En effet, nous venons de dire que les lois se rapportent principalement au bien commun.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																														
Or, à qui convient-il de régler une chose pour le bien général, si ce n'est à la société ou au chef qui la représente?																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
Le peuple ou le chef qui le représente ont donc seuls le droit de dicter des lois à tous.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
Promulgation	Un simple particulier peut donner des conseils aux autres, mais il ne peut faire des lois.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
	Il est privé de la force coactive qui porte efficacement au bien. La société ou le chef l'ont.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
	III	La promulgation est-elle de l'essence de la loi? Oui. D'après le droit canon.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																														
		La loi est imposée aux autres à la manière d'une règle et d'une mesure. (ci-dessus. a. 1.)																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																														
Or, une mesure est imposée par là même qu'on l'applique à ce qui est mesuré et réglé.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
Donc, pour que la loi soit obligatoire, ce qui est son caractère essentiel, il faut qu'on l'applique aux hommes qui doivent se régler sur elle; c'est ce qui se fait par la promulgation.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
	Ainsi, on le comprend, la promulgation est nécessaire pour que la loi soit en vigueur.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
	On peut donc conclure de ces quatre articles la définition de la loi : Un ordre de la raison tendant au bien général, promulgué par celui qui a soin de la communauté.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															



I		{ Après avoir considéré la loi dans son essence, et par rapport à celui qui a le droit de la faire et sa promulgation, nous avons à nous occuper de ses différentes parties, ou des différentes lois qui régissent les hommes. A ce sujet il y a six questions concernant la loi éternelle, la naturelle, l'humaine et la divine, et celle des sens.	
Plan	II	Non écrites	<p><b>Éternelle</b></p> <p>Y a-t-il une loi éternelle? Oui. La loi qu'on appelle la souveraine raison doit paraître à tout homme intelligent immuable et éternelle. (S. Augustin.) La loi est l'expression de la raison pratique dans le prince qui gouverne une communauté parfaite. Or, la Providence étant admise, la communauté entière de l'univers est gouvernée par sa raison. C'est pourquoi la raison du gouvernement des choses en Dieu a la nature de la loi, parce qu'elle existe en lui comme dans le roi de l'Univers, et comme un concept éternel. Donc il y a une loi éternelle.</p>
			<p><b>Naturelle</b></p> <p>Y a-t-il une loi naturelle? Oui. <i>Les gentils qui n'ont pas de loi font naturellement ce que la loi commande.</i> (Rom., II, 14.) Une règle existe dans celui qui règle et dans celui qui est réglé : Dieu, et les créatures. Tout ce qui est soumis à la Providence est réglé par la loi éternelle; donc tout y participe d'une certaine manière. Or, la créature raisonnable est soumise à la Providence d'une manière plus excellente que les autres, en ce qu'elle participe à cette Providence en se régissant elle-même et les autres êtres. Donc elle participe à la loi éternelle et c'est cette participation qui est la loi naturelle, qui nous éclaire et nous incline à nos actes propres, et nous fait distinguer le bien du mal.</p>
		Positives	<p><b>Humaine</b></p> <p>Y a-t-il une loi humaine? Oui. Saint Augustin distingue la loi éternelle et l'humaine. La raison pratique et la spéculative procèdent de la même manière, des principes aux conséquences. Or par la raison spéculative nous tirons des principes connus des conséquences relatives aux sciences que nous ne connaissons pas naturellement. De même la raison humaine part de la loi naturelle pour venir à des dispositions particulières, nécessaires à l'homme fait pour vivre en société. Ces dispositions reçoivent le nom de lois humaines quand elles réunissent toutes les conditions.</p>
			<p><b>Divine</b></p> <p>Était-il nécessaire qu'il y eût une loi divine? Oui. Pour quatre raisons. 1<sup>o</sup> Pour mettre l'homme plus en rapport avec sa fin dernière qui surpasse les forces de la nature. 2<sup>o</sup> A cause de l'incertitude des jugements de l'homme, tandis que la loi divine est infaillible. 3<sup>o</sup> Les lois humaines portent sur le dehors; il en fallait une pour diriger nos actes intérieurs. 4<sup>o</sup> La loi humaine ne peut tout empêcher ou punir; la divine devait défendre tout mal. (Ps. XVIII, 8.) <i>La loi du Seigneur est sans tâche...</i> N'y a-t-il qu'une loi divine? Non. Il y a deux sacerdoce, donc il y a deux lois. (Héb., VII, 12.) <i>Le sacerdoce étant changé, il faut que la loi le soit aussi.</i> Mais elles se distinguent seulement comme l'homme de l'enfant, le parfait de l'imparfait. La loi ancienne proposait le bien terrestre, réglait les actes extérieurs, recourait à la crainte. La nouvelle a pour objet le bien céleste, s'occupe des actes intérieurs et se sert de l'amour.</p>
III			<p><b>Sensuelle</b></p> <p>Y a-t-il une loi de concupiscence? Oui. Saint Paul le certifie. (Rom., VII, 23.) L'homme innocent dominait tout par la raison; coupable, il est livré à la sensualité. Cette inclination ou concupiscence est une loi dans les animaux; elle dérive de la loi qui les régit. Dans l'homme, elle n'a pas cette nature; elle est plutôt une déviation des lois de la raison. Mais Dieu l'a dépouillé de la justice originelle, et la raison humaine de sa vigueur primitive. De là la concupiscence, ou l'inclination au mal, est une loi; car on l'envisage comme une punition que la loi divine a infligée à l'homme déchu de sa propre dignité. (Ps. XLVIII, 21.)</p>
			<p>Mon Dieu! ces différentes lois témoignent la sollicitude de votre Providence envers nous, même celle de la concupiscence qui peut devenir l'occasion de grandes vertus et de mérites. Eclairerez ma raison, Seigneur, afin que je discerne votre loi en toute chose et que j'y soumette ma volonté conformément à ma fin.</p>

Plan	I	Nous avons déjà considéré la loi dans sa nature et dans ses différentes espèces, comme non écrite et positive. Nous allons maintenant nous occuper de ses divers effets qui sont exposés dans les deux questions suivantes, à savoir si elle rend les hommes bons, et si elle commande, défend, permet et punit, selon le législateur.	
		Fin	<p><b>Bonté</b></p> <p>La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons? Oui. Aristote dit que tout législateur a la volonté de rendre les hommes bons. La loi est, dans celui qui commande, le dictamen de la raison par laquelle les sujets sont gouvernés. Or, la vertu de tout sujet consiste à bien obéir à celui qui gouverne, comme la vertu de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils soient bien soumis à la raison. Toute loi ayant pour but d'obliger les sujets à lui obéir, il s'ensuit évidemment que le propre de la loi c'est d'amener les sujets à la pratique de la vertu qui leur est propre, selon le cas.</p>
			<p><b>Absolute</b></p> <p>Et puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, il résulte que le propre effet de la loi c'est de rendre bons ceux auxquels elle s'adresse ou absolument ou relativement. Car, si le législateur se propose le vrai bien, qui est le bien général réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que la loi rend les hommes bons absolument.</p>
II	II	Actes	<p><b>Relative</b></p> <p>Mais s'il n'a en vue que ce qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument, mais relativement à un tel régime. Cette espèce de bonté se rencontre dans des individus qui sont mauvais d'eux-mêmes. Ainsi on dit d'un homme qu'il est un bon voleur, parce qu'il s'entend bien à faire son métier. N. Saint Thomas ne veut pas dire que la loi donne toutes les vertus, ce qui est l'effet de la charité, mais qu'elle rend bon dans un genre, relativement à ce qu'elle commande en particulier, comme dans la tempérance.</p>
			<p><b>Principe</b></p> <p>Les actes de la loi sont-ils convenablement déterminés? Oui. S. Isidore. Une proposition est l'expression de la raison rendue sous forme d'énonciation. De même la loi est l'expression de la raison rendue par manière de commandement. Or, le propre de la raison est de déduire une chose d'une autre par des principes certains. De même elle a recours à un intermédiaire pour nous soumettre aux préceptes de la loi. Ces préceptes ont pour objets les actes humains à l'égard desquels la loi nous dirige.</p>
			<p><b>Fonctions</b></p> <p>Or, nous avons dit que les actes humains se divisent en trois catégories différentes : 1° Bons. Il y a d'abord les actes qui sont bons dans leur genre; ce sont les actes vertueux par rapport auxquels on établit l'acte de la loi qui consiste à ordonner ou <i>commander</i>. 2° Mauvais, dans leur genre, comme les actes vicieux; ceux-là, la loi les <i>défend</i>. 3° Indifférents. Il y en a qui sont indifférents de leur nature; la loi peut les <i>permettre</i>. Ce sont les actes qui ont peu de bonté ou de malice. 4° Crainte. Enfin pour se faire obéir elle emploie la crainte du châtement, et elle <i>punit</i>. Ainsi, commander, défendre, permettre et punir, sont les quatre fonctions de la loi.</p>
III	III	Conseils	<p><b>Conseils</b></p> <p>Les conseils ne sont pas propres à la loi : l'homme privé peut en donner. La récompense non plus ne rentre pas dans ses fonctions; chacun peut récompenser, tandis que punir appartient au ministre de la loi. La loi de sa nature est obligatoire et diffère essentiellement du conseil qui n'oblige pas. <i>Je parle</i>, dit S. Paul, <i>mais ce n'est pas le Seigneur</i>. (I Cor. VII, 12.)</p>
			<p>Mon Dieu! je crois que toute loi découlant de votre raison éternelle rend bons et vertueux tous ceux qui s'y soumettent, en les dirigeant vers leur fin dernière. Commandez, Seigneur, et donnez-moi la grâce de le faire. Punissez-moi si je m'en écarte, afin que je revienne à votre volonté toujours si bonne.</p>



Plan II	I	Nous avons parlé de la nature, de la distinction et des effets de la loi. Toutes ces considérations sont générales. Nous devons maintenant nous occuper de chaque loi en particulier, et d'abord de la première ou loi éternelle. A cet égard il se présente six questions, pour la considérer en elle-même et dans les choses qui lui sont soumises.	
		Source	Est-elle la raison souveraine de Dieu? Oui, et c'est à elle qu'on doit toujours obéir. (S. Augustin.)
			Dans l'esprit d'un ouvrier qui va faire une chose, préexiste un type de l'œuvre qu'il doit réaliser.
		En elle	Dans l'esprit du prince qui gouverne, préexiste l'idée de ce qu'il doit prescrire à ses sujets.
			De même en Dieu, la sagesse divine créatrice offre la notion d'art et est une loi conduisant tout à la fin.
			Doù la loi éternelle est la souveraine raison de Dieu ou la sagesse divine dirigeant les actes et les mouvements.
		Connaissance	Est-elle connue de tous les hommes? Oui. Sa notion est empreinte sur nous. (S. Augustin.)
			On ne connaît pas le soleil dans sa substance, mais par ses rayons. Il en est ainsi de la loi éternelle.
		Cause	Dieu seul et les élus la connaissent en elle-même, les autres créatures ne la connaissent que dans son rayonnement.
			Tout homme en a ainsi quelque connaissance, au moins par les principes généraux de la loi naturelle.
			Puis, chacun en a une connaissance plus ou moins étendue, suivant ses lumières, par la vérité qui en rayonne.
		Nécessaires	Doù, ce qu'il y a d'invisible en Dieu, nous le connaissons par les choses qu'il a faites. (Rom., I, 20.)
			Toute loi dérive-t-elle de la loi éternelle? Oui. Par moi règnent les rois... (Prov., VIII, 15.)
		Soumission des choses	Les moteurs, l'autorité dans l'état, les plans dans les œuvres se communiquent de l'un à l'autre.
			De même de la loi éternelle découlent toutes les raisons du gouvernement suprême dans les chefs subordonnés.
			Ces raisons, ce sont les lois qui émanent de la loi éternelle, en tant qu'elles participent à la droite raison.
		Naturelles	Aussi : Rien de juste et de légitime dans la loi temporelle qui n'ait été emprunté à la loi éternelle.
			Les choses nécessaires et éternelles sont-elles soumises à cette loi? Non. Cette loi est la raison du gouvernement divin; donc ce qui est soumis à ce gouvernement l'est à cette loi.
		Humaines	Ce qui n'est soumis à l'un ne l'est pas à l'autre. Il n'en est pas de même du gouvernement humain.
			Ainsi tout ce qui existe de contingent ou de nécessaire dans les créatures est soumis à cette loi.
			Mais ce qui appartient à la nature ne lui est pas soumis; c'est même la loi éternelle.
			Les choses de la nature sont-elles soumises à cette loi? Oui. (Prov., VII, 29.)
			L'homme, par sa parole, imprime dans ceux qui lui sont soumis une règle qui dirige leurs actes.
			De même Dieu imprime à toute la nature des actes qui sont propres à tous les êtres.
			Donc tout est soumis à sa loi, qui soumet les créatures irraisonnables à l'action de la Providence, et dirige les êtres doués de raison par l'intelligence des préceptes divins. Dieu est cause première.
			Toutes les choses humaines sont-elles soumises à cette loi? Oui. Saint Augustin.
			Les créatures intelligentes sont soumises à cette loi par manière de connaissance, d'action et de passion.
			Cette double soumission est imparfaite chez les méchants : inclination corrompue, connaissance obscurcie.
			Dans les bons elle reçoit une nouvelle perfection par la foi et la sagesse, par la grâce et la vertu.
			Ainsi les justes sont parfaitement soumis à cette loi dont ils suivent fidèlement les préceptes.
			Les méchants imparfaitement, mais les châtiments qu'elle leur impose suppléent au bien qui leur manque.

III } Mon Dieu! je crois que vous êtes la raison souveraine de toutes choses, leur loi éternelle et leur règle. Faites, Seigneur, que toutes les intelligences soient soumises à votre loi. N'est-elle pas la règle la plus sûre? Je la connais; accordez-moi la grâce d'y conformer toujours ma conduite.

Plan	I	Après avoir parlé de la loi éternelle considérée en elle-même et dans toutes les choses qui lui sont soumises, nous devons nous occuper de la loi naturelle qu'il ne faut pas confondre avec l'éternelle dont elle est une participation. A cet égard six questions se présentent, pour la considérer en elle-même et dans les modifications qu'elle peut subir.					
		Habitude	En elle	Est-elle une habitude? Non. Elle existe dans les enfants et les damnés qui ne s'en servent pas.			
				Elle n'est pas une habitude dans le sens rigoureux du mot; ce que l'on fait n'est pas la même chose que le moyen par lequel on le fait.			
				Mais dans le sens de ce qu'on possède habituellement, comme on appelle foi ce qu'on tient de cette vertu.			
		Préceptes		Elle est donc une habitude à la façon des principes indémontrables des sciences qu'on possède habituellement; mais qu'on ne considère pas toujours actuellement par l'effet du sommeil, le défaut d'âge, etc.			
				Renferme-t-elle plusieurs préceptes? Oui, de même que les premiers principes indémontrables sont multiples.			
				Dans la loi naturelle, l'ordre des préceptes est conforme à celui de nos inclinations.			
		Actes des vertus		La première est le désir de conserver notre être; la deuxième comprend la propagation de l'espèce; la troisième qui nous est propre nous porte au bien et défend les actes qui nous sont nuisibles.			
				Mais quoique divers, ces préceptes ne forment qu'une seule loi, parce qu'ils sortent d'une même racine.			
				Ils se rapportent tous à ce principe unique : <i>Faites le bien, évitez le mal</i> . C'est naturel.			
		Pour tous		Tous les actes des vertus appartiennent-ils à cette loi? Oui. Saint Jean Damascène dit que les vertus sont naturelles. Donc les actes vertueux sont soumis à la loi de nature.			
	II			Considérés par rapport à ce qui les rend vertueux, tous ces actes appartiennent à cette loi. La nature enseigne à chacun qu'il faut être vertueux, c'est-à-dire prendre la raison pour guide.			
				Mais considérés en eux-mêmes, dans leur propre espèce, tous n'appartiennent pas à cette loi. Ainsi beaucoup d'actions excellentes auxquelles la nature n'incline pas ont été jugées utiles pour bien vivre, tels sont les conseils.			
	Change-ment			Est-elle une pour tous les hommes? Oui. Le droit naturel est commun à tous. (S. Isidore.)			
				A l'égard des principes généraux, elle est une; mais non à l'égard des conclusions particulières. <i>Il faut agir selon la raison</i> , est toujours vrai. <i>Il faut rendre un dépôt</i> , dépend des circonstances.			
				Les exceptions et les incertitudes se multiplient d'autant plus qu'on descend dans le particulier.			
	Modifica- tion			De plus les passions et les coutumes vicieuses peuvent égarer la raison des hommes. Ainsi le vol, défendu par la loi naturelle, n'était pas une injustice chez les Germains. (César.)			
				Peut-elle être changée? Non. D'après le droit canon, elle est immuable.			
				S'il s'agit d'y ajouter quelque chose d'utile, elle peut changer; Dieu et les hommes l'ont fait.			
	Immuable			S'il s'agit d'y retrancher quelque chose, non. Elle est immuable quant aux premiers principes.			
				Les préceptes secondaires qui en découlent sont aussi immuables dans la plupart des cas.			
				Mais ils peuvent être modifiés selon les circonstances. La loi écrite y supplée et l'éclaire.			
	III			Peut-elle être effacée du cœur de l'homme? Non. Saint Augustin le certifie. Elle est écrite dans le cœur de l'homme, aucune iniquité ne peut l'effacer.			
				Il en est ainsi quant aux principes primordiaux; mais elle peut être méconnue dans certains cas où la concupiscence et les autres passions empêchent d'appliquer les principes aux actions.			
				Quant aux principes secondaires, ils peuvent être effacés par un préjugé, une coutume, des habitudes.			
D'après saint Paul quelques hommes ne condamnaient ni le vol, ni les vices contre nature. (Rom., I, 25.)							
Mon Dieu! je crois que vous avez écrit dans nos cœurs les préceptes de la loi naturelle, comme une participation à la règle immuable de votre loi éternelle. Éclairez-moi, Seigneur, et soutenez-moi par votre grâce, afin que j'applique toujours ces principes d'une manière juste, dans toutes les circonstances de ma vie.							



Plan	I	Après avoir parlé de la loi éternelle et de la naturelle, nous devons nous occuper de la loi humaine. Et d'abord de cette loi humaine considérée en elle-même, ensuite de sa puissance et enfin de ses variations. Sur cette loi considérée en elle-même, il y a quatre choses à examiner : son utilité, son origine, sa qualité, sa division.	
		Utilité	<b>Les bons</b> { Était-il utile que les hommes fissent des lois? Oui. D'après saint Isidore. L'homme a naturellement de l'aptitude pour la vertu, mais il a besoin d'une règle pour y arriver, surtout pour s'éloigner des plaisirs coupables auxquels il est très enclin pendant sa jeunesse. Il lui faut une éducation qui y mette un frein et par laquelle il peut arriver à la vertu. Ceux qui sont portés à la vertu par disposition, coutume, grâce, ont assez de la discipline paternelle.
			<b>Les méchants</b> { Mais aux caractères difficiles, enclins aux vices, rebelles à tous les avertissements, il fallait la force et la crainte pour les empêcher de nuire et les mettre sur la voie de la vertu. C'est ce que fait la discipline des lois, sans lesquelles l'homme serait le pire des animaux. (Aristote.)
		Origine	<b>La raison</b> { Toute loi humaine vient-elle de la loi naturelle? Oui. d'après Cicéron. Une loi n'existe qu'autant qu'elle est juste; un décret n'a force de loi que s'il est conforme à la justice. Dans les choses humaines, on dit qu'une chose est juste si elle est droite et conforme à la raison. Or, la règle première de la raison est la loi naturelle. Donc la loi humaine doit aussi en procéder.
			<b>Conséquences</b> { 1 <sup>o</sup> Comme les conséquences découlent des principes généraux. Ainsi : <i>Il ne faut pas tuer</i> est une conséquence que l'on peut déduire de ce principe : <i>Il ne faut faire de mal à personne</i> , etc. 2 <sup>o</sup> Comme les déterminations particulières se rapportent aux idées générales. Ainsi celui qui pêche doit être puni, et c'est à la loi à déterminer la punition. Dans la loi humaine on trouve ces deux choses.
		Qualités	<b>Énumération</b> { A-t-on bien assigné les qualités de la loi positive? Oui. D'après S. Isidore. Il dit que la loi humaine doit être honnête, juste, possible à la nature, conforme aux coutumes du pays, appropriée au temps et au lieu, nécessaire, utile, claire, faite pour l'utilité commune.
			<b>Réduction</b> { Il a réduit lui-même ces qualités à trois : 1 <sup>o</sup> <i>La loi doit être conforme à la religion</i> ou honnête, par son harmonie avec la loi divine; 2 <sup>o</sup> <i>Propre à discipliner les hommes</i> , par sa conformité avec la loi naturelle, d'où juste, etc; 3 <sup>o</sup> <i>Favorable au salut</i> , par ses rapports avec l'utilité commune, ce qui renferme les autres qualités : nécessaire, utile, claire, faite pour l'utilité commune. L'autorité de ce saint Docteur est un sûr garant de l'exactitude de ses paroles à ce sujet.
		Division	<b>En général</b> { Saint Isidore divise-t-il convenablement les lois? Oui. Son autorité suffit. 1 <sup>o</sup> D'après la dérivation de la loi naturelle, il divise le droit en <i>droit des gens</i> et en <i>droit civil</i> : achats, ventes, etc.; ce qui convient à chaque cité. 2 <sup>o</sup> D'après le bien général, les lois doivent régler les droits et les devoirs des diverses corporations : prêtres, magistrats, soldats, auxquelles ces lois empruntent leur dénomination particulière.
			<b>En particulier</b> { 3 <sup>o</sup> Selon qu'elle est faite par le chef de l'État; elles se distinguent d'après les gouvernements. Constitutions, sénatus-consultes, droit prétorien, plébiscites. Les tyrans n'ont pas la puissance d'en faire. 4 <sup>o</sup> Selon qu'elle est la règle des actes humains; elles prennent quelquefois le nom de leur auteur, et se distinguent d'après leurs objets : la loi <i>Julienne</i> sur les adultères; la loi <i>Cornélie</i> , sur les sicaires, etc.
		<b>III</b> { Mon Dieu! je comprends la nécessité des lois humaines, selon ce que dit saint Isidore, pour comprimer l'audace des hommes, protéger l'innocence et arrêter par la crainte du supplice les desseins criminels des méchants. Éclairez, Seigneur, les chefs des peuples, afin qu'ils ne portent jamais que des lois justes, conformes à votre loi éternelle.	

I { Après avoir fait connaître la loi humaine dans sa nature, c'est-à-dire dans son utilité, son origine, ses qualités, sa division, nous allons nous occuper de sa puissance, par rapport à ses objets, à l'obligation qu'elle impose et à ses sujets. C'est ce que nous avons à faire dans les six questions suivantes, concernant son étendue et son obligation.

Plan	II	Étendue	Générales {	Doit-elle régler les choses générales plutôt que les particulières? Les générales, car le droit s'établit sur ce qui arrive généralement. Ce qui existe pour une fin doit lui être proportionné. Or la fin de la loi humaine est le bien général. Il faut donc que toutes les lois humaines soient proportionnées à ce bien non au particulier. Relativement aux personnes, aux affaires et aux temps, comme il y a un grand nombre d'individus, qui produisent beaucoup d'actions et que l'État doit toujours durer, il faut des lois générales.		
			Vices {	Doit-elle défendre tous les vices? Non. Elle n'empêche pas tout ce que Dieu punit. (S. Augustin.) La loi doit être possible. Or tout n'est pas également possible à l'homme vertueux et au vicieux. Donc la loi humaine, appelée à régir des hommes imparfaits, doit se proportionner à leur faiblesse et, sans vouloir empêcher tous les vices, elle doit se borner à proscrire les plus graves qu'on peut éviter. Elle n'approuve pas pour cela ce que défendent Dieu et la nature; elle se déclare incompétente.		
			Vertus {	Prescrit-elle les actes de toutes les vertus? Oui, dans l'intérêt du bien général. Les vertus se distinguent d'après leurs objets qui peuvent se rapporter au bien privé ou général. La loi a pour but le bien général. Donc il n'y a pas de vertu dont elle ne commande les actes. Toutefois elle ne commande pas tous les actes de toutes les vertus comme ceux de la virginité; mais seulement ceux qui se rapportent au bien général immédiatement ou médiatement, comme ce qui concerne la police.		
			En conscience {	Oblige-t-elle en conscience? Oui. C'est de foi du moins pour les lois ecclésiastiques. <i>Soyez soumis, non seulement par la crainte du châtement, mais aussi par un principe de conscience.</i> (Rom., XIII, 5.) Lois justes : elles tirent de là loi éternelle la puissance d'obliger dans le for de la conscience. (Prov., VIII, 14.) On juge de la justice d'une loi par sa fin, par son auteur, par sa substance ou son équité. Lois injustes : contraires au bien humain; elles n'obligent pas, si ce n'est pour éviter le scandale, le désordre. Contraires au bien divin; il n'est jamais permis de les observer. <i>Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.</i> (Actes, V, 29.)		
				Obligation {	Tous {	Tous les hommes sont-ils soumis à la loi? Oui. (Rom., XIII, 1.) <i>Que tout le monde se soumette aux puissances spirituelles.</i> Il est évident que tous les sujets d'un État doivent obéir aux lois (justes) qu'il établit. Excepté celui qui n'est pas sous sa juridiction, ou qui dépend d'une puissance supérieure. D'ailleurs, les méchants y sont assujettis comme à une force qui les domine, par contrainte. Les bons y obéissent comme à une règle qui les dirige; leur volonté est conforme à la loi.
					Interprétation {	Est-il quelquefois permis d'agir contre la lettre de la loi? Oui. Selon le motif. On ne doit pas soumettre les choses aux mots, mais plutôt les mots aux choses. Une loi utile la plupart du temps peut être nuisible au bien public dans certains cas. Dans ces cas elle n'oblige pas. Ainsi il est défendu d'ouvrir les portes aux ennemis; mais pour des citoyens on peut les ouvrir, lorsqu'ils sont nécessaires au salut de la cité. Mais comme il n'appartient pas à chacun de déterminer ce qui est utile ou nuisible on doit, quand le péril n'est pas soudain, recourir à ceux qui peuvent dispenser. La nécessité dispense. On interprète alors l'intention du chef qui n'a pu tout prévoir.

III { Mon Dieu! ne permettez pas que les souverains portent des lois contraires à votre justice éternelle et contre l'Eglise. Donnez-moi l'esprit de discernement et un cœur docile, afin que je me soumette avec conscience à celles qui sont justes, et que je sois prêt à résister jusqu'au martyre, s'il le fallait, plutôt que de vous désobéir.



## LOIS

## DU CHANGEMENT DES LOIS

II<sup>e</sup> PARTIE1<sup>re</sup> sect., 97

Plan II	I	Après avoir fait connaître la nature de la loi humaine et sa puissance ou son étendue et son obligation, il nous reste, en dernier lieu, à examiner si elle est susceptible d'éprouver des changements et à quelle occasion. A ce sujet quatre questions se présentent, concernant la nécessité, l'occasion, la coutume, et la dispense de la loi.	
		Nécessité	Doit-elle subir des changements ? Oui. La loi temporelle, quoiqu'elle soit juste, peut cependant avec le temps subir de justes changements. (S. Aug.)
			1 <sup>o</sup> Motif tiré de la raison, parce qu'il lui est naturel d'aller graduellement de l'imparfait au parfait.
		1 <sup>er</sup> motif	Ainsi dans les sciences spéculatives, les théories des premiers philosophes ont été modifiées par d'autres.
			De même en matière pratique, on a d'abord fondé des institutions très imparfaites que ceux qui sont venus après ont remplacées par d'autres qui n'offraient pas les mêmes inconvénients.
		2 <sup>o</sup> motif	2 <sup>o</sup> Par rapport aux individus, parce que leur condition change; il faut d'autres lois en rapport aux conditions différentes.
			Ainsi un peuple est sage, dévoué; on peut lui confier l'élection des magistrats sans danger.
		Occasion	Vient-il à se dépraver, retirez-lui ce droit pour le confier à des hommes de bien. (Saint Augustin.)
			Doit-on toujours la changer quand il se présente quelque chose de meilleur ? Non. On ne doit changer la loi qu'autant que cela peut être utile à la société en général.
		Inconvénient	Or, le changement en lui-même est nuisible au bien général, parce que la coutume aide à faire observer la loi, et que ce qu'on n'a pas l'habitude de faire paraît pénible, serait-ce léger en soi.
	II	Compensation	Donc en changeant la loi, on affaiblit sa force, parce qu'on détruit une ancienne coutume.
			Et on ne doit pas le faire, surtout s'il n'y a pas une compensation aux inconvénients.
		Coutume	La compensation existe si la nouvelle loi est évidemment très utile et surtout nécessaire.
			Ou bien, si l'ancienne est manifestement injuste ou que son observation est très nuisible.
		Parole	La coutume peut-elle obtenir force de loi ? Oui. On doit observer les coutumes du peuple de Dieu et les usages des ancêtres. (Saint Augustin.)
			La loi émane de la raison et de la volonté. La divine et la naturelle viennent de la raison de Dieu. L'humaine vient de la volonté de l'homme réglée par la raison, par des paroles et par des actes.
		Actes	Or, il est évident que la parole peut changer la loi et l'expliquer, comme expression de la raison.
			De même cela peut se faire par des actes réitérés qui finissent par établir une coutume. Ce qui paraît être le fruit des délibérations de la raison et suppose le consentement.
		Ce que c'est	Ainsi la coutume a force de loi; elle abroge l'ancienne et elle en est l'interprète. Mais il faut qu'elle soit reçue un certain temps, non contraire à la loi divine, plus utile.
			Peut-on dispenser des lois ? Oui, <i>La dispense m'a été confiée.</i> (I Cor., ix, 17.)
	III	Dispense	Dispenser est à proprement parler faire à chacun la part d'un bien commun. Dans une société, c'est tracer à chaque membre la manière d'observer un précepte général.
			Or, un précepte général peut ne pas convenir à telle personne, dans telle circonstance.
		Pouvoir	D'un autre côté, il serait dangereux de laisser les individus seuls juges des inconvénients.
			Donc il faut que les chefs puissent dispenser de la loi humaine, fondée sur leur autorité.

Mais ils ne peuvent le faire sans motif, sinon ils seraient infidèles et imprudents. (Saint Luc, xii, 42.) *Quel est le dispensateur fidèle et prudent ?*  
La dispense ne doit pas porter atteinte au bien public, mais contribuer à le procurer.

Mon Dieu ! je reconnais la nécessité des lois, ainsi que la légitimité de leur abrogation, des coutumes et des dispenses motivées. Je ne veux pas user de ces dernières; mais donnez-moi, Seigneur, la force de me soumettre à toutes les lois qui émanent de votre raison éternelle et qui doivent contribuer à mon salut en réglant ma volonté.

Plan	I	Après avoir traité de la loi éternelle, de la loi naturelle et de la loi humaine sous trois rapports divers, nous avons maintenant à nous occuper de la loi divine positive qui comprend l'ancienne et la nouvelle. Nous allons considérer d'abord l'ancienne en elle-même et dans ses préceptes. En elle-même il y a six questions.	
		Nature	Bonté
			Divine
		Angélique	Angélique
			Les Juifs
		Sujets	Eux seuls
			Époque
II		La loi ancienne est-elle bonne? Oui. <i>La loi est véritablement sainte et le commandement est saint, juste et bon.</i> (Rom., VII, 12.) Elle était bonne, parce qu'elle était conforme à la raison et qu'elle condamnait la concupiscence, et tout ce qui est contraire à la raison. Mais le bien a divers degrés; il y en a un parfait et un imparfait, comme un remède soulage ou guérit. La loi mosaïque était imparfaite parce qu'elle ne pouvait conférer la grâce, ce qui est réservé à Jésus-Christ. (S. Jean, I, 47.) Donc elle n'a conduit par elle-même rien à la perfection (Héb., VII, 19), et cependant elle était bonne.	
		Est-elle venue de Dieu? Oui. <i>Vous avez rendu inutile la loi de Dieu.</i> (S. Matthieu, XV, 6.) Elle rendait témoignage au Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui dit de lui-même : <i>Il fallait que tout ce qui a été écrit de moi s'accomplît.</i> (S. Luc.) Elle disposait les hommes à sa venue, en les arrachant à l'idolâtrie, pour le culte du vrai Dieu. Or, il est évident que celui qui dispose quelqu'un pour une fin est le même que celui qui y conduit. Car le diable n'aurait pas fait une loi contraire à ses intérêts. Donc elle vient de Dieu. Elle a été en rapport avec le temps, abrogée comme trop faible, insuffisante; on se sauvait par la foi à Jésus-Christ.	
		Fut-elle donnée par le ministère des anges? Oui. D'après l'Écriture. (Galates, III, 19.) Les choses divines doivent arriver aux hommes par l'intermédiaire des anges. (S. Denys.) De plus, la loi ancienne était imparfaite, parce qu'elle ne faisait que disposer au salut par le Christ. Or, en tout le chef fait l'action principale, et opère par ses ministres ce qui sert de préparation. Aussi : Dans le <i>Nouveau Testament</i> , Dieu nous a parlé par son Fils; dans l' <i>Ancien</i> par ses anges. (Héb., I, 1.)	
		Ne devait-elle être donnée qu'au peuple Juif? Oui. D'après saint Paul. (Rom., III, 1.) Cette préférence ne vint pas de la fidélité de ce peuple; il tomba dans l'idolâtrie plusieurs fois; mais à cause des promesses faites à ses ancêtres que le Christ naîtrait de leur race. (Gal., III, 18.) Il convenait que le peuple qui devait donner naissance au Messie eût une sainteté particulière. Mais pourquoi ce choix? — Dieu est libre. <i>Ne décidez pas cette question, si vous voulez éviter l'erreur.</i> (S. Augustin.)	
		Tous les hommes étaient-ils obligés de l'observer? Non. Il n'y avait que les Juifs; mais les gentils pouvaient se sauver sans l'observer (S. Denys.) Cette loi contenait des préceptes de la loi naturelle, et d'autres particuliers y surajoutés. Les premiers obligeaient tous les hommes, non parce qu'ils étaient dans cette loi, mais dans la loi naturelle. Les autres ne liaient que les Juifs, à cause du Messie; mais les Gentils pouvaient être admis. Ainsi les lois générales obligent tout le monde, les autres n'obligent que leurs propres sujets, comme les règlements ecclésiastiques pour les clercs.	
		Devait-elle être donnée au temps de Moïse? Oui. Ce temps était convenable. (Gal., III, 19.) La loi s'impose aux superbes pour réprimer leur orgueil, aux bons pour les aider dans le bien. Pour confondre la présomption des superbes, Dieu les laissa à eux-mêmes, sans la loi écrite. Vers le temps d'Abraham, l'idolâtrie montre l'insuffisance des lumières naturelles. Après cette expérience, il était temps que la loi écrite fit connaître le péché et la faiblesse humaine. Les bons reçurent à propos la loi mosaïque pour les conduire à la perfection de la loi nouvelle.	
		Mon Dieu! qui n'admirerait l'excès de votre bonté à l'égard du peuple Juif? Vous l'avez traité comme un peuple royal, et cette loi aurait suffi, si tous y avaient été fidèles, pour en faire des saints par la foi au Messie qui devait naître de leur sang. Accordez-moi, Seigneur, la grâce de profiter des enseignements qu'elle contient.	



LOIS

DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE

II<sup>e</sup> PARTIE

1<sup>re</sup> sect., 99

Plan	I	Après avoir considéré la nature de la loi ancienne et ses sujets, nous avons maintenant à nous occuper des préceptes qu'elle contenait, de leur distinction en général et de chaque genre de préceptes en particulier. A l'égard de leur distinction, en général, il y a six questions, concernant cette distinction et ce qui s'y rapporte.	
		Distinction	Plusieurs
			Moraux
			Cérémoniels
			Judiciaires
			Rapports
		Accessoires	Sanction
III		Mon Dieu! toutes vos œuvres sont parfaites, et vous les proportionnez à l'état de vos créatures intelligentes, comme un bon père qui se met à la portée de ses jeunes enfants et les traite avec plus de respect et de générosité quand ils sont devenus hommes parfaits. Soyez béni, Seigneur, de toutes vos bontés.	

Ne renferme-t-elle qu'un précepte? Non. Elle était chargée de préceptes. (Ephés., II, 15.)

Un précepte se rapporte essentiellement à une fin; il ordonne les moyens nécessaires ou utiles pour l'obtenir.

Or, il arrive souvent que pour atteindre une fin unique, plusieurs choses sont nécessaires ou utiles, de telle façon que des préceptes divers peuvent très bien se rapporter à une seule et même fin.

C'est ce qui avait lieu pour cette loi; elle en renfermait une multitude qui concouraient au même but.

Renferme-t-elle des préceptes moraux? Oui. Il leur a prescrit une loi de discipline. (Eccl., XVII, 9.)

La loi humaine a pour but principal l'amour du prochain; la divine a pour fin l'amour de Dieu. Or, l'amour est fondé sur la ressemblance. Donc les hommes ne peuvent aimer Dieu s'ils ne sont bons.

Mais ce qui rend l'homme bon, c'est la vertu. Donc la loi devait en prescrire les actes ou préceptes moraux, surtout ceux qui sont relatifs aux cas particuliers sur lesquels la raison était obscurcie par le péché.

Contient-elle des préceptes cérémoniels? Oui. Moïse le dit aux Juifs. (Deutéronome, IV, 13.)

L'adoration de Dieu se fait par des actes intérieurs et se manifeste par des actes extérieurs.

La loi divine devait évidemment s'occuper de ces actes extérieurs qui contribuent au culte divin, que les latins ont appelés *Cérémonies* ou présents de Cérès, déesse des moissons ou fruits offerts.

Ce culte est l'acte d'une vertu morale, mais la prescription des sacrifices dépend de la loi.

Renferme-t-elle aussi des préceptes judiciaires? Oui. (Deut., VI, 1.)

Les jugements dont parle Moïse sont les préceptes judiciaires réglant les rapports sociaux.

Il y avait donc les préceptes moraux qui appartiennent à la loi naturelle; les cérémoniels qui réglaient la forme du culte, et les judiciaires qui regardaient les relations civiles.

D'où la loi était juste dans les judiciaires, bonne dans les moraux, sainte dans les cérémoniels.

Y a-t-il dans cette loi d'autres préceptes? Non. La loi se résume en ces trois.

Dans la loi, il y a des choses qui sont des préceptes, d'autres se rapportent à leur accomplissement.

Les préceptes ont pour objet ce que l'on doit faire; on le fait pour celui qui commande et pour soi.

Par rapport à l'autorité de Dieu qui commande, il y a des témoignages et des justifications.

Par rapport à celui qui obéit, il y a les préceptes proprement dits et les recommandations.

Donc tout le reste se rapporte aux trois sortes de préceptes et servait à les mieux faire observer.

Devait-elle employer les promesses et les menaces temporelles? Oui. Si vous voulez m'écouter, vous serez rassasiés des biens de la terre. (Is., I, 19.)

Les hommes sont portés à observer les préceptes à cause des récompenses et des peines.

La loi ancienne qui préparait les Juifs à Jésus-Christ, comme on dispose l'imparfait au parfait, dut se servir des biens temporels pour les conduire à Dieu; mais l'homme parfait méprise ces biens.

Les méchants, au contraire, y mettent leur fin, et l'imparfait les désire en les rapportant à Dieu.

Voilà pourquoi la loi ancienne qui s'adressait aux imparfaits avait recours aux biens temporels.

## LOIS

## DES PRÉCEPTES MORAUX EN GÉNÉRAL

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 100

Plan	II	I	Après avoir parlé en général des préceptes de la loi ancienne, c'est-à-dire de leur distinction et accessoires, nous devons maintenant parler de chacun des genres de ces préceptes en particulier, et d'abord des préceptes moraux que nous considérons premièrement en général, dans les deux questions suivantes.	
			Principe	Tous ces préceptes appartiennent-ils à la loi naturelle? Oui. (Rom., II, 14.)
				Ils se distinguent des autres, car ils ont pour objet ce qui appartient aux bonnes mœurs.
				Les mœurs se rapportant à la raison; on appelle bonnes celles qui sont d'accord avec elle.
			Origine	Or, la raison spéculative juge d'après la connaissance naturelle des premiers principes.
				De même la raison pratique juge d'après certains principes naturellement connus.
				Mais les jugements peuvent procéder diversement de ces principes par rapport aux choses.
			Jugements	Car dans les actes il y a des choses tellement explicites que chacun les approuve ou les rejette.
				D'autres ont besoin d'être examinées; ce que les philosophes seuls peuvent faire.
				Enfin il y en a qu'on ne peut connaître que par la grâce, comme ce qu'il faut croire.
			Conclusion	Donc les préceptes moraux ayant pour objet les bonnes mœurs, ce qui se rapporte aux bonnes mœurs étant ce qui est d'accord avec la raison, tout jugement de la raison dépendant de la loi naturelle, ces préceptes dépendent de cette loi, de différentes manières.
				1 <sup>o</sup> Il y en a que la raison naturelle de chacun juge devoir faire ou éviter, comme <i>honorer son père et sa mère, ne pas tuer</i> . Ils appartiennent absolument à cette loi.
				2 <sup>o</sup> D'autres ont besoin d'être expliqués par les sages, pour que les ignorants puissent les comprendre, comme <i>levez-vous devant les vieillards, respectez-les</i> .
			Totalité	3 <sup>o</sup> Enfin il y en a que la raison naturelle ne peut bien connaître que par l'enseignement de la révélation, comme <i>vous ne prendrez pas le nom de Dieu en vain</i> .
				Ces préceptes prescrivent-ils les actes de toutes les vertus? Oui.
				Le péché transgresse la loi divine et il est contraire aux actes des vertus.
			Variété	Donc la loi divine a pour objet de régler tous ces actes. (S. Ambroise.) parce qu'elle est la règle suprême de tout.
				Les préceptes de la loi se rapportent tous au bien général; ils varient selon les modes de société.
				Ainsi une cité régie par un roi a d'autres lois que celle qui l'est par le peuple ou les grands.
			Prescriptions	Or la société à laquelle se rapporte la loi humaine est autre que celle qui a la loi divine.
				En effet la loi humaine regarde la société civile qui comprend les rapports des hommes entre eux, rapports établis par des actes extérieurs et réglés particulièrement par la justice.
				Donc la loi humaine ne prescrit que des actes de justice ou d'autres vertus qui s'y rapportent.
			Religieuse	Mais la société religieuse, qui a la loi divine, est celle des hommes avec Dieu ici et là-haut.
				C'est pourquoi elle prescrit tout ce qui peut mettre les hommes en rapport avec la Divinité par l'intelligence et la volonté, dont la loi divine règle les actes par les vertus propres.
				Ceux qui sont nécessaires à l'essence de la vertu, elle les commande comme préceptes.
			III	Ceux qui ont pour but la perfection des vertus, elle les recommande comme conseils.
				Mon Dieu! je reconnais que les préceptes moraux sont immuables et divins parce qu'ils sont l'expression de votre loi éternelle et compris dans la loi naturelle qui en découle. Aussi leur violation est une révolte contre votre sainte volonté. Eclairez-moi, Seigneur, afin que j'y conforme tous mes actes.



LOIS

DU DÉCALOGUE

II<sup>e</sup> PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 100 bis

Plan	I	Après avoir considéré les préceptes moraux en général, par rapport à l'origine et aux prescriptions, nous devons examiner ceux qui sont contenus dans les deux tables de la loi ou dans le Décalogue. A ce sujet, il y a six questions concernant le Décalogue en lui-même et dans ses diverses convenances.	
		Rapport	<p>Tous les préceptes moraux se ramènent-ils à ceux du Décalogue? Oui. Comme les parties se rapportent au tout. C'est Dieu qui donna ceux du Décalogue. Les autres ont été proposés par Moïse.</p> <p>Avec les autres</p> <p>Ceux du Décalogue n'expriment pas les premiers principes généraux; ils en sont les conséquences prochaines, et ils sont les principes des préceptes particuliers connus des savants et transmis par eux.</p> <p>N. On peut dire que le Décalogue est l'abrégé de toutes les autres lois, parce que toutes en découlent.</p>
	II	Distinction	<p>Les préceptes du Décalogue sont-ils convenablement distingués? Oui. Ils ont été distingués différemment par certains auteurs. Saint Augustin en fixe trois pour Dieu, sept pour le prochain.</p> <p>Hésychius, saint Jérôme, Origène en distinguent quatre pour Dieu, mais différemment, six pour le prochain.</p> <p>Mais la distinction de saint Augustin, pleinement justifiée par saint Thomas, a prévalu.</p>
		Nombre	<p>Les préceptes sont-ils en nombre convenable? Oui, d'après : (Deut. iv, 13). La loi divine règle nos rapports avec Dieu qui est notre chef, et avec nos semblables.</p> <p>Or, nous devons à Dieu, comme chef de la société : la <i>fidélité</i>, le <i>respect</i>, le <i>service</i>.</p> <p>A nos semblables, d'abord à ceux dont nous sommes les débiteurs : l'<i>honneur</i>. Aux autres : de ne pas <i>nuire à leur personne</i>; de <i>respecter leurs femmes</i>; de ne pas <i>voler leur bien</i>; de ne pas leur <i>faire tort par nos paroles</i>; de ne pas convoiter <i>leurs femmes et leurs biens</i>. Or, c'est suffisant pour régler ces deux sortes de rapports que le temps avait obscurcis, avec la loi qu'ils prescrit. En résumé, le Décalogue prescrit l'amour de Dieu et du prochain. On s'aime soi-même, sans qu'il soit besoin d'un commandement.</p>
		Convenance	<p>Sont-ils convenablement ordonnés entre eux? Oui. (Rom. XIII, 1.) Ce qui frappe le plus, c'est ce qui met en rapport avec la fin. Dieu est la fin dernière.</p> <p>Il fallait donc régler d'abord nos rapports avec lui, comme ceux des soldats au général d'abord, entre eux ensuite.</p> <p>Puis ceux avec les parents, enfin avec les autres, selon l'importance des devoirs et des péchés.</p> <p>Par rapport aux autres, on commence par les péchés d'action comme plus graves, puis viennent ceux de parole, enfin ceux de pensée. Car le péché d'action est plus grave que celui de parole et celui-ci plus que la pensée.</p>
		Expression	<p>Sont-ils convenablement exprimés? Oui. Dieu fait tout avec ordre. (Sag. xi, 21.) Les préceptes de la loi de Dieu renferment la plus éminente sagesse. (Deut, iv, 5.) Or, il appartient au sage de tout disposer et exprimer selon le mode, et l'ordre convenable.</p> <p>Donc tout est convenable dans le Décalogue, que les préceptes soient négatifs ou affirmatifs, qu'ils soient motivés ou non, avec ou sans promesse de récompense, menaces, etc</p>
		Dispense	<p>Peut-on dispenser des préceptes du Décalogue? Non. (Isaïe, xxiv, 5.) On dispense, en particulier, quand l'observation de la loi irait contre l'intention formelle de Dieu; il renferme pour nous le bien absolu et l'ordre même de la justice et de la vertu. Donc Dieu même ne peut en dispenser. Excepté dans certains cas particuliers qui sont les conséquences éloignées des préceptes.</p>
	III	Mon Dieu! lorsque je considère le grand nombre des lois civiles et leurs variations, je ne puis m'empêcher d'admirer la simplicité et la stabilité de votre décalogue. Il est l'œuvre d'un Dieu éternel! Ah! si tous les hommes, les familles et les nations le respectaient! Je veux y rester fidèle toute ma vie.	

I	Après avoir considéré les préceptes moraux et ceux du décalogue d'une manière générale, nous devons ajouter quelques remarques sur ces préceptes afin d'en bien préciser la valeur. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le mode de la vertu et de la charité, les autres préceptes et leur action.	
Plan II	Mode	Vertu
		<p><b>Le mode de la vertu tombe-t-il sous le précepte de la loi? Distinguons.</b></p> <p>Le mode de la vertu indique le discernement, l'intention et l'habitude.</p> <p>1<sup>o</sup> Discernement ou connaissance de cause. La loi divine et la loi humaine en tiennent compte pour absoudre ou condamner; car ce qui est fait par ignorance est fait par accident.</p> <p>2<sup>o</sup> Intention. La loi divine seule juge de la volonté et de l'intention. (Ps. VII, 11.) La loi humaine ne prononce pas là-dessus, elle ne punit pas celui qui veut tuer et ne tue pas. Mais la loi divine le punit d'après cette parole : <i>Celui qui se fâche contre son frère sera condamné.</i> (S. Matthieu, v, 22.)</p> <p>3<sup>o</sup> Habitude. Il n'est pas de l'essence de l'acte vertueux qu'il soit fait par habitude. Sous ce rapport le mode de la vertu ne tombe sous le précepte ni de la loi divine, ni de la loi humaine.</p> <p>Ainsi celui qui honore ses parents n'est puni ni par Dieu ni par les hommes s'il n'a pas l'habitude de la piété filiale.</p>
	Mode	Charité
		<p><b>Le mode de la charité tombe-t-il sous le précepte de la loi divine? Non.</b></p> <p>Car quiconque n'observe pas un précepte pèche mortellement. Si donc le mode de la charité est de précepte, il s'ensuit que celui qui fait une chose et ne la fait pas par charité pèche mortellement. Et puisque celui qui n'a pas la charité n'agit pas par elle, il en résulterait que l'on pêcherait mortellement dans toutes les œuvres qu'on fait, quelque bonnes qu'elles soient, ce qui répugne.</p> <p>La charité, comme précepte particulier, est ordonnée par Dieu : <i>Tu aimeras...</i> Mais chaque commandement n'oblige pas ainsi par charité sous peine de péché. <i>Honore tes parents</i>, n'ordonne pas de les honorer par charité, mais de les honorer, parce que celui qui viole la charité mérite une peine, sans violer le quatrième commandement.</p> <p>N. Le Concile de Trente a condamné Luther disant que toute œuvre sans charité est mauvaise.</p> <p>Saint Liguori dit qu'outre les cas particuliers, on ne doit pas passer un mois sans acte de charité.</p>
Plan II	Rapports	Distinction
		<p><b>Outre ceux du Décalogue, les autres préceptes moraux sont-ils convenablement distingués? Oui.</b> <i>La loi du Seigneur est sans tache...</i> (Ps. XVIII, 8.)</p> <p>N. On le comprend d'après les aberrations dans lesquelles sont tombés les païens. Ils ont fait les applications les plus fausses de la loi naturelle, et il est certain que les Juifs n'auraient pas manqué de les imiter, s'ils n'avaient été retenus sur le penchant de l'abîme par la force de leur loi. (Drioux.)</p> <p>Il y a trois classes de préceptes moraux. 1<sup>o</sup> Les plus généraux, principe et fin des autres. Ils n'avaient pas besoin d'être promulgués, à cause de leur évidence. Tels sont les préceptes qui regardent l'amour de Dieu et du prochain et les autres commandements qui sont en quelque sorte les fins des préceptes.</p> <p>2<sup>o</sup> Les plus spéciaux, qui, malgré leur évidence, peuvent être faussement interprétés. Ils avaient besoin d'une promulgation spéciale. C'est le Décalogue.</p> <p>3<sup>o</sup> Ceux dont la raison n'est pas évidente pour tous, mais pour les sages; ils furent surajoutés à chaque article du Décalogue, excepté aux deux derniers qui n'en ont pas besoin parce qu'ils défendent en général tous les mauvais désirs.</p>
Plan II	Rapports	Justification
		<p><b>Les préceptes moraux de l'ancienne loi avaient-ils le pouvoir de justifier? Non.</b> <i>La lettre tue.</i> (II Cor. III, 6.); ce qui s'entend des préceptes moraux. (S. Augustin.) Donc ces préceptes ne justifiaient pas.</p> <p>La véritable justice vient de Dieu, auteur de la grâce; aucun acte moral, aucun précepte de la loi ancienne ne produisait de lui-même la justification qui rend saint devant Dieu, parce que l'accomplissement de ces préceptes n'était qu'un acte naturel, tandis que la justification provient de la justice infuse ou de la grâce.</p> <p>Mais ces préceptes justifiaient improprement, comme renfermant ce qui est juste et y obligeant, comme signifiant la justice du Sauveur et disposant à la grâce justificante qu'ils figuraient.</p> <p>Car tout était figure; mais, au fond, ils n'avaient pas la vertu de produire la justice, parce que les actes purement naturels n'ont pas la vertu de justifier.</p>
III	Mon Dieu! en voyant les crimes et les abominations des païens, le peuple juif devait s'estimer heureux d'avoir été l'objet de tant de prévenances de votre part. Hélas! il ne fut pas toujours reconnaissant! Sommes-nous moins coupables, nous qui avons reçu plus de grâces! Seigneur, quand serez-vous aimé?	



		Après avoir parlé des préceptes moraux et de ceux du Décalogue, nous devons nous occuper des préceptes cérémoniels; nous parlerons d'abord de ces préceptes considérés en eux-mêmes, puis de leur cause et de leur durée. Sur le premier point quatre questions se présentent, pour établir la nature et la convenance de ces préceptes.	
Plan	II	Nature	<p><b>Culte</b></p> <p>Ces préceptes appartenait-ils au culte de Dieu? Oui. D'après l'Exode (XVIII, 19). <i>Pour apprendre au peuple les cérémonies et la manière d'honorer Dieu.</i> Ces préceptes déterminaient les préceptes moraux par rapport à Dieu, comme les préceptes judiciaires les déterminaient par rapport au prochain. Nous avons donné l'étymologie de ce nom.</p> <p>Les rapports de l'homme avec Dieu s'exprimant par le culte qui lui est dû, il s'ensuit que les préceptes cérémoniels proprement dits sont ceux qui appartiennent au culte de Dieu.</p> <p>Ils concernaient les sacrifices, les fêtes, la préparation du service religieux, les vêtements des ministres, leur nourriture et mille autres choses relatives au culte divin de ces temps.</p> <p><b>Figures</b></p> <p>Étaient-ils figuratifs? Oui. D'après saint Paul (Colos. II, 16.) et tous les Pères et quelques conciles.</p> <p>Il y a le culte intérieur et l'extérieur. L'âme se sert du premier et le corps du deuxième pour honorer Dieu.</p> <p>Or, le culte intérieur consiste en ce que l'âme est unie à Dieu par l'intelligence et la volonté.</p> <p>Selon la manière de cette union, les actes extérieurs peuvent se rapporter au culte divin.</p> <p>Dans le ciel où on voit la vérité, le culte extérieur n'est pas en figure, mais il consiste dans la louange.</p> <p>Ici-bas, on a besoin d'images sensibles. L'ancienne loi figurait la vérité du ciel et le Christ.</p> <p>La loi nouvelle n'a plus qu'à figurer la vérité de la gloire future, le Christ étant venu.</p> <p>C'est ce qui a fait dire à saint Paul que la loi ancienne était une ombre et la loi nouvelle une image.</p> <p>Mais cette ombre suffisait pour donner aux Juifs la connaissance des mystères divins.</p>
			<p><b>Nombre</b></p> <p>Devaient-ils être en grand nombre? Oui, d'après Osée (VIII, 12), et Job (XI, 16). <i>Je leur ai prescrit un grand nombre de lois.</i></p> <p>Les hommes portés au mal doivent être contenus par les préceptes, et les bons perfectionnés.</p> <p>Dans ce peuple, il y en avait qui étaient portés à l'idolâtrie et d'une multitude de manières.</p> <p>Il fallait donc beaucoup de préceptes pour les en détourner, afin de les rattacher à Dieu.</p> <p>Comme il en fallait beaucoup à ceux qui étaient bons pour les élever à Dieu de plusieurs manières, par la nature, ou par l'habitude, ou par la grâce.</p> <p>Cette variété avait aussi pour fin de figurer les mystères du Christ et les bienfaits de l'Incarnation.</p>
		Convenance	<p><b>Division</b></p> <p>Étaient-ils convenablement divisés? Oui. Le pape Eugène IV au concile de Florence les énumère.</p> <p>Cette division comprend les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées, et les observances.</p> <p><b>SACRIFICES</b> : Ils offriront un vœu avec l'oblation de la farine, selon les cérémonies. (Nomb. XV, 24.)</p> <p><b>SACREMENTS</b> : Voilà l'onction d'Aaron et de ses fils dans les cérémonies du Seigneur. (Lév. VII, 35.)</p> <p><b>CHOSSES SACRÉES</b> : Voilà tous les instruments de l'arche d'alliance énumérés... (Exod, XXXVIII, 21.)</p> <p><b>OBSERVANCES</b> : Si vous n'observez pas les cérémonies que je vous ai prescrites. (III Rois, IX, 6.)</p> <p>En effet, le culte renferme trois choses : le culte même qui était renfermé dans les sacrifices.</p> <p>Les instruments dont on se servait, le tabernacle, les vases, désignés sous le nom de choses sacrées.</p> <p>Les sacrements, improprement dits, qui vouaient le peuple ou les prêtres au service de Dieu.</p> <p>Les observances concernaient la nourriture, les vêtements, etc, et distinguaient les Juifs des infidèles.</p>
			<p>Mon Dieu! j'admire non seulement la nature, mais encore la convenance des préceptes cérémoniels de votre ancienne loi. Avec quelle sagesse vous en avez ordonné l'ensemble et les détails! Le peuple Juif y trouvait tout ce qui pouvait satisfaire sa foi au Messie que vous lui aviez promis, et son désir du ciel. Pardonnez-lui, Seigneur, et rendez-nous plus fidèles.</p>

## LOIS

## DES CAUSES DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 102

## Plan

I	En général	Cause	Après avoir parlé de la nature et de la convenance des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, nous avons maintenant à nous occuper de leurs différentes causes pour nous en rendre mieux compte. A ce sujet il y a six questions concernant les causes de ces préceptes en général et de ce qu'ils contiennent en particulier.
			<p><b>Avaient-ils une cause? Oui.</b> <i>Le précepte du Seigneur éclaire les yeux.</i> (Psau-me, XVIII, 9.) Ce qui n'aurait pas lieu, s'il n'avait une cause raisonnable.</p> <p>Ce qui procède de la divine sagesse doit être ordonné à une fin avec des moyens proportionnés.</p> <p>Or, ces préceptes, comme tous les autres de cette loi, ont été établis par la divine sagesse.</p> <p>Donc ils ont été établis pour une fin, d'après laquelle on peut assigner leurs causes raisonnables.</p>
II	En particulier	Laquelle	<p><b>Avaient-ils une cause littérale ou figurative? L'une et l'autre.</b> (I Cor., x, 11.) De même que les faits historiques et les prophéties qui regardaient le présent et l'avenir.</p> <p>La raison littérale de ces préceptes était d'éloigner de l'idolâtrie, de rappeler les bienfaits de Dieu, de diriger vers lui.</p> <p>Leur raison figurative était de représenter le Christ et son Église, la vie chrétienne, et de montrer la voie du ciel.</p>
			<p><b>Peut-on assigner une raison aux cérémonies des sacrifices? Oui.</b> Ce qui est agréable à Dieu est sage. (Lév., i, 9.) Donc ces cérémonies avaient des causes raisonnables.</p> <p>1<sup>o</sup> En les offrant, les juifs reconnaissaient que Dieu est le principe et la fin de tout. (I Para., XXIX, 14.)</p> <p>2<sup>o</sup> Étant défendu de sacrifier à tout autre qu'à Dieu, ces sacrifices éloignaient les juifs de l'idolâtrie.</p> <p>3<sup>o</sup> Le plus grand de tous étant celui de Jésus-Christ, ces sacrifices étaient offerts en figure de celui-là. (Héb., x, 11.)</p> <p>Pourquoi des animaux, certains animaux plutôt que d'autres, tués et non vivants, sans tache, pas de poissons?</p> <p>Pourquoi des épis, de la farine, du vin?</p> <p>Pourquoi tant de sacrifices : l'holocauste, le sacrifice pour le péché, l'hostie pacifique? On peut assigner des causes raisonnables à tous.</p>
III	En particulier	Choses	<p><b>Peut-on en assigner une aux choses sacrées? Oui.</b> D'après saint Paul. (Hébr., VIII, 4.) <i>Et faites tout d'après ce qui vous a été montré sur la montagne.</i> Il est évident que ce qui représente l'exemplaire du monde céleste renferme une haute raison.</p> <p>Le cœur respecte moins les choses communes, et vénère davantage celles qui sont supérieures.</p> <p>De là les ornements des souverains, leur palais somptueux, pour s'attirer la considération.</p> <p>De même pour le culte dû à Dieu, et pour figurer le Christ : des jours, un tabernacle, des vases, des ministres particuliers, un temple divisé en trois, figure des trois mondes, sept fêtes principales.</p>
			<p><b>Peut-on en assigner une aux sacrements? Oui.</b> <i>C'est moi qui sanctifie.</i> (Lévitique, XXI, 17.)</p> <p>C'étaient les rites employés pour la consécration des personnes qui se dédiaient au culte de Dieu.</p> <p>Ils se rapportaient à tout le peuple ou aux prêtres et lévites; à tous : circoncision, manducation de l'agneau.</p> <p>Aux prêtres : consécration sacerdotale, manducation des pains de proposition, purification des impuretés.</p> <p>Tout cela se rapportait littéralement au culte de ce temps, et figurativement représentait Jésus-Christ.</p>
III	En particulier	Observances	<p><b>Peut-on en assigner une aux observances? Oui.</b> Pour distinguer les juifs. (Deut., XVIII, 24.)</p> <p>Elles s'expliquent par des raisons de convenance tirées du culte dû à Dieu, et mystiques par rapport à Jésus-Christ.</p> <p>S'il était défendu de manger certaines viandes, c'était par hygiène, en haine de l'idolâtrie, par tempérance, par horreur pour certains vices représentés par des animaux, pour inspirer de la compassion.</p> <p>En interdisant la chair d'un grand nombre d'animaux, la loi permettait l'usage de tous les fruits.</p> <p>L'expérience avait prouvé que les animaux réputés impurs n'étaient pas propres à la nourriture.</p>
			<p>Mon Dieu! les raisons littérales et mystiques des préceptes cérémoniels de votre ancienne loi sont admirables et pleines d'enseignement. Et comment n'en serait-il pas ainsi, puisque votre sagesse avait tout ordonné? Je veux m'en pénétrer, Seigneur, afin d'en faire mon profit. Ouvrez mon intelligence et soyez ma lumière.</p>



Plan	II	I	Après avoir considéré la nature des préceptes cérémoniels et leurs causes en général et en particulier, il nous reste à nous occuper de leur durée. A ce sujet quatre questions se présentent pour savoir s'ils ont existé avant la loi, s'ils justifiaient, s'ils ont cessé après l'Évangile et s'il est encore permis de les observer.		
			Moïse	Avant	<p>Ont-ils existé avant la loi? Non. <i>Voici les préceptes, les cérémonies et les ordonnances que le Seigneur notre Dieu m'a commandé de vous enseigner.</i> (Deutéronome, VI, 6.) Ce qui n'aurait pas été nécessaire s'il y en avait déjà eu. Il est certain qu'avant la loi il y avait eu de saints patriarches doués de l'esprit prophétique.</p> <p>On doit croire qu'ils ont été portés à déterminer une forme de culte intérieur et figuratif du Christ qu'ils figuraient eux-mêmes.</p> <p>Mais ces cérémonies n'étaient pas légales, n'ayant pas été établies par un législateur; elles provenaient de la volonté et de la dévotion des hommes. De même qu'il y avait des préceptes judiciaires qui n'avaient pas été établis par Dieu.</p> <p>Il y eut donc avant la loi, des oblations, des sacrifices, des holocaustes, en un mot des cérémonies.</p> <p>Il suffit de citer Abel, Noë, Abraham, Melchisédech. Mais rien n'était encore légal.</p>
				Pendant	<p>Avaient ils la vertu de justifier? Non. <i>Le Christ serait mort en vain.</i> (Galates, II, 21.) Or ceci répugne. Donc ces préceptes ne justifiaient pas.</p> <p>Il y avait l'impureté spirituelle ou le péché, et la corporelle, ou inégalité par rapport au culte divin.</p> <p>Les cérémonies purifiaient des corporelles, mais non des spirituelles qui ne sont effacées que par la grâce.</p> <p>Cependant l'âme fidèle pouvait s'unir par la foi au Christ incarné et obtenir sa justification.</p> <p>Comme les cérémonies renfermaient la figure du Christ, leur observation formait une profession de foi en lui.</p> <p>C'était dans ce but que l'on offrait alors les divers sacrifices pour les péchés. (Lév., IV et V.)</p> <p>Ainsi les péchés étaient remis non par les sacrifices, mais par la foi et la dévotion. (<i>Ex opere operantis.</i>)</p> <p>Cet article est de foi définie par le concile de Trente : la nature et la loi ne justifiaient pas.</p>
				Abrogation	<p>Ont-ils cessé à l'arrivée du Christ? Oui. Contre les chrétiens judaïsants. Notre-Seigneur appelait sa loi une alliance nouvelle; donc, la première passait et vieillissait.</p> <p>Le culte extérieur correspond à l'intérieur; celui-ci changeant, l'autre devait changer.</p> <p>Chez les Juifs, la foi et l'espérance embrassaient comme futurs les biens célestes et les moyens de les acquérir.</p> <p>Chez les chrétiens c'est la même chose pour les biens célestes, mais les moyens sont présents ou passés.</p> <p>Dans les élus, les biens et les moyens sont présents. <i>Le Seigneur est le temple et l'agneau.</i> (Ap., XXI, 22.)</p> <p>D'où, les cérémonies légales ont dû commencer à prendre fin à la venue du Christ, et cessèrent à sa mort; c'est ce qu'indiqua le déchirement du voile. D'autres disent qu'elles ont pris fin à la Pentecôte.</p>
Le Christ	Péché	<p>Peut-on encore les observer sans péché? Non. <i>Le Christ ne servirait de rien.</i> (Gal., V, 2.)</p> <p>Notre foi au Christ est la même que celle des patriarches, mais elle doit se manifester autrement.</p> <p>Ils parlaient au futur : <i>le Christ naîtra</i>; nous parlons au passé : <i>le Christ est né, a souffert.</i></p> <p>Comme on pécherait mortellement si on disait aujourd'hui que le Christ naîtra, de même on commettrait un péché mortel si, de nos jours, on observait les cérémonies légales.</p> <p>Saint Augustin dit qu'avant la Passion elles n'étaient ni mortes ni mortelles; qu'entre la Passion et la promulgation de l'Évangile, elles étaient mortes, mais non mortelles; ce qui explique la conduite des Apôtres; mais qu'après l'Évangile promulgué, elles étaient mortes et mortelles.</p>			
	III	<p>Mon Dieu! puisque les lois cérémonielles avaient pour but de figurer le sacrifice de votre divin Fils, il était naturel qu'elles prissent fin après sa Passion. Qu'ils sont donc coupables les Juifs, en continuant de les observer, comme si le Christ était encore à naître! Vous êtes venu, Seigneur; je le crois et je vous aime.</p>			

## LOIS

## DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 104

Plan	I	Après avoir parlé des préceptes moraux et cérémoniels de l'ancienne loi, nous devons nous occuper des préceptes judiciaires. Nous les considérons d'abord en général, ensuite nous rechercherons leurs raisons. A l'égard de ces préceptes en général, il y a quatre questions, concernant ces préceptes et leurs rapports.	
		Nature	<p><b>Objet</b></p> <p>Avaient-ils pour objet de régler les rapports avec le prochain? Oui.</p> <p>Il y a dans toutes les lois des préceptes qui obligent d'après le dictamen de la raison. On les appelle moraux parce qu'ils sont la règle des mœurs.</p> <p>D'autres obligent parce qu'ils ont été établis de Dieu ou des hommes, comme les cérémoniels, à l'égard des choses qui mettent l'homme en rapport avec Dieu.</p> <p>S'il s'agit des rapports des hommes entre eux, on leur donne le nom de préceptes judiciaires. On les nomme ainsi, parce que les jugements des princes doivent intervenir dans les relations des hommes. C'est ce que nous appelons maintenant lois civiles.</p> <p>L'essence de ces préceptes consiste dans deux choses : 1° c'est qu'ils aient pour objet les rapports des hommes entre eux; 2° qu'ils ne soient pas obligatoires seulement d'après la raison, mais qu'ils le soient encore d'après l'institution de Dieu ou des hommes.</p>
			<p><b>Figure</b></p> <p>Étaient-ils figuratifs? Oui. Ils s'entendent allégoriquement et moralement. (Exo., XXI.)</p> <p>Un précepte peut être figuratif directement par lui-même ou par voie de conséquence.</p> <p>Les cérémoniels l'étaient directement parce qu'ils figuraient ce qui se rapporte au culte de Dieu et à Jésus-Christ.</p> <p>Les judiciaires l'étaient par voie de conséquence; ils n'ont pas été établis pour figurer quelque chose. Ils l'ont été pour régler l'état social des Juifs selon la justice et l'équité naturelles.</p> <p>Cependant ils étaient figuratifs dans le sens que l'état social du peuple qui était régi par ces préceptes était tout entier figuratif lui-même, d'après ce mot de saint Paul. <i>Toutes ces choses leur arrivaient pour être autant de figures.</i> (I Cor., x, 11.)</p>
II	Rapports	<p><b>Durée</b></p> <p>Devaient-ils toujours durer? Non. <i>Le sacerdoce étant transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi.</i> (Héb., VII, 13.)</p> <p>Ils ont été abrogés par l'avènement du Christ, mais d'une autre manière que les cérémoniels.</p> <p>Ceux-ci maintenant sont morts et mortels, tandis que les autres quoique morts ne sont pas mortels. Parce qu'ils n'ont pas été institués pour figurer l'avenir, mais pour régler l'état social des Juifs.</p> <p>Or, cet état social ayant changé avec le Christ, ces préceptes ont cessé d'être obligatoires.</p> <p>Toutefois leur observance, absolument parlant, ne nuirait en rien à la vérité de la foi.</p> <p>Mais si on avait l'intention de les observer comme étant obligatoires, on blesserait la foi, parce qu'on supposerait que l'état ancien subsiste encore et que le Christ n'est pas venu.</p>	
		<p><b>Division</b></p> <p>Peuvent-ils être divisés d'une manière certaine? Oui, l'ordre a une distinction.</p> <p>La loi, comme l'art, doit se distinguer par certaines règles particulières pour éviter la confusion.</p> <p>Ces préceptes se distinguaient par les quatre rapports qui existent dans toutes les nations.</p> <p>1° De princes à sujets; 2° Des sujets entre eux; 3° Envers les étrangers; 4° Les rapports domestiques.</p> <p>D'où les premiers regardaient les chefs, leurs devoirs et le respect qui leur est dû par leurs sujets.</p> <p>Les deuxièmes concernaient les relations des sujets : les achats, les ventes, les jugements, les peines, etc.</p> <p>Les troisièmes étaient relatifs aux nations étrangères, aux guerres, à l'hospitalité des pèlerins.</p> <p>Les quatrièmes réglaient la vie domestique, et traitaient des esclaves, des femmes et des enfants.</p>	
		III	<p>Mon Dieu! vous avez complété la législation de votre peuple en lui donnant des préceptes judiciaires. Avec quel honneur vous l'avez traité! Vous n'avez rien négligé pour le distinguer et le séparer des autres peuples, afin qu'il se préservât de l'idolâtrie. Mais, hélas! il s'est perdu par son aveuglement!...</p>



Plan	II	I	Nous avons considéré les préceptes judiciaires de l'ancienne loi, dans leur nature et par rapport à leur obligation, nous allons maintenant, pour compléter ce qui les concerne, considérer quelle en est la raison. A ce sujet il y a quatre questions qui se rapportent aux quatre sortes de préceptes judiciaires de la question précédente.	
			En général	La loi avait-elle convenablement réglé ce qui regarde les princes? Oui. C'est au gouvernement d'Israël que s'adressent ces paroles : <i>Qu'ils sont beaux tes tabernacles!</i> (Nom., XXIV, 5.)
				Le meilleur est celui qui réunit tout à la fois la monarchie, l'aristocratie et la démocratie.
			Autorité	Tel fut le gouvernement de la loi divine, comme il est facile de s'en convaincre par l'histoire.
			Chez les Juifs	Moïse dirigeait la nation en qualité de chef unique, auquel tout obéissait; voilà la monarchie royale.
				On élisait soixante-dix vieillards choisis par leur vertu; c'était l'élément aristocratique.
			Citoyens	Les chefs étaient pris dans tous les rangs du peuple; là se trouvait le principe démocratique. (Deut, I, 15.)
				Si l'élection du souverain n'y est pas déterminée, c'est que Dieu se la réservait; il en fut ainsi jusqu'à Saül.
			Sujets	Avait-elle bien réglé les relations des citoyens? Oui. Leur loi était un bienfait. (Ps., CXLVII, 20.)
		II	Chefs	Les relations des citoyens ressortent de l'autorité des princes et de la volonté des simples particuliers.
				La loi avait réglé l'autorité en établissant aux portes des juges pour rendre justice à tous, défendant d'accepter des présents, réglant les peines à infliger : la mort, les amendes, le talion, la flagellation.
			Citoyens	Elle avait réglé les rapports des individus : propriétés et mutations, ventes, achats, donations, etc.
				Ils est donc avéré que les préceptes judiciaires avaient très sagement réglé les relations des hommes.
			Sujets	Ces préceptes avaient pour but de porter les citoyens à s'aimer les uns les autres, à se faire mutuellement part de leurs biens, et à se prêter volontiers un mutuel secours dans leurs nécessités.
			Étrangers	Avait-elle bien réglé ce qui regarde les étrangers? Oui. <i>Toutes mes paroles sont justes; il n'y a rien en elles de mauvais ni de déréglé.</i> (Prov., VIII, 8.)
				Elle renfermait des préceptes convenables pour le temps de la paix et celui de la guerre.
			Guerre	Elle ordonnait de traiter avec bienveillance les voyageurs, les pèlerins, de les admettre au culte. (Ex., XXII, 21.)
				Il était enjoint de faire la guerre aux ennemis, avec justice, avec courage et confiance en Dieu.
		III	Paix	Il était prescrit de ne point abuser de la victoire, et d'épargner les femmes et les enfants.
				Il était défendu même de couper les arbres fruitiers du territoire envahi, à l'exception des villes où Dieu envoya les Israélites pour exécuter sa justice, avec ordre de tout massacrer.
			Serviteurs	Quant aux esclaves, Moïse ne les abolit pas, c'était impossible, mais il adoucissait leur sort.
				Avait-elle bien réglé ce qui regarde la vie domestique? Oui (Ps., XVIII, 10.)
			Vie domestique	Les rapports du maître et du serviteur. Les serviteurs devaient être traités avec humanité, punis avec modération; les esclaves, rendus à la liberté la septième année, emportaient leurs vêtements.
				Les rapports du mari et de la femme. Les femmes devaient se marier dans leur propre tribu.
			Époux	Les hommes ne devaient pas épouser des étrangères, à moins qu'elles n'eussent renoncé à l'idolâtrie.
				Le frère devait épouser la femme de son frère mort sans enfants, afin que le défunt eût des héritiers.
			Pères	Les rapports du père et des enfants. Ceux-ci devaient être instruits dans la foi et formés à la vertu.
				Ainsi, on le voit, il n'y a rien de plus équitable que ces lois ou ces jugements de Dieu en tout.

Mon Dieu! quelle sagesse et quelle modération vous avez montrées à l'égard de votre peuple dans sa constitution civile! Si tous les législateurs des nations, aujourd'hui encore, s'étaient inspirés à ces principes du droit, beaucoup de crimes et de révolutions seraient épargnées, et l'humanité serait plus heureuse. Inspirez-les, Seigneur.

I	Après avoir parlé de toutes les autres lois, nous avons à nous occuper de la loi nouvelle ou évangélique, considérée d'abord en elle-même, comparée avec l'ancienne et examinée dans les choses qu'elle renferme. Sur le premier point, il y a quatre questions, concernant la nature de cette loi, son origine et sa durée.	
II	<div>Nature</div> <div>Infuse</div> <div>Justifie</div> <div>Origine</div> <div>Durée</div> <div>Fin</div>	<p>La loi nouvelle est-elle écrite ou infuse? Elle est infuse, d'après S. Paul. (Héb. VIII, 8.)  Une chose est ce qu'il y a en elle de prédominant. Ce qui prédomine dans cette loi, c'est la grâce.  Donc la loi nouvelle est principalement la grâce de l'Esprit-Saint donné aux fidèles de Jésus-Christ.  C'est ce qu'on voit évidemment dans saint Paul (Rom. III, 27), où il donne à la grâce le nom de loi.  E plus expressément (Rom. VIII, 2). D'où saint Augustin conclut qu'elle est écrite dans le cœur des fidèles et que cette loi écrite dans les cœurs n'est pas autre chose que la présence de l'Esprit-Saint.  Cependant cette loi renferme des choses qui sont comme une préparation à l'usage de cette grâce.  Il a fallu la parole et l'écriture pour instruire. Cette loi est d'abord infuse et ensuite écrite.</p> <p>Justifie-t-elle? Oui. <i>C'est la vertu de Dieu pour sauver ceux qui croient.</i> (Rom. I, 16.)  Deux choses appartiennent à cette loi : 1° L'une principale, c'est la grâce de l'Esprit-Saint qui nous a été communiquée intérieurement, et sous ce rapport la loi nouvelle justifie. D'où, l'ancienne a été promulguée extérieurement pour effrayer; la nouvelle intérieurement.  2° L'autre secondaire, comprend les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent la volonté humaine et ses actes.  Sous ce rapport elle ne justifie pas, car <i>la lettre tue, mais l'esprit vivifie.</i> (1 Cor. III, 6.)  Par la lettre on entend toute l'Écriture et même les préceptes moraux renfermés dans l'Évangile. (S. Augustin.)  Donc la lettre même de l'Évangile tuerait, si l'on n'avait intérieurement la grâce de la foi qui guérit.</p> <p>Aurait-elle dû être donnée au commencement du monde? Non. <i>Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, mais le corps animal.</i> (1 Corinthiens XV, 46.)  1° Raison. C'est que la loi nouvelle est principalement la grâce du Saint-Esprit, qui n'a pas dû être répandue avec abondance, avant que l'obstacle du péché n'eût été détruit par le Christ.  2° Raison. Rien n'arrive à sa perfection immédiatement; il faut le temps pour cela. (Gal. III, 24.) <i>La loi a été comme notre précepteur pour nous conduire à J.-C.</i>  3° Raison. Parce que c'est la loi de grâce, il a fallu d'abord que l'homme fût abandonné à lui-même, et qu'en tombant dans le péché, il sentit sa faiblesse et reconnût qu'il avait besoin de la grâce.  Il n'y a eu aucune injustice dans ce retard, puisque de tout temps on a pu croire au Christ.</p> <p>Doit-elle durer jusqu'à la fin du monde? Oui. <i>Je vous le dis, cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne soient accomplies.</i> (S. Matthieu, XXIV, 34.)  L'état du monde peut-être changé : 1° En changeant de loi; de cette manière aucun autre état ne succédera à la loi nouvelle qui a succédé à l'ancienne comme le parfait à l'imparfait. Or, rien n'est plus parfait que la loi nouvelle qui mène immédiatement à la fin dernière. (Héb. X, 19.)  2° Selon que cette loi est plus ou moins bien observée. De la sorte l'ancienne a souvent changé par l'inconstance des Juifs.  Il en est de même de la nouvelle, suivant les lieux, les temps, les personnes et parce que les individus correspondent plus ou moins à la grâce.  Cependant on ne possèdera jamais la grâce du Saint-Esprit d'une manière plus parfaite que les apôtres qui en ont reçu les prémices et plus abondamment.  Ainsi le premier état a été figuratif et imparfait par rapport au nôtre qui l'est par rapport à la gloire parfaite.</p>
III	Mon Dieu! votre loi évangélique se justifie par elle-même; elle est parfaite, immaculée; elle éclaire l'esprit et réchauffe le cœur, parce que c'est votre amour qui en est l'auteur. Qu'ils sont à plaindre ceux qui en attendent une plus parfaite! O mon divin Sauveur, donnez-moi la grâce de la comprendre et d'y conformer ma vie!	



Plan	I	Nous venons de considérer la loi nouvelle dans sa nature, dans son origine et dans sa durée jusqu'à la fin des temps. Nous avons maintenant à la comparer avec l'ancienne, afin d'en mieux faire ressortir la perfection par leur différence et leurs rapports. A ce sujet, il se présente quatre questions, concernant leur difficulté, leur ressemblance, leur différence,	
		Difficulté	<p><b>La loi nouvelle diffère-t-elle de l'ancienne?</b> Elles sont différentes sans être opposées. <i>Le sacerdoce étant transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi.</i> (Héb. VII, 12. — Gal. I, 6, et 7.)</p> <p><b>Fin</b> Les lois diffèrent : 1° en tendant à une fin différente; 2° par les moyens pour arriver à une fin commune.</p> <p><b>Moyens</b> L'ancienne et la nouvelle ne diffèrent pas dans le premier sens; leur fin est la même : soumettre l'homme à Dieu.</p> <p>Dans le deuxième sens, elles diffèrent. L'ancienne a été promulguée par Moïse, elle promettait des biens temporels et corporels, elle n'avait pas la vertu de sanctifier; c'était une <i>loi de crainte</i>.</p> <p>La nouvelle a été promulguée par le Fils de Dieu en personne; elle promet des biens spirituels et éternels; elle possède la vertu de sanctifier; aussi l'appelle-t-on la <i>loi d'amour</i>.</p>
II	Ressem- blance	Préceptes	<p><b>La loi nouvelle accomplit-elle l'ancienne?</b> Oui. <i>Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir. Il n'y manquera pas un iota.</i> (S. Mat. v, 17.)</p> <p><b>Fin</b> 1° FIN. L'ancienne se proposait la justification, mais ne pouvant pas l'opérer la figurait et la promettait.</p> <p>La nouvelle est venue l'accomplir en la justifiant par la Passion. (Rom. VIII, 3.) Elle est vérité, l'autre l'ombre.</p> <p>2° PRÉCEPTES. Le Sauveur a accompli ceux de l'ancienne par ses œuvres et par ses enseignements.</p> <p>Il a voulu être circoncis; il a pratiqué toutes les observances qui étaient obligatoires à cette époque.</p> <p>Par sa doctrine, il en a donné le vrai sens pour la dégager des fausses interprétations des Pharisiens.</p> <p>S'il a ajouté des conseils de perfection, c'est pour qu'elle soit mieux accomplie; il n'a détruit que les observances devenues superflues du moment que ce qu'elles signifiaient était réalisé.</p>
			<p><b>Rapports</b> La loi nouvelle était-elle renfermée dans l'ancienne? Oui. <i>Une roue était dans une autre roue.</i> (Ez. I, 16.) C'est-à-dire le Nouveau Testament dans l'Ancien. Elle y était contenue virtuellement et figurativement, mais non causalement, parce qu'elle ne pouvait pas la produire.</p> <p>Elle y était contenue comme l'effet dans sa cause, le complet dans l'incomplet, comme l'arbre dans sa semence connue.</p> <p>En d'autres termes comme le parfait dans l'imparfait. Aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ sur ce passage (S. Marc, IV, 28) dit que l'herbe a été produite sous la loi de nature, les épis sous Moïse, le grain sous le Christ.</p> <p>La loi nouvelle a donc été contenue dans l'ancienne, comme le fruit dans l'épi.</p>
III	Différence	L'ancienne	<p><b>La loi nouvelle est-elle plus onéreuse que l'ancienne?</b> Non. Elle est plus douce. <i>Venez à moi, nous tous qui travaillez et qui êtes surchargés.</i> (S. Matthieu, XI, 28.)</p> <p>A l'égard des œuvres de vertu, objets des préceptes, il y a deux sortes de difficultés à considérer.</p> <p>1° L'une extérieure. Sous ce rapport, l'ancienne était plus onéreuse par le grand nombre de cérémonies.</p> <p>Le Christ n'ajoute que peu d'actes extérieurs à la loi naturelle. C'est pourquoi on ne doit pas surcharger les fidèles par des pratiques particulières. (S. Aug.)</p>
			<p>2° L'autre intérieure. Sous ce rapport, la nouvelle est plus onéreuse pour celui qui n'est pas vertueux.</p> <p>Car l'évangile, s'occupe des mouvements intérieurs de l'âme, en défend plusieurs dont la loi ancienne ne parlait pas expressément ou à l'égard desquels elle n'avait pas établi de sanction.</p> <p>Or, c'est là ce qu'il y a de plus difficile, du moins pour celui qui n'a pas l'habitude de la vertu.</p> <p>Il est facile de faire ce que fait le juste, mais non de le faire comme lui. (Aristote.)</p> <p>Les préceptes du Christ ne sont pas pénibles pour qui aime, ils le sont pour qui n'aime pas. (S. Augustin.)</p>
III	La nouvelle	La nouvelle	<p>Mon Dieu! vous êtes l'auteur de ces deux lois; elles ne peuvent être que bonnes. Mais la nouvelle est plus parfaite, parce que l'autre lui avait servi de préparation. Je vous suis infiniment reconnaissant, ô mon Sauveur, de m'avoir fait naître sous le règne de l'évangile. Donnez-moi la grâce de le comprendre et de le pratiquer.</p>

Plan	II	I	Après avoir considéré la loi nouvelle dans sa nature et dans ses rapports avec l'ancienne, il ne nous reste plus qu'à la considérer dans sa substance ou dans les choses qu'elle renferme, c'est-à-dire les actes extérieurs et intérieurs qu'elle commande ou défend, et ce qui concerne les conseils. C'est ce qu'on va faire dans ces quatre questions.	
			Exérieurs	<p><b>Convenance</b></p> <p>Doit-elle commander ou défendre certains actes extérieurs? Oui. Cet article est une réfutation de Luther, Calvin, Bèze, qui ont enseigné que la foi suffit sans les œuvres.</p> <p>Elle consiste principalement dans la grâce qui découle sur nous par l'humanité du Fils de Dieu fait homme.</p> <p>Il convenait donc qu'elle nous fût communiquée par des moyens sensibles, ou par des sacrements.</p> <p>D'un autre côté, la grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit, se manifeste aussi par des œuvres.</p> <p>Mais les actes extérieurs sont conformes à la grâce, lui sont opposés, ou lui sont indifférents.</p> <p>La loi nouvelle prescrit les premiers, interdit les seconds, laisse les autres à l'appréciation des hommes chargés de procurer le bien de leurs semblables.</p> <p>En cela elle est une loi de liberté.</p>
				<p><b>Suffisance</b></p> <p>A-t-elle suffisamment réglé les actes extérieurs? Oui, d'après ce passage. <i>Quiconque entend ces paroles et les met en pratique, je le comparerai à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc.</i> (Saint Mat. VII, 24.)</p> <p>Elle a dû commander les actes qui conduisent à la grâce et ceux qui appartiennent à son bon usage. Comme nous ne pouvons l'acquérir par nos forces, Notre Seigneur Jésus-Christ a établi les sacrements pour la donner.</p> <p>Quant à l'usage par la charité, les préceptes moraux ordonnent les œuvres essentielles à cette vertu.</p> <p>Sous ce rapport, elle n'a rien ajouté à l'ancienne pour les actes extérieurs; elle a laissé à chaque fidèle le choix de ce qui lui est le plus utile, et aux chefs celui de pourvoir au bien général.</p> <p>Comme il n'est pas essentiel à la grâce intérieure, qui constitue cette loi, que certaines œuvres extérieures existent de telle ou telle manière, Notre Seigneur n'a déterminé que les sacrements et les préceptes nécessaires à l'accomplissement de la vertu, comme : <i>On ne doit pas tuer, on ne doit pas voler, etc.</i></p> <p>Nous avons de nouvelles vérités à croire; mais il n'y a aucun nouveau précepte à pratiquer.</p>
				<p><b>Règles</b></p> <p>A-t-elle suffisamment réglé les actes intérieurs? Oui. D'après saint Augustin, sur les paroles de Notre Seigneur ci-dessus.</p> <p>Après avoir fait connaître la fin de l'homme, exalté l'apostolat, Notre Seigneur vient aux actes intérieurs.</p> <p>1<sup>o</sup> Par rapport à nous, il règle notre volonté, notre intention, nos desirs de la gloire, des biens.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport au prochain, il défend de le juger témérairement, avec injustice, présomption.</p> <p>3<sup>o</sup> Vers la fin du discours sur la montagne, il conseille d'implorer le secours de la grâce, d'entrer par la porte étroite, de prendre des précautions pour nous garantir des séductions.</p> <p>Il déclare que la vertu n'existe point sans l'observation des commandements: en un mot, il passe en revue tous les points dénaturés pour les rendre à leur véritable signification.</p>
			Intérieurs	<p><b>Conseils</b></p> <p>Était-il convenable qu'elle contint des conseils? Oui. Jésus est un ami, et les conseils d'un ami sont salutaires. (Prov. XXVII, 9.)</p> <p>Le précepte nécessite, le conseil laisse la liberté d'option à celui qui le reçoit. Or, la loi nouvelle étant une loi de liberté, il était convenable qu'elle eût des conseils.</p> <p>Les préceptes ont tout ce qu'il faut pour le salut, les conseils le rendent plus facile, en éloignant l'homme des biens temporels pour le rapprocher des biens éternels.</p> <p>Il y a trois principaux conseils, auxquels se rattachent tous les autres : la <i>pauvreté</i> contre la concupiscence des yeux; la <i>chasteté</i> contre la concupiscence de la chair; l'<i>obéissance</i>, contre l'orgueil de la vie.</p>
				<p>Mon Dieu! je crois tout ce que renferme votre loi évangélique, et tout l'enseignement de ce traité des lois. Que serions-nous, Seigneur, si nous étions abandonnés à nous-mêmes, asservis à la triple convoitise? Soyez vous-même notre guide, afin que nous y soyons soumis en tout, d'esprit, de cœur et de corps. Amen.</p>
			III	





2<sup>m</sup> PARTIE 1<sup>r</sup> SECTION

---

IX

TRAITÉ DE LA GRACE

---



TRAITÉ DE LA GRACE

*TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL*

Grâce	EN ELLE-MÊME	{	Nécessite.
		{	Nature.
		{	Division.
	Sa cause.		
	EFFETS	{	Justification de l'impie.
		{	Mérite.

---





I	Après avoir parlé de la nécessité de la grâce pour faire le bien au point de vue intérieur et extérieur, nous devons parler de sa nécessité pour éviter le mal. A ce sujet, il y a quatre questions concernant l'impuissance du pécheur de sortir du péché et celle du juste de persévérer sans la grâce.	
Plan II	Pécheur	<p><b>Conversion</b></p> <p>L'homme peut-il sortir du péché sans le secours de la grâce? Non. <i>Si la justice s'acquiert par la loi, c'est donc en vain que le Christ est mort.</i> (Gal. II, 21.)</p> <p>On peut faire le même raisonnement, si l'homme peut se justifier par ses forces. Sortir du péché ce n'est pas cesser de pécher, mais recouvrer ce qu'on avait perdu en péchant.</p> <p>Or, le péché cause trois dommages : la tache, la corruption de la nature, la peine éternelle due à la faute commise.</p> <p>1<sup>o</sup> La tache prive de la beauté de la grâce ; elle ne peut être effacée que par une autre grâce.</p> <p>2<sup>o</sup> Le désordre éloigne la volonté de sa fin en l'éloignant de Dieu ; elle ne peut revenir si Dieu ne l'attire, comme nous l'avons dit à l'art. VI, pag. 303.</p> <p>3<sup>o</sup> La peine. Qui peut délivrer de la damnation si ce n'est Dieu seul ? Donc...</p> <p><b>Préservation</b></p> <p>Peut-il ne pas pécher sans la grâce? Non. Saint Augustin dit qu'il faut anathématiser celui qui nie la nécessité de la grâce pour éviter le péché. Dans l'état d'innocence; l'homme ayant une nature parfaitement saine, a pu éviter avec le seul secours général de Dieu, tous les péchés et chacun en particulier. Mais dans l'état de nature déchue, il a besoin de la grâce habituelle qui guérit la nature pour ne pas pécher absolument.</p> <p>Avec elle, il peut s'abstenir de tout péché mortel, parce que ce péché consiste dans la raison, mais non de tout péché véniel, à cause de la corruption de l'appétit sensitif.</p> <p>Avant que sa nature soit réparée, il peut éviter chaque péché mortel pour un temps, sans pouvoir les éviter tous, et toujours, à cause du désordre de l'appétit contre la raison et de la raison contre Dieu.</p>
		<p><b>Actions</b></p> <p>L'homme justifié a-t-il besoin d'un nouveau secours pour faire le bien et éviter le mal? Oui. Quoique sain, l'œil du corps a besoin de lumière pour voir. (Saint Augustin.)</p> <p>Ainsi pour bien vivre, nous avons besoin d'un double secours de Dieu : de la grâce habituelle qui guérit l'âme et la dispose aux œuvres méritoires, et de l'actuelle qui porte à agir.</p> <p>D'abord parce qu'aucune créature ne peut produire un acte sans une impulsion divine. Ensuite parce que notre nature, quoique guérie dans l'esprit, conserve encore une chair corrompue.</p> <p>D'ailleurs notre entendement reste un peu obscurci et nous ignorons souvent ce qu'il faut demander dans la prière pour prier comme il faut. (Rom. VII, 25). Voilà pourquoi nous avons besoin d'être dirigés et secourus par Dieu qui sait et peut tout, et de dire : <i>Ne nous laissez pas succomber.</i></p> <p><b>Persévérance</b></p> <p>L'homme justifié a-t-il besoin d'un nouveau secours de la grâce pour persévérer? Oui. On ne le demanderait pas à Dieu si on le pouvait par soi-même. (Saint Augustin.)</p> <p>La persévérance peut être considérée comme <i>habitude</i> qui rend ferme et empêche de dévier, ou comme <i>résolution</i> de rester dans le bien jusqu'à la fin. Dans ces deux sens, elle est infuse avec la grâce.</p> <p>Enfin elle peut être considérée comme la continuation même du bien jusqu'à la fin de la vie.</p> <p>Pour cette persévérance <i>finale</i>, l'homme justifié n'a pas besoin d'une nouvelle grâce habituelle, mais d'un secours divin qui le dirige et le protège contre les tristesses et les assauts des tentations.</p> <p>Il faut la demander ; car beaucoup de ceux qui reçoivent la grâce ne persévèrent pas.</p>
III	Mon Dieu ! nous avons pu de nous-mêmes dégrader notre nature, mais nous sommes impuissants à la réparer. Vous seul qui l'avez créée et qui la connaissez, pouvez accomplir cette merveille. Je confesse donc que je ne puis rien sans vous. Je vous demande humblement la grâce et surtout la persévérance finale.	

GRACE

DE L'ESSENCE DE LA GRACE

II. PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 110

Plan	II	I	Après avoir démontré la nécessité de la grâce dans les différents états où l'homme peut se trouver, nous avons à la considérer dans son essence, afin de bien la connaître, en elle-même et pour éviter les erreurs des impies de tous les temps à ce sujet. Par rapport à l'essence de la grâce il y a quatre questions.	
			En elle	<p><b>Un don</b></p> <p>La grâce met-elle quelque chose dans l'âme? Oui. Comme la lumière. On entend par grâce : 1° l'amour qu'on nous porte, comme la grâce du roi pour un soldat. 2° Le don qu'on fait gratuitement à quelqu'un, comme quand on dit : je vous fais cette grâce. 3° La récompense d'un bienfait gratuitement donné; ainsi on rend grâce des bienfaits reçus. Le deuxième dépend du premier, et le troisième du deuxième. D'après les deux derniers elle met quelque chose dans l'âme. Par l'amour général, Dieu aime tout ce qui existe, par l'amour spécial il élève à sa nature, et alors on dit que quelqu'un a la grâce ou un bien surnaturel que Dieu lui-même produit dans l'homme. Donc la grâce met dans celui qui la reçoit le don gratuitement donné et la reconnaissance de ce don.</p>
				<p><b>Une qualité</b></p> <p>Est-elle une qualité de l'âme? Oui. Comme la beauté du corps. (S. Aug.) L'âme est mue par Dieu qui la porte à connaître, à vouloir ou à agir; c'est un mouvement. 2° Elle est aidée par la volonté gratuite de Dieu en ce sens qu'il infuse en elle un don habituel; car s'il aide ses créatures pour leur bien naturel, il doit aider celles qu'il destine au surnaturel. Pour le bien naturel, il donne, outre l'impulsion, les formes et les vertus qui sont principes des actes. Pour le bien surnaturel, outre l'impulsion, il infuse des formes ou qualités surnaturelles; ces formes sont la grâce, principe radical des opérations, et les vertus infuses, principe immédiat; par elles il pousse doucement et promptement à conquérir ce bien. Donc la grâce est une qualité.</p>
				<p><b>Avec la vertu</b></p> <p>Est-elle la même chose que la vertu? Non. La grâce prévient la charité. (S. Augustin.) Les vertus acquises sont des dispositions qui mettent l'homme dans l'ordre exigé par sa nature. Les vertus infuses élèvent à un ordre supérieur, vers une fin plus élevée, font participer à Dieu. Il s'ensuit que la lumière de la grâce, qui est une participation de la nature divine, diffère des vertus infuses comme la raison se distingue des vertus acquises qui s'y rapportent. D'où saint Paul a dit : <i>Vous étiez ténèbres, vous êtes lumière en Notre-Seigneur, marchez donc en enfants de lumière.</i> (Eph., v, 8.) Car si les vertus acquises perfectionnent conformément à la lumière naturelle de la raison, les vertus infuses perfectionnent pour qu'on suive fidèlement la lumière de la grâce.</p>
				<p><b>Avec l'âme</b></p> <p>Est-elle dans l'essence de l'âme ou dans les facultés? Dans son essence. Puisque la grâce diffère de la vertu, on ne peut pas dire qu'elle ait une puissance pour sujet. Parce que toute perfection d'une puissance de l'âme a la nature de la vertu. D'où la grâce, antérieure à la vertu, a un sujet antérieur aux puissances, existe dans l'essence, et comme l'homme participe à la connaissance divine par la foi et à l'amour divin par la charité, par la nature de son âme il participe à la nature divine par une seconde génération ou création. D'ailleurs l'âme qui ne peut pas exister sans ses puissances, peut exister sans la grâce. Et comme les puissances découlent de l'essence de l'âme, les vertus infuses découlent de la grâce.</p>
			Rapports	
			III	
			Mon Dieu! s'il est difficile de bien comprendre ce que c'est que la grâce en elle-même, je sais du moins que sans elle je ne puis rien faire par rapport à mon salut. Daignez conserver en moi, Seigneur, la grâce habituelle et ne me refusez pas celle dont j'ai besoin à chaque instant pour vous plaire et vous aimer.	



## GRACE

## DE LA DIVISION DE LA GRACE

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 111

I	Après avoir examiné la nécessité de la grâce dans les différents états de l'âme, et son essence même, il nous faut maintenant parler des différentes sortes de grâces pour comprendre comment elle agit. A ce sujet, il y a cinq questions qui répondent à autant de divisions de la grâce comme nous allons le voir.		
	En général	Se divise-t-elle en sanctifiante et gratuitement donnée? Oui. D'après saint Paul qui lui attribue ces deux caractères. La première unit l'homme à Dieu, le rend agréable; on l'appelle sanctifiante ( <i>gratum faciens</i> .) L'autre est appelée gratuitement donnée ( <i>gratis data</i> ) parce qu'elle est accordée non pour sanctifier celui qui la reçoit, mais pour qu'il coopère à la sanctification des autres en les ramenant. Sans doute la sanctifiante est aussi gratuitement donnée (Rom. III, 24), mais elle ajoute à cette gratuité la propriété même qu'elle a de justifier celui qui la reçoit. N. Elles peuvent agir réciproquement.	
		Sanctifiante	Opérante coopérante
			Prévenante Subsé- quente
		II	
Gratuite			
III	Différence	La grâce gratuitement donnée est-elle bien divisée? Oui. D'après saint Paul. (I Cor. XII, 8.) Trois choses sont nécessaires à l'homme pour ramener les autres hommes à Dieu. 1° La connaissance des vérités divines qui dépassent la raison; de là la <i>foi</i> qui en donne la certitude; la <i>sagesse</i> qui en est la connaissance; la <i>science</i> qui rend propre à les expliquer. 2° Le moyen de les confirmer et de les prouver par des signes divins : miracles et prophéties. A cela se rapportent les <i>guérisons</i> , les <i>miracles</i> de tous genres, le <i>discernement des esprits</i> . 3° La faculté de les énoncer, d'où le <i>don des langues</i> et l' <i>interprétation des discours</i> .	
		Est-elle supérieure à la grâce sanctifiante? Non. D'après saint Paul. (I Cor. XII, 31.) Il parle de la charité qui appartient à la grâce sanctifiante. Donc la charité est supérieure. Une vertu est d'autant plus excellente qu'elle a pour fin un bien plus élevé pour nous. De plus la fin est toujours supérieure aux moyens. Or la grâce sanctifiante nous met immédiatement en union avec notre fin dernière. Les grâces gratuites ne font que disposer l'homme à se mettre en rapport avec ce qui doit le préparer à cette même fin. Il s'ensuit que la grâce sanctifiante l'emporte sur la grâce gratuitement donnée.	
Mon Dieu! vous le voyez, j'ai besoin de toutes les grâces. Vous m'avez donné la grâce sanctifiante; aidez-moi, Seigneur, à la conserver et à la faire fructifier, et puisque vous daignez m'employer au salut des âmes, ne permettez pas que je me damne en prêchant aux autres; mais donnez-moi la grâce de prêcher saintement par la parole et par l'exemple.			





		Après avoir parlé de la cause de la grâce, nous devons parler de ses deux effets : la justification, effet de la grâce opérante, et le mérite, effet de la grâce coopérante. Sur la justification il y a d'abord à considérer ses conditions dans les cinq questions suivantes, en elle et son concours.	
Plan	I	En elle	<b>Nature</b> La justification de l'impie est-elle la rémission des péchés? Oui. <i>Ceux qu'il a appelés, il les a justifiés.</i> (Rom. VIII, 20.) C'est-à-dire que leurs péchés sont remis. Donc la rémission des péchés est la justification. La justification qui se fait par un simple changement n'est pas la rémission des péchés; elle implique un mouvement vers la justice, ou l'acquisition de la justice en général, comme l'échauffement implique un mouvement vers la chaleur. Mais celle de l'impie, qui va de l'état de péché à l'état de grâce ou d'un contraire à un autre, est la rémission même des péchés jointe à l'acquisition de la justice.
			<b>Grâce</b> L'infusion de la grâce est-elle nécessaire pour cette justification? Oui. <i>Nous avons été gratuitement justifiés par sa grâce,</i> dit saint Paul. (Rom., III, 24.) Le péché offense Dieu. Or l'offense n'est remise qu'autant que l'offensé est apaisé. Cette paix consiste dans l'amour de Dieu à notre égard, amour qui ne peut exister avec nos péchés. Donc pour être en paix avec Dieu, il faut que nos péchés soient effacés par son amour qui subit en nous des alternatives. Or l'effet de cet amour divin dans nos âmes, c'est la grâce. Donc sans l'infusion de cette grâce, il est impossible de comprendre la rémission des péchés. La bienveillance de Dieu envers l'homme auquel il veut rendre son amitié se manifeste par le don de la grâce. C'est pourquoi, bien que l'homme avant son péché ait pu être sans grâce et sans faute, cependant depuis son péché il ne peut pas être exempt de faute, s'il n'a pas la grâce.
	II	Concours	<b>Liberté</b> Le concours du libre arbitre est-il nécessaire? Oui. <i>Celui qui entend mon Père et sait comprendre vient à moi.</i> (S. Jean, VI, 45.) Or pour apprendre il faut consentir. Donc le libre arbitre doit y participer. Dieu meut tous les êtres selon leur nature, fait mouvoir l'homme vers le bien selon la sienne. Or, le libre arbitre est une de nos facultés. Donc son impulsion requiert son consentement. Lorsque Dieu donne la grâce sanctifiante, il fait mouvoir le libre arbitre pour l'accepter. N. Dieu nous fait agir avec lui; mais nous pouvons réellement consentir ou résister. Salomon n'a ni mérité ni obtenu la grâce en dormant, mais il lui a été notifié dans son sommeil que, parce qu'il l'avait désirée antérieurement, le Seigneur la lui avait accordée. C'est pourquoi l'Écriture lui fait dire : <i>J'ai désiré l'intelligence, et elle m'a été donnée.</i> (Sag. VII, 7.)
			<b>La foi</b> Le concours de la foi est-il nécessaire? Oui. <i>Étant justifiés par la foi nous avons la paix avec Dieu.</i> (Rom., V, 1.) Le mouvement du libre arbitre est nécessaire, selon que l'âme humaine est mue par Dieu. Or, Dieu meut l'âme en la tournant vers lui. (Ps. LXXXIV, 7.) Donc ce mouvement vers Dieu est nécessaire à la justification de l'impie. Et comme ce mouvement ou ce premier retour vers Dieu s'opère par la foi, d'après (Hébr., XI, 6), il s'ensuit que le mouvement de la foi est nécessaire, non cette foi qui consiste dans la confiance que nos péchés nous sont remis, mais la foi catholique qui fait croire ce que Dieu a révélé à l'Église.
			<b>L'acte</b> Faut-il un acte du libre arbitre contre le péché? Oui. <i>Je m'accuserai de mes offenses devant le Seigneur, et vous avez effacé l'iniquité de mon péché.</i> (Ps. XXXI, 5.) La justification est un mouvement que Dieu imprime pour faire passer du péché à la grâce. Or, le libre arbitre est à ces deux extrêmes comme un corps en mouvement à deux points opposés. En s'éloignant de l'un, il s'approche de l'autre. Il déteste, il désire. Donc il agit. Ainsi la charité qui fait aimer Dieu, fait détester les péchés qui séparent de lui. Dans le temps qui précède la justification, l'homme doit détester chacun de ses péchés.
III	Mon Dieu! notre justification est comme un pacte que vous faites avec nous, dans lequel vous donnez la grâce, en exigeant le concours de notre volonté. Vous pourriez exiger davantage, et ce peu nous refusons souvent de vous l'accorder. Je veux de toute mon âme; donnez-moi votre grâce.		

## GRACE

## EFFETS DE LA JUSTIFICATION

II<sup>e</sup> PARTIEI<sup>re</sup> sect., 113 bis

Plan	I	Après avoir considéré les conditions de la justification en elle-même et dans le concours qu'elle requiert, nous devons considérer ses effets par rapport à nous qui sommes justifiés et du côté de Dieu qui justifie. A ce sujet, il y a cinq questions concernant la rémission et son mode, sa première condition et sa grandeur comme œuvre.		
		Du côté de l'homme	Rémission	<p>La rémission des péchés fait-elle partie des choses nécessaires à la justification? Oui. C'est la fin. <i>Le fruit de ses maux sera l'expiation de ses péchés.</i> (Is. XXVII, 9.) Donc cette rémission est nécessaire.</p> <p>La justification est un mouvement qui fait passer de l'état du péché à l'état de justice.</p> <p>Dans tout mouvement, il y a l'impulsion du moteur, le mouvement du mobile, la consommation du mouvement arrivé à sa fin.</p> <p>Le moteur produit l'infusion de la grâce, le libre arbitre mû s'éloigne d'un point, s'approche de l'autre. La consommation est l'arrivée au terme ou la rémission des péchés qui est la justification.</p>
			Production	<p>La justification est-elle instantanée ou successive? Instantanée. (Act. II, 2.) Lorsque la matière est bien disposée, elle acquiert subitement sa forme substantielle.</p> <p>Or, la justification est l'œuvre de Dieu qui dispose le libre arbitre à recevoir la grâce. Il peut le disposer instantanément. Donc il n'est pas nécessaire qu'elle s'accomplisse par degrés.</p> <p>Car il n'exige rigoureusement que la disposition dont il est lui-même l'auteur; quoiqu'il la produise quelquefois d'une manière graduelle et successive.</p>
				4 <sup>re</sup> Condition
		Du côté de Dieu	Grandeur	<p>La justification est-elle la plus grande œuvre de Dieu? Oui. Saint Augustin dit qu'elle est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre.</p> <p>I. Une œuvre est grande : 1<sup>o</sup> d'après sa production; sous ce rapport, la création est la plus grande; 2<sup>o</sup> d'après l'effet, c'est la justification qui a pour terme le bien éternel.</p> <p>C'est pourquoi saint Augustin, après avoir dit que la justification de l'impie est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, ajoute : Car le ciel et la terre passeront, tandis que les prédestinés et la justification persévéreront éternellement.</p> <p>II. Une œuvre est grande par comparaison : 1<sup>o</sup> d'une manière absolue; sous ce rapport, la glorification l'emporte sur la justification; 2<sup>o</sup> d'une manière proportionnelle, c'est le contraire, car l'impie méritait le châtiment et le juste la gloire; il y a plus de disproportion dans le premier.</p> <p>C'est ce qui fait dire à saint Augustin : Que celui qui le pourra juge si c'est une plus grande chose de créer les anges dans la justice que de justifier les impies. Certainement si ces deux faits supposent la même puissance, ce dernier témoigne d'une plus grande miséricorde.</p>
				Miracle
			III	



Plan	I	Après avoir considéré les effets de la grâce opérante, c'est-à-dire la justification de l'impie, nous avons à traiter en dernier lieu de l'effet de la grâce coopérante, c'est-à-dire du mérite, et d'abord de son objet propre, la vie éternelle et la première grâce, pour savoir ce que l'homme peut mériter ou non.	
		Pouvoir	L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose? Oui. (Jér., xxxi, 16.) <i>Vos œuvres seront récompensées.</i> La récompense s'accorde au mérite. Il semble donc qu'on puisse mériter de Dieu.
			Mais tout vient de Dieu, et il n'y a pas égalité entre lui et les hommes. Ils ne peuvent donc mériter à titre de justice absolue, mais d'après l'ordre préalablement établi de Dieu et en vertu du pouvoir qu'il leur a donné d'agir.
		Gloire	Car, il n'est pas notre débiteur; il ne l'est qu'envers lui, selon sa promesse.
			Peut-il, sans la grâce, mériter la vie éternelle? Non. (Rom., vi, 23.) Il ne le pouvait pas avant la chute, parce qu'elle surpasse ses forces. (I Corinthiens, ii, 9.)
			Il ne le peut pas après la chute, pour la même raison, et à cause de l'obstacle du péché; car le péché mérite la mort. (Rom., vi, 23.) Il doit donc être enlevé pour réconcilier.
		Vie éternelle	En nous proposant la gloire pour fin, Dieu veut que nous puissions l'acquérir par la grâce.
			L'homme en état de grâce peut-il mériter la vie éternelle <i>ex condigno</i> ? (ou en justice?) Oui. Dieu l'accorde d'après le jugement de sa justice. (II Tim., iv, 8.) <i>Il ne me reste qu'à attendre la couronne de justice...</i>
			Selon que l'œuvre méritoire procède du libre arbitre mû par la grâce, elle ne mérite que par convenance; il n'y a pas égalité parfaite, mais proportionnelle entre le mérite et la récompense.
			Mais du côté de la grâce, il y a condignité; la valeur du mérite s'apprécie d'après l'Esprit-Saint (S. Jean, iv, 14) et d'après la grâce qui nous fait enfants de Dieu et ses héritiers:
		Condignité	Ces paroles de l'Apôtre : <i>Les souffrances de la vie présente n'ont pas de proportion avec la gloire future qui doit éclater en nous</i> (Rom. viii, 18) doivent s'entendre des souffrances des saints considérées en elles-mêmes, dans leur substance.
		Charité	La grâce que nous possédons ici-bas, quoiqu'elle ne soit pas égale à la gloire en acte, lui est cependant égale virtuellement, comme la semence d'un arbre renferme virtuellement l'arbre entier.
			La grâce est-elle le principe du mérite plutôt par la charité que par les autres vertus? Oui. (S. Jean, xiv, 21) et (S. Jean, xvii, 3).
		Pour soi	L'acte humain tire son mérite de la promesse divine et du libre arbitre mû par la grâce.
			Sous ces deux rapports le mérite consiste surtout dans la charité; car pour jouir de Dieu dans le ciel, il faut l'aimer ici-bas et ce qu'on fait par amour est plus volontaire et plus méritoire.
		Première grâce	L'homme peut-il mériter pour lui-même la première grâce? Non. (Rom., iv, 4.) Comme don gratuit, elle repousse l'idée de mérite. (Romains, xi, 6.) <i>Si elle venait des œuvres, elle ne serait plus grâce.</i>
			Soit de la part des œuvres antérieures, parce qu'il n'y a pas de proportion avec la grâce.
		Les autres	Soit de la part des œuvres postérieures, parce que la grâce n'est pas la fin des œuvres. Elle en est le commencement.
			Si l'on mérite un autre don, ce n'est plus la première grâce.
			Peut-il la mériter pour un autre? Non. (Jérémie, xv, 1.)
			Nous méritons <i>ex condigno</i> par la force de la motion divine, <i>ex congruo</i> par le libre arbitre.
			Notre mérite <i>ex condigno</i> ne s'étend pas au-delà de cette motion qui nous est personnelle.
			Le Christ seul a pu mériter ainsi pour lui, et comme chef de l'Eglise pour les autres. <i>Il est l'auteur du salut.</i>
			Mais à titre d'amitié nous pouvons mériter cette grâce pour les autres <i>ex congruo</i> , pourvu qu'ils n'opposent aucun obstacle.
III		Mon Dieu! vous avez daigné élever notre nature au-dessus d'elle-même, en la destinant à la vie éternelle, moyennant le secours de votre grâce. Vous êtes fidèle à vos promesses; je veux être fidèle aux miennes. Mais que puis-je sans vous, Seigneur? Soyez ma lumière et ma force.	

## GRACE

## AUTRES OBJETS DU MÉRITE

## II PARTIE

I<sup>re</sup> sect., 114 bis

Plan	I	Après avoir considéré le mérite de condignité et de convenance par rapport à la vie éternelle et à la première grâce, nous avons encore à le considérer par rapport à la conversion, à l'accroissement, à la persévérance et aux biens temporels. C'est ce que nous allons faire dans les quatre questions suivantes.	
		Conversion	De condigno { L'homme peut-il mériter par lui-même la grâce de se relever de sa chute ? Non. Ses mérites antérieurs ne peuvent pas lui servir. (Ezéch., XVIII, 24.) Il ne peut la mériter <i>ex condigno</i> , parce que ce mérite dépend essentiellement de la grâce, et que cette motion est interrompue par le péché subséquent; s'il est réhabilité, c'est par une autre grâce.
			De congruo { Nous avons dit qu'il peut mériter <i>ex congruo</i> , en état de grâce, la première grâce pour un autre; mais à la condition que le péché de celui pour lequel il mérite n'y fasse pas obstacle. A plus forte raison, l'efficacité de ce mérite est empêchée, s'il y a obstacle des deux côtés. Car dans cette hypothèse, ces deux obstacles se trouvent réunis dans la même personne. Donc il ne peut pas mériter de se relever.
		Accroissement	Principe { Peut-il mériter l'accroissement de la grâce ou de la charité? Oui. Saint Augustin dit : <i>La charité mérite d'être augmentée, afin qu'étant augmentée, elle mérite d'être couronnée.</i> Le mérite <i>ex condigno</i> embrasse les choses auxquelles s'étend la motion de la grâce. Or, la motion d'un moteur s'étend non seulement au dernier terme, mais encore au développement de sa marche.
			Preuve { Le terme du mouvement de la grâce est la vie éternelle, et son progrès ou son développement a lieu en raison de l'augmentation de la charité ou de la grâce, d'après ces paroles : <i>Le sentier des justes...</i> (Prov., IV, 8.) Donc l'homme le mérite, par tout acte méritoire, dans son temps, lorsqu'il est disposé pour cela. De même que la vie éternelle nous est donnée en son temps et non immédiatement.
		Persévérance	Pouvoir { Peut-il mériter la persévérance? Non. Dieu la donne gratuitement à qui il veut. L'homme étant doué du libre arbitre peut obtenir la persévérance de deux manières : 1 <sup>o</sup> Lorsque son libre arbitre y est fixé par la grâce consommée, ce qui aura lieu dans la gloire. 2 <sup>o</sup> Lorsque l'impulsion divine le porte au bien jusqu'à la fin; mais c'est un don gratuit.
			Prière { Cependant nous pouvons obtenir par la prière ce que nous ne pouvons pas mériter; car Dieu exauce les pécheurs qui lui demandent pardon, bien qu'ils ne le méritent pas. (S. Luc, XVIII, 13.) Il en est de même du don de persévérance qu'on peut obtenir pour soi ou les autres, sans le mériter. On ne peut le mériter <i>ex condigno</i> , parce que Dieu ne l'a pas promis; mais <i>ex congruo</i> , avec la grâce.
		Biens	Distinction { Les biens temporels sont-ils l'objet du mérite? Non; mais il faut distinguer. Le bien absolu, ou fin dernière, et tout ce qui mène à cette fin, est absolument l'objet du mérite. <i>Il m'est bon de m'attacher à Dieu.</i> (Ps., LXXII, 27.) Le bien relatif ou nécessaire à la vie, n'est pas absolument mais relativement l'objet du mérite.
			Conclusion { D'où les biens temporels, s'ils sont utiles aux bonnes œuvres, peuvent être mérités. <i>Je n'ai pas vu le juste abandonné.</i> (Ps., XXXVI, 25.) Considérés en eux-mêmes, ils ne sont pas absolument des biens, et ne sont qu'un objet relatif de mérite. Dieu les donne indifféremment aux méchants et aux bons qui n'en usent pas de même. <i>Tout arrive également au juste et à l'impie.</i> (Eccl., IX, 2.) Les premiers en abusent pour leur malheur, les autres s'en servent pour le salut. Nous pouvons en dire autant des maux et de toutes les épreuves de cette vie.
		III	Mon Dieu! quel profond mystère de justice et d'amour renferme la science de votre grâce! Il me suffit de savoir que sans elle je ne puis rien faire pour mon salut. Je ne cesserai donc jamais de vous la demander. Ne me la refusez pas, Seigneur, dans votre miséricorde, au nom de Jésus-Christ votre divin Fils.





2<sup>m</sup> PARTIE. — 1<sup>re</sup> SECTION

---

I

TRAITÉ DE LA FOI



# TRAITÉ DE LA FOI

## TABLERAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

La foi	NATURE	Objet.	
		Acte	Intérieur.
			Extérieur.
	DONS	Habitudo	Vertu.
			Sujet.
			Cause.
			Effets.
	VICES OPPOSÉS	{ Intelligence.	
		{ Science.	
		A la foi	Infidélité.
			Hérésie.
			Apostasie.
		Blasphème	En général.
			Contre le St-Esprit.
		Aux dons.	Aveuglement de l'esprit, hébétation.
	Préceptes.		

## LA FOI

## DE SON OBJET EN GÉNÉRAL

II<sup>e</sup> PARTIE

## II sect., 1

Plan	I	La foi	{	Après avoir traité de tout ce qui regarde la morale en général, nous allons maintenant examiner la morale en particulier, ce qui revient à l'étude des sept principales vertus et des états. Et d'abord de la Foi, dont nous considérons l'objet en général dans les cinq premières questions.
				<b>Vérité première</b>
				<b>Complexé</b>
				<b>Vrai</b>
II	La science	{	Comparai- son	<p><b>L'objet de la foi est-il la vérité première (ou Dieu connu surnaturellement)?</b>  Oui. La foi a pour objet la vérité simple qui est toujours existante. (S. Denis.)  L'objet de toute habitude intellectuelle comprend ce qui est connu et ce qui le fait connaître, ou l'objet matériel et la raison formelle ou le motif qui fait que nous comprenons.  Dans la foi, le motif ou la raison formelle, c'est l'autorité et la véracité de Dieu; son objet matériel, c'est non seulement Dieu surnaturellement connu, mais encore tout ce qui s'y rapporte.  Dieu est donc l'objet premier de la foi; tout le reste mène à lui, est cru à cause de lui.</p> <p><b>L'objet de la foi est-il complexe à la manière d'une proposition?</b> Oui, comme la science et l'opinion qui sont ses extrêmes; la foi est du même genre. Donc, son objet se rapportant à des prépositions, il est complexe. Les choses connues sont dans celui qui les connaît selon son mode de connaissance.  Or, le mode propre de l'entendement humain est de connaître en raisonnant. Donc, quoique l'objet de la foi soit simple en lui-même et vu par un seul acte dans le ciel, par rapport au sujet qui croit, il est complexe comme tout ce qui s'énonce par propositions.</p> <p><b>La foi peut-elle être fausse dans son objet?</b> Non. Aucune vertu n'est fausse. Une chose se rapporte à une puissance, une habitude, un acte, par la raison formelle de l'objet. Ainsi on ne peut voir la couleur que par la lumière. Or, nous avons dit (art. 1) que celle de l'objet de la foi est la vérité première, Dieu.  Donc une chose ne peut appartenir à la foi qu'en appartenant à la vérité première.  Mais la vérité première est incompatible avec l'erreur, comme le non-être avec l'être et le mal avec le bien.  Donc la foi ne peut être fausse, ni de la part de Dieu qui est la vérité même, ni du côté de celui qui croit.</p> <p><b>L'objet de la foi peut-il être une chose vue?</b> Non. (Héb., XI, 1.) <i>La foi est l'argument des choses qu'on ne voit pas.</i>  La foi implique l'assentiment de l'intelligence. Or l'intelligence adhère de deux manières : 1<sup>o</sup> poussée par l'évidence, comme dans les premiers principes, les conclusions de la science; 2<sup>o</sup> non parce qu'elle est mue suffisamment par son objet propre; mais par suite du libre choix de la volonté qui va d'un côté plutôt que de l'autre.  Si l'on doute, si l'on craint, il y a opinion; si l'on est sûr, il y a la foi : est-on sûr que Dieu a révélé tel dogme, on ne peut se refuser de l'admettre, quand même on ne le comprend pas.  Donc la foi ne voit pas son objet. Saint Thomas vit l'humanité et confessa la divinité, en disant : <i>Vous êtes mon Seigneur et mon Dieu.</i></p> <p><b>Les vérités de la foi peuvent-elles être l'objet de la science?</b> Non.  Ce qu'on voit produit la science; l'objet de la foi est obscur, c'est le motif qui fait croire.  Il est impossible que le même individu sache et croie une chose en même temps.  Mais on peut croire ce que d'autres voient; nous croyons ce que les élus contemplent. <i>Nous le voyons maintenant dans un miroir et en énigme, mais nous le verrons alors face à face.</i> (I Cor., XIII, 12.)  Les ignorants croient beaucoup de choses que les savants connaissent parfaitement. Un philosophe sait que Dieu existe, un homme du peuple le croit. Mais en général ce qu'on propose à croire n'est pas du domaine de la science; l'objet diffère.</p>
				<b>Difference</b>
				III
				<p>Mon Dieu! je crois, mais augmentez ma foi. Je crois tout ce que vous avez révélé à votre Église infallible. Vous nous avez donné les sens pour nous mettre en rapport avec le monde visible, l'intelligence pour le monde spirituel, et la foi pour le monde surnaturel. Tout vient de vous, faites que tout nous conduise à vous.</p>



		Après avoir considéré l'objet de la foi en général, dans elle-même et par rapport à la science, nous devons maintenant considérer son objet en particulier ou les principales vérités qui sont de foi. A ce sujet, il y a cinq questions concernant le symbole des Apôtres qui les contient et qui les résume.		
Plan	II	En général	Articles	Doit-on diviser ces vérités par articles? Oui. Pour l'instruction et l'uniformité. Un article (liaison) est la perception de la vérité divine qui nous porte vers elle (Saint Isidore). Or, ce qui est un en Dieu est multiple en nous. Donc on doit diviser les vérités en articles. Et il doit y avoir autant d'articles que de choses à croire pour une raison spéciale, et qui ont du rapport entre elles. Ainsi tout ce qui regarde la mort de Jésus-Christ n'en forme qu'un; la résurrection et l'ascension deux, parce qu'elles n'ont pas la même raison. On ne divise pas la Bible en articles, parce que tout se rapporte à Dieu et à l'Incarnation.
			Progrès	Les articles de foi se sont-ils accrus avec le temps? Oui, explicitement. Il y a dans la science des principes évidents qui en contiennent implicitement d'autres. Il en est de même pour la foi. Croire en Dieu et à sa Providence renferme d'autres vérités. Donc quant à la substance, les articles de foi n'ont pas varié; ce qui est cru par les générations postérieures était cru implicitement par celles qui les ont précédées. Mais ces articles ont augmenté explicitement, parce que les hommes qui sont venus en dernier lieu ont connu de cette manière ce que les premiers n'ont connu qu'implicitement.
			Nombre	Sont-ils convenablement énumérés? Oui. L'autorité de l'Eglise le prouve. La foi embrasse ce que nous verrons dans le Ciel et les moyens pour nous y conduire. Or dans le Ciel nous verrons Dieu notre fin et l'Humanité de Jésus-Christ qui nous y fait arriver. C'est pourquoi les articles de foi doivent se distinguer d'après ces deux mystères. Plusieurs docteurs en distinguent sept par rapport à Dieu et sept par rapport au Christ. Mais généralement on n'en compte que six pour la Divinité et six pour l'Humanité de Jésus-Christ. Cette division a prévalu.
		En particulier	Convenance	Convenait-il de les rédiger dans un symbole? Oui. L'Eglise a l'autorité. <i>Pour arriver à Dieu il faut croire.</i> (Héb., XI, 6.) Mais pour croire il faut connaître l'objet de sa foi. C'est pourquoi on a résumé l'enseignement de la foi pour le faciliter et pour empêcher l'erreur. Et c'est à ce résumé qu'on a donné le nom de symbole qui vient même des apôtres. Il signifie réunion de plusieurs choses, marque distinctive. Il est comme un extrait de l'Ecriture et non pas une addition. Tous les symboles se ressemblent. L'un explique mieux ce que l'autre contient. L'Ecriture ne peut pas servir de règle de foi, à cause des difficultés qu'elle présente.
			Pouvoir	Appartient-il au souverain Pontife de dresser un symbole de foi? Oui. Sans entrer dans les discussions modernes, il suffit de dire que le Pape est infallible. Un symbole est nécessaire quand il s'élève de nouvelles erreurs. Qui doit le dresser, sinon le chef? Telle est l'autorité du souverain Pontife pour lequel Notre Seigneur a prié spécialement. (Saint Luc, XXII, 32.) Le symbole a été fait dans un concile, et le Pape seul a le droit de réunir un concile général. Donc lui seul a le droit de faire un nouveau symbole comme tout ce qui regarde l'Eglise. Celui qui est attribué à saint Athanase n'est devenu règle de foi que par l'approbation du Pape.
III		Mon Dieu! je crois fermement toutes les vérités renfermées dans le symbole des apôtres et toutes celles qui me sont enseignées par l'Eglise. Don nez-moi, Seigneur, un esprit docile et la volonté de donner ma vie pour les soutenir toutes en général et chacune en particulier. Oui, mon Dieu, je crois.		

Plan	I	{ Après avoir parlé de l'objet de la foi en général et en particulier, nous avons à nous occuper de l'acte de foi, et d'abord de l'acte intérieur en lui-même et de sa nécessité. A ce sujet, il y a six questions concernant l'acte de foi en général et les raisons de sa nécessité.		
		Actes	<p><b>Croire, est-ce penser une chose avec assentiment?</b> Oui. S. Augustin. <i>Penser</i>, pris dans un sens général, ne renferme pas tout ce qu'on entend par <i>croire</i>. Pris comme l'acte de l'entendement ou de la raison discursive, alors il renferme cet acte.</p>	
	Principe		<p>Il suppose une recherche et le choix d'une chose sans en avoir une vision pleine et entière, mais avec une adhésion ferme à un sentiment, ce qui distingue cet acte des autres, quoiqu'il ait quelque chose de commun avec la science, le doute, le soupçon et l'opinion.</p>	
		Division	<p><b>Les actes de foi sont-ils bien distingués?</b> Oui. D'après saint Augustin. 1<sup>o</sup> Croire à Dieu marque l'objet formel de la foi, le motif pour lequel on croit. C'est croire à lui comme à l'auteur de la révélation. 2<sup>o</sup> Croire Dieu désigne l'objet matériel, toutes les vérités qui se rattachent à Dieu. Cet acte ne suffit pas pour produire la vertu théologale de la foi. 3<sup>o</sup> Croire en Dieu c'est se porter vers lui comme fin dernière, au moyen de la charité; car la vérité première se rapporte à la volonté, comme étant sa fin. Ainsi ces expressions distinguent ces actes de foi en indiquant la forme, la matière et la fin.</p>	
	II		Surnaturel	<p><b>Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose au dessus de la raison?</b> Oui. <i>Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.</i> (Héb. XI, 6.) Contre les rationalistes. Notre perfection consiste dans ce qui convient à notre nature et ce que Dieu y a ajouté. D'où notre béatitude est la vision de Dieu qui requiert une science surnaturelle (S. Jean VI, 45.), science à laquelle nous devons être initiés peu à peu par l'enseignement de la foi, de même que le disciple est initié à la science supérieure du maître. La foi pénètre plus profondément dans les secrets invisibles de Dieu, sous plusieurs rapports, que la raison naturelle, qui ne le connaît que par les créatures. C'est pourquoi il est écrit : <i>Beaucoup de choses supérieures à l'intelligence humaine vous ont été révélées.</i> (Eccli., III, 25.)</p>
		Naturel		<p><b>Est-il nécessaire de croire les vérités que la raison peut démontrer?</b> Oui, pour trois motifs : 1<sup>o</sup> pour arriver plus promptement à la connaissance de la vérité divine. 2<sup>o</sup> Pour que tous arrivent à cette connaissance, malgré les nécessités de la vie; la plupart en seraient privés, si la foi ne venait à leur aide. 3<sup>o</sup> Pour que cette connaissance soit plus certaine, car la raison seule est souvent en défaut sur la Divinité; comme on le voit par les contradictions des philosophes.</p>
	Nécessité		Explicite	<p><b>Est-on tenu de croire quelque chose explicitement?</b> Oui. (Héb. XI, 6.) <i>Pour s'approcher de Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent.</i> On est tenu de croire explicitement les premières vérités de la foi, du symbole. Implicitement les vérités secondaires contenues dans l'Écriture; mais on est tenu de les croire explicitement quand on reconnaît qu'elles font partie de l'enseignement de la foi. Cette croyance explicite aux articles de foi n'est pas impossible avec le secours de la grâce.</p>
		Inégal		<p><b>Tous les hommes sont-ils tenus à la même foi explicite?</b> Non. (Job, I, 14.) L'explication des choses de la foi se fait par la révélation de supérieur à inférieur; des anges supérieurs aux anges inférieurs et de ces derniers aux hommes. Les hommes savants à leur tour expliquent la foi à leurs frères qui l'ignorent. Donc les anges supérieurs et les hommes savants sont plus tenus à la foi explicite, que les anges inférieurs et les hommes ignorants.</p>
	III		{ Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir fait naître sous la loi de l'Évangile, qui par sa lumière me permet de croire, d'une manière explicite, sous l'autorité de l'Église, toutes les vérités de la Religion. Augmentez ma foi, Seigneur, et donnez-moi la force de la professer, même au péril de ma vie.	



Plan	I	Après avoir parlé de l'acte intérieur de la foi et de sa nécessité par rapport aux objets de la foi en général, nous avons à parler des principaux mystères qui sont l'objet de la foi explicite, et de son mérite. A ce sujet, il y a quatre questions concernant l'Incarnation et la Trinité, et l'acte de foi méritoire.	
		Objet	<p><b>Incarnation</b></p> <p><b>La foi explicite à l'Incarnation est-elle de nécessité de salut pour tous? Oui.</b> NOTE. Croire une chose explicitement c'est la croire en elle-même; implicitement, dans une autre. L'objet essentiel de la foi, c'est ce qui fait arriver à la béatitude, c'est-à-dire l'Incarnation. <i>Aucun autre nom n'a été donné pour être sauvé. (Act., IV, 12.)</i> Donc elle a dû être crue de tous les hommes, toujours, quoique de différentes manières, selon la diversité des temps et des personnes. Avant la chute, Adam y crut, comme moyen d'arriver à la gloire, non comme réparation, parce qu'il n'eut pas la prescience de la faute qu'il devait commettre. Après la chute on y crut explicitement, ainsi qu'à la Passion et à la Résurrection comme délivrance. C'était la raison des sacrifices. Cette foi était explicite chez les savants, implicite pour le peuple. Depuis le Christ, tous sont tenus à la foi explicite de ce mystère et de ceux qui en découlent.</p>
			<p><b>Trinité</b></p> <p><b>Celle à la Trinité l'est-elle aussi? Oui,</b> c'est la conséquence de l'article précédent. Ce mystère se trouve exprimé plusieurs fois dans <i>l'Ancien Testament</i>. Car l'Incarnation suppose que le Fils de Dieu a pris un corps et renouvelé le monde par le Saint-Esprit. Or, nous avons dit que de tout temps on a cru à l'Incarnation explicitement ou implicitement. Donc il en a été de même du mystère de la Trinité. Mais sous la loi de grâce, tous y sont tenus explicitement pour renaître. (S. Mat., XXVII, 19.) <i>Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.</i> Quant aux païens, on croit que le Christ a été révélé à un grand nombre, comme à Job. Les autres, ceux de l'ancien temps et ceux de nos jours, peuvent être sauvés par la foi implicite à ces mystères, en croyant à la Providence qui dirige et délivre les hommes comme il lui plaît. NOTE. Pour nous la foi explicite est-elle de nécessité de moyen? Il faut le croire, quoiqu'il y ait doute.</p>
			<p><b>L'acte</b></p> <p><b>L'acte de foi est-il méritoire? Oui.</b> <i>Les saints par la foi ont reçu l'effet des promesses éternelles. (Héb., XI, 33.)</i> Nos actes sont méritoires selon qu'ils procèdent du libre arbitre mû de Dieu par la grâce. Donc tout acte humain soumis au libre arbitre, s'il se rapporte à Dieu, peut être méritoire. Or, la foi est l'acte de l'entendement qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la volonté mue par la grâce. Donc cet acte, soumis au libre arbitre par rapport à Dieu, peut être méritoire. Mais il faut qu'il soit produit par la charité, quoique sans elle tout acte de foi ne soit pas mauvais. L'assentiment à la vérité et l'application de l'esprit étant libres, l'acte est doublement méritoire.</p>
III	II	Mérite	<p><b>Le motif</b></p> <p><b>La raison qui nous porte à croire ce qui est de foi diminue-t-elle le mérite?</b> Non. Les motifs de crédibilité viennent à l'appui de la foi; d'après ce que dit : (I S. Pierre, III, 15). La raison humaine qui porte à croire ce qui est de foi peut se rapporter à la volonté de deux manières. 1° <i>Antécédemment</i>, lorsque la raison tend à produire elle-même la foi; le mérite est détruit. Nous devons croire, non d'après la raison naturelle, mais à cause de l'autorité divine. 2° <i>Conséquemment</i>, lorsque la foi excite l'activité de la raison; on réfléchit, on raisonne pour affermir sa foi. Dans ce cas le mérite est augmenté, c'est celui des Samaritains. (S. Jean, IV, 42.) <i>Ce n'est pas sur la parole que nous croyons.</i> D'où : Le disciple du Christ n'apprend pas pour croire, mais il croit pour savoir. (S. Anselme.)</p>
			<p><b>Mon Dieu! je crois en vous Créateur, Rédempteur, Sanctificateur. Je crois de toute mon âme toutes les vérités que vous avez révélées et que l'Eglise nous enseigne. Fortifiez ma foi par la charité, afin que je mérite le pardon de mes fautes pour vous glorifier ici-bas, en attendant d'être glorifié par vous dans le ciel.</b></p>

Plan	I	Confession	Principe	Après avoir parlé de l'acte intérieur de la foi en lui même, dans ses différents objets et son mérite, nous avons maintenant à nous occuper de son acte extérieur qui consiste à la confesser publiquement. A ce sujet deux questions se présentent concernant la confession de la foi et sa nécessité pour le salut.
				La confession extérieure est-elle un acte de foi? Oui. L'apôtre parle de <i>l'œuvre de la foi dans la puissance</i> . (II Thes., II, 11) Or, d'après la glose il s'agit là de la confession qui est à proprement parler l'œuvre de la foi. Il faut répondre que les actes extérieurs d'une vertu sont, à proprement parler, les actes qui se rapportent dans leurs espèces aux fins de cette même vertu.
				Ainsi, le jeûne se rapporte dans son espèce à la fin de l'abstinence, qui consiste à mortifier sa chair; c'est pourquoi le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence.
	II	Confession	Application	Or, la confession des choses qui sont de foi se rapporte dans son espèce à ce qui est de foi comme à sa fin, d'après ces paroles de saint Paul : <i>Ayant le même esprit de foi nous croyons aussi, et c'est pourquoi nous parlons. Credidi propter quod locutus sum</i> . (II Cor., IV, 13.)
				Car la parole extérieure a pour but d'exprimer ce que l'on pense au fond du cœur.
				Par conséquent, comme la pensée intérieure des choses qui sont de foi est à proprement parler, un acte de foi, de même aussi la confession extérieure en est un.
	II	Confession	Division	Il y a trois sortes de confession : 1 <sup>o</sup> celle des choses qui sont de foi; c'est l'acte proprement dit, qui se rapporte à la fin de la foi. D'où on appelle <i>confesseurs</i> ceux qui souffrent pour la foi.
				2 <sup>o</sup> Celle de l'action de grâce ou de la louange; elle est un acte de latrerie, car elle a pour but de rendre extérieurement gloire à Dieu, ce qui est la fin du culte de latrerie.
				3 <sup>o</sup> Celle des péchés; elle se rapporte à la rémission des fautes qui est la fin de la pénitence. D'où la confession n'est pas seulement un acte commandé par la foi, mais un acte qui en émane.
	III	Nécessité	Comment	La confession de la foi est-elle nécessaire au salut? Oui. <i>Il faut croire de cœur pour être justifié, mais confesser par la parole pour être sauvé</i> . (Rom., X, 10.)
				La confession de la foi étant une chose affirmative, doit tomber sous un précepte affirmatif.
			Quand	Donc elle est nécessaire au salut de la même manière qu'elle peut tomber sous le précepte affirmatif de la loi divine.
				Or, les préceptes affirmatifs n'obligent pas en tout temps, quoiqu'ils soient toujours obligatoires; mais ils obligent selon les temps, les lieux et les circonstances qui font d'un acte une vertu.
			Exemple	Donc la confession de la foi n'est pas toujours, ni en tout lieu, de nécessité de salut; mais en certain temps et en certain lieu, comme quand, en omettant cette confession, on retire à Dieu l'honneur qui lui est dû, et qu'on ne rend pas au prochain le service qu'il doit attendre.

Par exemple, si l'on interrogeait quelqu'un sur la foi et qu'il gardât le silence, on croirait qu'il n'a pas la foi ou que sa foi n'est pas sincère, et d'autres pourraient être portés à perdre la foi par suite de ce silence. La foi même serait en danger.

Ainsi dans ces circonstances, la confession de la foi est de nécessité de salut. Si la confession publique de la foi jette le trouble parmi les infidèles, sans aucun avantage pour la foi ou pour les fidèles, on ne doit pas la confesser publiquement. *Ne donnez pas les choses saintes aux chiens*. (saint Matth., VII, 6.)

Mais si l'on espère que la confession extérieure sera utile à la foi ou qu'il y ait nécessité, on doit la faire publiquement, sans tenir compte du trouble que l'on cause parmi les infidèles.

Notre-Seigneur dit à ses disciples, en parlant des pharisiens que ses paroles avaient scandalisés : *Laissez-les se troubler; ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles*. (saint Matth., XV, 12.)

Mon Dieu! détruisez en moi tout vestige de respect humain et de crainte mondaine, donnez-moi la force, à l'exemple des saints, de confesser ma foi par mes paroles, mes exemples, mes actions et mes écrits, afin que je ne reste pas un instant, Seigneur, sans vous prouver que je crois en vous et que je vous aime.



I		Après avoir examiné l'objet de la foi, son acte intérieur et extérieur, nous devons la considérer comme habitude, ce qui comprend quatre choses : la vertu, le sujet, la cause et les effets de la foi. Touchant la foi elle-même huit questions se présentent; nous la considérons comme habitude et comme vertu.	
Plan II	Habitude	Définition	<p>Qu'est-ce que la foi? <i>La substance des choses que l'on doit espérer, l'argument de celles qu'on ne voit pas.</i> (Héb., XI, 1.)</p> <p>Ce qui marque l'assentiment et l'effet de la foi, et la distingue de l'opinion, du soupçon, du doute, de la science.</p> <p>D'où on peut la définir en forme : Une habitude de l'esprit qui commence en nous la vie éternelle, en faisant adhérer notre intelligence à des vérités que nous ne voyons pas encore.</p>
		Sujet	<p>Réside-t-elle dans l'intelligence? Oui. <i>Nous le voyons... nous le verrons.</i> (I Cor XIII, 12.) Or la vision existe dans l'intellect. Donc la foi aussi.</p> <p>Toute habitude réside dans la puissance qui produit son acte propre immédiatement.</p> <p>Or croire est l'acte immédiat de l'intellect, selon que la volonté le porte à donner son assentiment, parce que l'objet de cet acte est le vrai, objet de l'intellect.</p> <p>Donc la foi réside dans l'intelligence, quoique la volonté concoure à la production de l'acte, mais elle n'en est que le principe éloigné.</p>
		Forme	<p>La charité est-elle sa forme? Oui. Chaque être opère par sa forme. Or la foi opère par l'amour. Donc l'amour de la charité est la forme de la foi.</p> <p>L'acte de foi se rapporte à l'objet de la volonté qui est le bien, comme à sa fin.</p> <p>Or, ce bien qui est la fin de la foi étant le bien divin, est l'objet propre de la charité.</p> <p>Donc la charité est la forme de la foi en ce sens que l'acte de foi est formé par la charité.</p>
		Change-ment	<p>La foi informe peut-elle devenir formée et réciproquement? Oui. (Saint Jacq., II, 17.) <i>La foi est morte sans les œuvres.</i> Donc les œuvres la font revivre.</p> <p>La foi informe et la foi formée ne sont pas deux habitudes différentes, selon quelques-uns. C'est une seule et même habitude.</p> <p>Ce n'est pas la foi qui change, mais le sujet, avec ou sans la charité, comme l'enfant devient homme, l'imparfait devient parfait, sans changer numériquement.</p>
	Vertu	Formée	<p>La foi est-elle une vertu? Oui. L'homme est justifié par les vertus et par la foi. (Rom., v, 1.) <i>Etant justifiés par la foi, ayons la paix.</i></p> <p>C'est la foi formée qui est une vertu, parce que la charité dirige notre volonté vers une bonne fin.</p> <p>La foi informe n'en est pas une; parfaite du côté de l'intelligence, elle ne l'est pas du côté de la volonté.</p>
		Une	<p>La foi est-elle une? Oui. <i>Un seul Seigneur, une seule foi.</i> (Ephes., IV. 5.)</p> <p>Par rapport à son objet qui est la vérité première, elle est une; en y adhérant on croit tout le reste.</p> <p>Par rapport à son sujet, elle est diverse selon qu'elle existe dans divers individus. Une spécifiquement, elle est différente numériquement.</p>
		Première	<p>Est-elle la première des vertus? Oui. La substance est ce qu'il y a de premier. Or <i>la foi est la substance des choses que l'on doit espérer.</i> Donc...</p> <p>Par elle-même. La fin dernière est dans l'intellect avant d'être dans la volonté. <i>Nihil volitum...</i></p> <p>Or la fin dernière existe dans l'intellect par la foi. Donc la foi est la première de toutes les vertus, quoique par accident d'autres semblent antérieures.</p>
		Certitude	<p>Est-elle plus certaine que la science et les autres vertus intellectuelles? Oui. D'après saint Paul (I Thes., II, 13). Or, rien n'est plus certain que la parole de Dieu. Donc la science n'est pas plus certaine que la foi.</p> <p>Il en est de même des vertus intellectuelles. La prudence et l'art ont pour objet des choses contingentes, la foi les choses éternelles.</p> <p>La sagesse, la science et l'intelligence reposent sur la raison humaine, la foi sur la vérité suprême.</p> <p>Cependant par rapport à nous ces trois vertus sont plus certaines que la foi, parce qu'elles nous font comprendre plus pleinement.</p> <p>Mais comme on doit la juger absolument, par sa nature, non relativement aux dispositions du sujet, il s'ensuit que la foi est plus certaine.</p> <p>Si le croyant a des hésitations et des doutes, cela vient de son imperfection, non de la foi elle-même.</p>
III		<p>Mon Dieu! que je vous suis reconnaissant d'avoir semé la foi dans mon âme par le saint Baptême, et de me l'avoir conservée, malgré les égarements de la raison et le trouble des passions! Que serais-je sans elle? Hélas! je ne le vois que trop par les crimes du monde! Je ne pourrais vous plaire. Seigneur, je crois!</p>	

Plan II	I	<div>Après avoir considéré la foi en elle-même, c'est-à-dire comme habitude et comme vertu, nous avons à la considérer dans son sujet, c'est-à-dire dans ceux qui ont la foi. Sous ce rapport il y a quatre questions concernant l'ange et l'homme, les démons et les hérétiques.</div>	<div>L'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont-ils eu la foi? Oui. <i>Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense...</i> (Héb., XI, 16.) L'essence de la foi n'est détruite que par la claire vision de son objet principal, Dieu.</div>		
				<div>Principe</div>	<div>Or l'ange avant sa confirmation et l'homme avant son péché n'ont pas eu cette vision. Donc ils ont eu la foi puisqu'ils n'ont pas été créés dans l'état de pure nature, mais dans l'état de grâce. Ils eurent donc un commencement de la béatitude qu'ils espéraient.</div>
				<div>État primitif</div>	<div>Et le commencement de la béatitude est produit dans la volonté par la charité, dans l'intellect par la foi.</div>
				<div>Conséquences</div>	<div>Quant à l'objet formel de la foi, Dieu, vérité première, tous ont la même foi; quant à l'objet matériel ou les choses qui nous sont proposées à croire, les uns les croient, les autres les savent, selon le degré d'intelligence. Donc l'ange et l'homme, dans l'état primitif, ont pu savoir des choses que nous ne pouvons plus maintenant connaître que par la foi.</div>
				<div>Principe</div>	<div>Les démons ont-ils la foi? Oui. <i>Les démons croient et tremblent.</i> (S. Jacq., II, 19.) Celui qui croit adhère parce que l'autorité divine le porte à consentir et qu'il est mû par la volonté.</div>
				<div>Démons</div>	<div>Or la volonté porte l'intellect à donner son assentiment : 1° parce qu'elle tend au bien; 2° parce que la conviction oblige l'intellect à penser qu'il faut croire, sur des preuves extrinsèques, surtout s'il y a un miracle.</div>
				<div>Conséquences</div>	<div>Dans les fidèles, la foi existe de la première manière, et elle est un acte digne d'éloges. Mais elle n'existe que de la deuxième manière dans les démons; ils ont beaucoup de preuves évidentes; ils y sont comme contraints par cette évidence, ce qui est une mauvaise disposition.</div>
				<div>Principe</div>	<div>Les hérétiques, errant sur un article, ont-ils la foi sur les autres? Non. Comme le péché mortel est contraire à la charité, le défaut de foi sur un article l'est sur tous.</div>
				<div>Hérétiques</div>	<div>L'espèce d'une habitude dépend de la raison formelle de son objet; l'une détruite, l'autre l'est aussi.</div>
				<div>Unité</div>	<div>Or, l'objet formel de la foi est la vérité première, manifestée par l'Écriture et l'Église, dont l'enseignement procède de cette vérité première et est infaillible.</div>
Variété		<div>Conséquences</div>	<div>Donc celui qui n'adhère pas à l'Église n'a pas l'habitude de la foi; il croit par lui. S'il admet ce qu'il veut et rejette ce qu'il ne veut pas, il adhère à sa propre volonté.</div>		
			<div>Diversité</div>	<div>En niant opiniâtrement un article, il n'est pas disposé à suivre en tout la doctrine; sa foi dans le reste est informe, c'est une opinion, une foi purement humaine.</div>	
III			<div>La foi est-elle plus grande dans les uns que dans les autres? Oui. Elle peut être petite (S. Matth., XIV, 31), et grande (S. Matth., XV, 28). Donc. La quantité de l'habitude peut s'apprécier d'après l'objet, et la participation du sujet.</div>		
			<div>Quant à la raison formelle de la foi, son objet, Dieu, ne varie pas; il est le même pour tous.</div>		
			<div>Quant à la raison matérielle, objets divers de la foi, elle peut varier en chacun, non seulement de l'un à l'autre, savant ou ignorant; mais encore dans le même, selon la grâce.</div>		
			<div>Ainsi la foi est plus grande en celui dans l'intellect duquel elle produit plus de certitude; ou sous le rapport de la volonté, en excitant en lui plus de ferveur, de dévotion, de confiance.</div>		
			<div>Mon Dieu! quoi de plus honorable et de plus utile que de croire en vous? Comment se fait-il qu'il y a des hérétiques et des impies? Convertissez-les, Seigneur, afin que tous les hommes vous adorent dans le temps et dans l'éternité, ô Vous, principe et fin de tous les êtres!</div>		



Plan	II	I	Après avoir parlé de la foi dans l'état primitif, dans les démons et les hérétiques et de sa variété, nous avons à nous occuper de sa cause contre les pélagiens et les semi-pélagiens et autres. A ce sujet il y a deux questions pour savoir si la foi est infuse et si la foi informe est un don de Dieu.		
			Causes	La foi nous est-elle infuse par Dieu? Oui. D'après Saint Paul. (Eph., II, 8.) 1° La foi exige qu'on propose certaines vérités à croire, ce qui est nécessaire pour croire explicitement. Donc il faut qu'elle vienne de Dieu, car l'homme ne peut connaître ces vérités de lui-même. C'est pourquoi Dieu les a révélées par les prophètes, les Apôtres, les prédicateurs. (Rom., x, 15.) 2° La foi exige l'assentiment de celui qui croit aux choses qui lui sont proposées. Sous ce rapport il y a deux causes : l'une extérieure, comme un miracle qu'on voit, ou la persuasion que produit un discours; mais aucune de ces causes n'est suffisante. Car parmi ceux qui voient et entendent, les uns croient et les autres ne croient pas. Il faut donc admettre une cause intérieure qui porte à donner l'assentiment.	
				Erreurs	Les pélagiens supposaient que cette cause était uniquement le libre arbitre de l'homme; et les semi-pélagiens que le commencement de la foi vient de nous, en ce sens que c'est à nous à nous préparer à donner notre assentiment aux choses qui sont de foi; mais que la consommation de la foi vient de Dieu qui propose ce que nous devons croire.
					Réfutation
			Privation	La foi informe est-elle un don de Dieu? Oui. D'après la glose (I Cor., XIII) qui dit que la foi sans la charité est un don de Dieu. Or, cette foi est informe. Donc la foi informe est un don. L'informité de la foi est la privation de la charité qui n'est pas de l'essence de la foi. Or les privations ne changent pas toujours la nature des choses; elles sont parfois des accidents. Ainsi la privation de l'équilibre des humeurs est de l'essence de l'espèce de la maladie, tandis que la non transparence n'est pas de l'essence d'un corps. Car ce qui fait que ce corps est diaphane n'est pas la cause de son opacité actuelle; mais cette opacité lui survient d'une autre cause, par accident.	
				Informe	
					Application
			III	Mon Dieu! vous m'avez donné la foi afin qu'elle opère dans mon âme des fruits de vie et de salut. Faites qu'elle soit toujours animée de la charité la plus ardente. C'est votre volonté et c'est mon désir. Vous le savez, Seigneur, je voudrais vous plaire en tout. Prévenez-moi de votre grâce et rendez-moi parfait.	

- I** { Après avoir parlé de la vertu de la foi, de son sujet et de sa cause unique, Dieu par la grâce, nous avons à nous occuper de ses effets qui sont au nombre de deux. De là les deux questions suivantes : La crainte est-elle l'effet de la foi ? La purification du cœur est-elle aussi son effet ?
- Crainte**
- En général** { La crainte est-elle l'effet de la foi ? Oui. *Les démons croient et tremblent.*  
La crainte est un mouvement de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit.  
Le principe de tous les mouvements appétitifs étant le bien qu'on perçoit, il faut donc que le principe de la crainte et de tous les mouvements appétitifs soit une perception quelconque.
- Servile** { Or, la foi nous fait percevoir les maux que la justice divine inflige à titre de châtements.  
De cette manière la foi est cause de la crainte qui fait redouter, à celui qui craint, les châtements de Dieu, et c'est ce qu'on appelle à cause de cela *crainte servile*.  
Elle est produite par la foi informe ou imparfaite, parce qu'elle se rapporte au châtement.
- Filiale** { La foi est aussi cause de la crainte filiale, qui fait que nous craignons d'être séparés de Dieu, et qui nous empêche de nous comparer à lui, par suite du respect que nous lui portons.  
Car cette foi nous montre Dieu comme le bien infini, souverain, dont la perte est le plus grand de tous les maux, et auquel il n'est pas permis de vouloir s'égaliser.  
La foi formée est cause de cette crainte filiale qui fait que l'homme adhère à Dieu et lui est soumis par la charité qui fait que l'on est plus sensible à la pensée de la perte de Dieu et de sa séparation qu'on ne l'est de la punition.  
La crainte ne précède pas la foi universellement; on ne craindrait pas si on ignorait tout.
- Purification**
- Impureté** { La purification du cœur est-elle un effet de la foi ? Oui. D'après ce que dit saint Pierre, dans les Actes des apôtres : *Dieu ayant purifié leurs cœurs par la foi.* (Actes, xv. 9.)  
L'impureté d'une chose consiste en ce qu'elle est mêlée avec des choses plus viles qu'elle.  
Car on ne dit pas que l'argent est impur quand il est mêlé avec l'or qui lui donne plus de prix, mais quand il s'allie avec le plomb ou l'étain qui valent moins.  
Or, il est évident que la créature raisonnable est plus noble que toutes les inférieures.  
C'est pourquoi elle devient impure du moment où elle se soumet à elles par l'amour.
- Pureté** { Mais elle est purifiée par un mouvement contraire à cette impureté contractée.  
C'est lorsqu'elle tend vers ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire vers Dieu.  
Or le premier principe de ce mouvement est la foi; car il faut croire pour s'approcher de Dieu.  
C'est pourquoi le premier principe de la purification du cœur, c'est la foi qui purifie la souillure de l'erreur, et qui produit la pureté parfaite quand elle est perfectionnée par la charité.
- Résumé** { En d'autres termes, la foi informe exclut la tache de l'erreur qui lui est opposée et qui consiste à vouloir apprécier les choses divines d'après la nature des sensibles.  
Mais quand la foi est formée par la charité, alors il n'y a pas de souillure qui soit compatible avec elle, parce que la charité couvre toutes les fautes. (Prov., x, 12.)
- III** { Mon Dieu! puisque vous me permettez de vous appeler *Notre Père*, que pourrais-je craindre sinon de vous offenser? Ah! Seigneur, plutôt mille châtements que de me rendre coupable volontairement envers vous. Faites que je vous aime pour tout le temps que je ne vous ai pas aimé.



Plan	II	I	Après avoir examiné la nature de la foi, ce qui comprend son objet, ses actes et son habitude, nous avons à nous occuper du don d'intelligence et du don de science qui correspondent à la vertu de la foi. Touchant le don d'intelligence, huit questions se présentent sur la nature, le sujet et les rapports de ce don.	
			Ce que c'est	L'intelligence est-elle un don du Saint-Esprit? Oui. D'après ce texte d'Isaïe : (XI, 2). <i>L'esprit d'intelligence se reposera sur lui.</i> Notre intelligence pénètre dans l'intime des choses, mais elle est limitée dans sa vertu et ses forces et ne peut parvenir qu'à un point déterminé. Pour atteindre les connaissances qui sont au-dessus de nous, il faut une lumière surnaturelle. C'est cette lumière donnée par le Saint-Esprit à l'homme que nous appelons le don d'intelligence. Il est nécessaire pour connaître la fin dernière.
				Nature
			Nature Est-il un don spéculatif ou encore pratique? Il est l'un et l'autre. (Psaume CX, 10.) <i>Ceux qui agissent avec cette crainte ont une bonne intelligence.</i> Il a principalement pour objet les choses spéculatives, secondairement les choses pratiques, en ce sens que dans la conduite nous nous réglons d'après les choses éternelles. La raison supérieure que ce don perfectionne s'attache à elles, les voit et les consulte.	
			Sujet	Avec la grâce Est-il dans ceux qui ont la grâce? Oui, et dans eux seulement. (Saint Jean, VIII, 12.) <i>Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres.</i> L'homme en état de grâce veut le bien, mais il a besoin de connaître d'abord la vérité. Car l'objet de la volonté est le bien que nous comprenons. Or, le Saint-Esprit par le don de charité dispose la volonté à se tourner vers le bien surnaturel. De même il éclaire l'esprit par le don d'intelligence pour qu'il connaisse la vérité surnaturelle vers laquelle la volonté droite doit se porter.
				Sans elle Est-il dans ceux qui n'ont pas la grâce sanctifiante? Non. (S. Jean, VI, 45.) Ce don rend docile aux inspirations du Saint-Esprit, surtout pour connaître la fin dernière, et s'y attacher fortement comme à ce qu'il y a de meilleur, ce qui ne se peut sans la grâce. Donc personne n'a le don d'intelligence sans la grâce sanctifiante.
			Rapports	Distinction Se distingue-t-il des autres dons? Oui, d'après l'énumération d'Isaïe. (XI, 2.) Il est à la puissance intellectuelle; la <i>piété</i> , la <i>force</i> , la <i>crainte</i> , sont à la puissance appétitive. Il fait saisir les vérités de la foi, tandis que la <i>sagesse</i> fait juger sainement des choses divines, la <i>science</i> fait connaître les créatures, le <i>conseil</i> fait appliquer ce que l'on croit aux œuvres.
				Béatitude La sixième béatitude répond-elle à ce don? Oui. S. Augustin le dit en parlant du cœur pur. Cette béatitude renferme la pureté du cœur, comme mérite; la vision de Dieu, comme récompense. L'une et l'autre appartiennent d'une certaine façon au don d'intelligence. Il dégage notre esprit de toute fausse idée et nous fait voir que Dieu dépasse toute conception.
			Fruit Parmi les fruits, la foi répond-elle au don d'intelligence? Oui. La fin est un fruit. Il y a deux sortes de fruits : 1° celui qui appartient à la puissance qui lui est propre. La foi répond à ce don pour le fruit qui lui est propre, c'est-à-dire la certitude de la foi. 2° Mais la joie qui appartient à la volonté lui correspond comme son fruit dernier.	
			III	Mon Dieu! l'esprit de l'homme laissé à lui-même n'est que ténèbres, comment pourrait-il connaître ce qui se rapporte à sa fin si vous ne l'éclairez? Esprit divin, répandez en moi votre intelligence; mais purifiez mon cœur auparavant, afin que votre lumière ne rencontre aucun obstacle à son action.

Plan	II	I	Après avoir considéré le don d'intelligence dans sa nature, dans son sujet et dans ses rapports, nous avons à nous occuper du don de science qui se rapporte également à la vertu de la foi. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la science comme don en elle-même et dans ses deux rapports.		
			En elle.	<b>Le don</b>	<p><b>La science est-elle un don? Oui.</b> Isaïe la compte parmi les dons. (Is., xi, 2.) La grâce est plus parfaite que la nature et ne fait pas défaut dans les choses où l'homme peut être perfectionné par la nature; ainsi l'homme adhérant par son intelligence à une vérité, au moyen de la raison naturelle, est perfectionné à l'égard de cette vérité de deux manières : 1° parce qu'il la perçoit; 2° parce qu'il en juge certainement.</p> <p>C'est pourquoi, pour que l'intelligence donne un assentiment parfait à une vérité de foi, il faut deux choses :</p> <p>La première, c'est qu'elle saisisse exactement ce qu'il faut croire, ce qui appartient au don d'intelligence.</p> <p>La seconde, c'est qu'elle discerne les choses qu'il faut croire de celles qu'il ne faut pas, c'est la science.</p> <p>Avoir cette science est commun à tous les saints; savoir la prouver, la défendre est de quelques-uns, et fait partie de la grâce gratuitement donnée.</p>
				L'objet	<p><b>Le don de science a-t-il pour objet les choses divines? Non.</b> C'est la sagesse. La science est la connaissance des choses humaines. (Saint Augustin.) On juge certainement d'une chose principalement d'après sa cause et d'après l'ordre des causes.</p> <p>On juge des causes secondes par la première, mais on ne peut juger de celle-ci par une autre.</p> <p>C'est pourquoi on donne à la connaissance des choses divines le nom de sagesse; tandis que la connaissance des choses humaines reçoit celui de la science : Dieu connu par les créatures.</p> <p>D'où il suit que le don de science n'a pour objet que les choses humaines ou créées; mais en tant qu'elles se rapportent à Dieu.</p> <p>En ce sens, la foi s'engendre par la science, car pour croire il faut savoir ce qu'on doit croire.</p>
					Rapport
Larmes	<p><b>La troisième béatitude répond-elle au don de science? Oui.</b> La science convient à ceux qui pleurent et qui ont appris de quels maux les ont chargés les biens qu'ils ont aimés. (Saint Augustin.)</p> <p>C'est à la science proprement dite qu'il appartient de juger sainement des créatures.</p> <p>Or, les créatures sont les causes occasionnelles qui détournent de Dieu. (Sag., xiv, 11.) <i>Elles sont un filet tendu aux pieds des insensés.</i></p> <p>D'où il arrive qu'en plaçant en elles leur fin, les hommes pèchent et perdent le vrai bien.</p> <p>On connaît cette erreur quand on juge sainement des créatures; c'est l'effet du don de science.</p> <p>C'est pourquoi on dit que la troisième béatitude ou celle des larmes répond à ce don.</p> <p>Le mérite est dans les larmes, la consolation dans la récompense qui sera pleine au ciel.</p>				
	III	<p>Mon Dieu! accordez-moi le don d'intelligence afin que je perçoive les vérités de foi, et celui de science pour me faire discerner ce que je dois croire. Accordez-moi surtout, Seigneur, la sagesse et la science des saints; car je ne désire qu'une chose, vous connaître comme principe et tendre à vous comme fin.</p>			



Plan	I	Après avoir parlé de la nature de la foi et des dons qui y correspondent, nous avons à nous occuper des vices qui y sont opposés, et d'abord de l'infidélité en elle-même et dans les infidèles. En elle-même, il y a six questions à examiner concernant sa nature et ses différentes espèces.	Péché	L'infidélité est-elle un péché? Oui, comme le vice est contraire à la vertu. L'infidélité est négative ou positive. La première est la privation totale de la foi; elle est une peine sans être un péché; s'il n'y avait pas d'autres péchés, elle excuserait. C'est une conséquence du péché originel. La positive, contraire à la foi, est un péché. Elle est <i>privative</i> en celui qui est instruit et méprise ou dédaigne les vérités; elle est <i>contraire</i> quand on les attaque. <i>Qui a cru ce qu'il a entendu de nous?</i> (Isa., LIII, 1.) N. Baïus soutient que l'infidélité purement négative est un péché; il a été condamné.																		
					Sujet	Est-elle dans l'intelligence comme dans son sujet? Oui. Comme la foi. Le péché existe dans la puissance qui est le principe de son acte; le principe premier ou universel est la volonté; le principe prochain est celui qui produit le péché. Or, le refus d'acquiescer aux vérités de la foi est l'acte de l'intelligence mue par la volonté. Donc l'infidélité est subjectivement dans l'intelligence, et dans la volonté comme moteur.																
							Nature	Est-elle le plus grand des péchés? Oui, <i>Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péché.</i> (S. Jean, XV, 22.) Ce que saint Augustin entend du péché d'infidélité qui résume tous les autres. Tout péché sépare de Dieu, par conséquent plus un péché sépare de Dieu, plus il est grave.														
									Gravité	Or, l'homme est éloigné de Dieu surtout par l'infidélité, parce qu'il ne le connaît pas véritablement, et que la fausse connaissance qu'il en a, loin de le rapprocher de lui, l'en éloigne davantage. Donc elle est le plus grave des péchés, comparée à ceux contre les vertus morales; car nous verrons que parmi les péchés contre les vertus théologiques il y en a de plus graves, comme la haine de Dieu.												
											Actions	Toute action d'un infidèle est-elle un péché? Non. Il y en a de bonnes. Le péché détruit la grâce, mais ne corrompt pas totalement la bonté de la nature. Dès lors, quoique les infidèles n'aient pas la grâce, ils peuvent faire de bonnes œuvres. Par exemple, faire l'aumône pour soulager un malheureux. Mais ces œuvres ne sont pas méritoires, quoique ce ne soient pas des péchés, à moins que leur infidélité même en soit le principe, si elle est positive et mortelle.										
													Espèces	Y a-t-il plusieurs espèces d'infidélité? Oui. Le mal est multiple. La vertu tend à l'unité; le vice divise selon ses rapports avec la vertu, par excès ou par défaut; il altère aussi les diverses conditions que la vertu exige. De là, il y a des infidélités déterminées : celle des païens qui n'ont pas encore la foi; celle des Juifs qui résistent à la foi reçue en figure, et celle des hérétiques, qui la rejettent malgré tout l'éclat de sa vérité. Il y en a un grand nombre d'indéterminées suivant les erreurs qu'on attaque.								
															Division	Celle des païens est-elle pire que les autres? Non. (II S. Pier., II, 21.) 1° Comme opposition à la foi, l'infidélité des hérétiques est plus coupable que celle des Juifs, celle des Juifs plus coupable que celle des païens qui ne l'ont pas. 2° Comme altération des vérités, celle des païens est plus grande que celle des Juifs, celle des Juifs plus grande que celle des hérétiques selon l'attaque. Mais la première par opposition ou celle des hérétiques est plus coupable; la résistance l'est plus que l'absence.						
																	Différence	Mon Dieu! qu'ils sont à plaindre ceux qui n'ont pas la foi ou qui l'ont perdue par leur faute! qui les guidera vers la fin dernière, privés de ce flambeau révélateur et de ce guide infallible? Je vous rends grâce de me l'avoir donnée, Seigneur; faites qu'elle soit le principe de tous mes actes.				
																			III			

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'infidélité en général, c'est-à-dire en elle-même et de ses espèces, nous devons examiner la conduite qu'il faut tenir par rapport aux divers infidèles. A ce sujet, il y a six questions concernant les fidèles vis-à-vis les infidèles et certains droits de ceux-ci.		
			Fidèles	Discussion	<p><b>Doit-on discuter publiquement avec les infidèles? Oui.</b> (Act., XI, 22, 29.) <i>Saul se fortifiait de plus en plus et confondait les Juifs,... il parlait aux gentils et disputait avec les Grecs.</i></p> <p>Mais dans la discussion sur la foi, il y a deux choses à considérer .</p> <p>1° Celui qui n'a jamais eu la foi et doute peut légitimement discuter pour s'éclairer. Celui qui a la foi et discute comme s'il doutait pour la soumettre à la raison, pèche. Si c'est pour réfuter des erreurs ou s'exercer à l'argumentation, il est louable.</p> <p>2° On peut discuter devant des gens instruits et fermes dans la foi, non devant les simples et les chancelants, à moins que leur foi ne soit attaquée publiquement par des Juifs, des hérétiques ou des païens.</p>
				Contrainte	<p><b>Doit-on forcer les infidèles à croire? Oui.</b> D'après ce texte. (S. Luc, XIV, 23.) Ceux qui n'ont jamais reçu la foi, Juifs et gentils, ne doivent pas être contrainsts. La foi dépend de la volonté et l'Eglise n'a pas juridiction sur eux. On doit cependant les empêcher de nuire.</p> <p>Ceux qui ont eu la foi, hérétiques, apostats, on doit corporellement les forcer de remplir ce qu'ils ont promis, de conserver la foi qu'ils ont reçue. (Droit canon, Inquisition.)</p>
				Rapports	<p><b>Peut-on communiquer avec les infidèles? Non.</b> D'après le (Deut., VII, 2.)</p> <p>1° Pour punir l'infidèle. Il ne s'agit pas des païens et des Juifs qui n'ont pas la foi et ne sont pas sous la juridiction de l'Eglise; mais des hérétiques surtout excommuniés.</p> <p>2° Pour préserver le fidèle. S'il est instruit et ferme, il peut dans le but de les convertir; s'il est faible, on doit l'empêcher de les fréquenter, d'être familier, s'il n'y a pas nécessité, parce qu'il y a lieu de craindre sa chute.</p>
				Juridiction	<p><b>Les infidèles peuvent-ils avoir juridiction sur les fidèles? Non.</b> (I Corinthiens VI, 1.) Il veut qu'on appelle en jugement devant les saints.</p> <p>S'il s'agit d'une nouvelle institution, ce serait insensé de mettre des infidèles à la tête des fidèles; il y aurait scandale, danger pour la foi et occasion de mépriser les fidèles.</p> <p>2° S'il s'agit d'un pouvoir établi, on doit les tolérer pour éviter un scandale. Mais l'Eglise peut déclarer que quelques-uns par leurs crimes ont mérité de perdre leur juridiction.</p>
				Tolérance	<p><b>Doit-on tolérer les rites des infidèles? Oui.</b> Saint Grégoire en parlant des Juifs dit : qu'ils aient toute liberté d'observer leurs fêtes.</p> <p>Dieu tolère certains maux; les gouvernements peuvent l'imiter, pour éviter de plus grands maux, ou à cause d'un bien. Ainsi les rites des Juifs justifient notre foi dont ils sont la figure.</p> <p>Quant à ceux des autres infidèles qui n'offrent ni utilité, ni vérité, on ne doit pas les tolérer, à moins que ce soit pour éviter quelque mal, un scandale, une division, empêcher les conversions.</p>
				Baptême	<p><b>Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents? Non.</b> L'Eglise ne l'a jamais fait ni approuvé. Il pourrait y avoir danger pour la foi de l'enfant.</p> <p>D'ailleurs cela répugne à la justice naturelle qui confère aux parents un droit sur les enfants.</p> <p>Mais lorsque ceux-ci ont l'usage de la raison, ils s'appartiennent pour ce qui est de droit divin et naturel; on peut les amener à la foi non par contrainte mais par la persuasion.</p> <p>D'où on dit que les enfants des patriarches ont été sauvés dans la foi de leurs parents.</p>
			Infidèles		
III			Mon Dieu! vous permettez que dans certaines contrées les fidèles soient mêlés avec les hérétiques. Veillez sur vos enfants, affermissez leur foi, afin que par leurs exemples, ils amènent au bercail de votre Eglise ceux qui l'ont abandonné, ou qui n'y sont jamais entrés. Vous m'y avez fait naître, je veux y mourir.		



I { Après avoir parlé de l'infidélité en général, comme vice opposé à la foi, en elle-même et dans ses rapports, nous avons à nous occuper du second vice qui est l'hérésie, c'est-à-dire l'opiniâtreté dans l'erreur contraire à la foi. A ce sujet, il y a quatre questions, dans lesquelles nous considérons ce qui regarde l'hérésie et les hérétiques.

Plan	II	Hérésie	Infidélité	<p>L'hérésie est-elle une espèce d'infidélité? Oui. Comme la fausseté est opposée à la vérité. L'hérétique est celui qui invente et suit des opinions fausses. On peut s'écarter de la foi chrétienne : 1<sup>o</sup> Parce qu'on ne veut pas s'attacher à Jésus-Christ. La volonté alors est mal disposée à l'égard de la fin; c'est l'infidélité des païens et des juifs.</p> <p>2<sup>o</sup> Parce que tout en se proposant d'adhérer au Christ, on s'en écarte par le choix qu'on fait des choses par lesquelles on adhère à lui, au lieu de choisir celles qu'il a transmises lui-même.</p> <p>Elle est donc une espèce d'infidélité de ceux qui ont la foi, mais qui en altèrent les dogmes.</p> <p>C'est une élection, un consentement à une opinion fausse, conçue en suivant un idée propre.</p> <p>Elle a sa cause dans l'orgueil, dans la convoitise et dans les illusions de l'imagination.</p>
			Opiniâtreté	<p>Va-t-elle proprement contre les vérités de la foi? Oui. D'après saint Augustin, l'hérésie se rapporte aux choses de foi comme à sa matière propre. L'hérésie est ici considérée comme impliquant l'altération volontaire de la foi chrétienne.</p> <p>Peu importe par exemple, qu'on ait une opinion fausse sur la géométrie ou sur une autre science qui n'ont rien à voir avec la foi.</p> <p>La foi s'inquiète seulement de ceux qui ont une opinion fausse contre elle-même et qui la soutiennent avec opiniâtreté.</p> <p>Or, on peut l'attaquer : 1<sup>o</sup> directement et fondamentalement en niant les articles de la foi; 2<sup>o</sup> indirectement et secondairement, en niant ce qui atteint ces articles par voie de conséquence.</p> <p>N'est pas hérétique celui qui défend une opinion fausse en cherchant la vérité pour l'embrasser; ni celui qui dispute sur une question non définie. Quand l'Eglise a parlé on doit se soumettre.</p>
		Hérétiques	Tolérance	<p>Doit-on tolérer les hérétiques? Non, mais on doit les reprendre. (Tit., III, 10.)</p> <p>1<sup>o</sup> Par rapport à eux, ils méritent d'être excommuniés et même d'être mis à mort. De même que les faux monnayeurs, pourtant moins coupables que ceux qui altèrent la foi.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport à l'Eglise. Elle est pleine de miséricorde pour la conversion de ceux qui errent. C'est pourquoi elle ne les condamne qu'après une première et seconde correction. (Idem.)</p> <p>S'ils s'obstinent, dans l'intérêt des autres, elle les excommunie et les livre aux bras séculiers, comme on retranche les chairs gangrenées, dit saint Jérôme, pour épargner tout le corps.</p> <p>Arius n'était qu'une étincelle qui, non éteinte, ravagea l'univers entier</p>
			Retour	<p>L'Eglise doit-elle recevoir les hérétiques qui reviennent à la foi? Distinguez.</p> <p>L'Eglise étend sa charité à ses amis, à ses ennemis et à ses persécuteurs. (Saint Mat., v, 54.) Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. Cette charité consiste à leur faire du bien. Or, il y a un bien spirituel et un bien temporel.</p> <p>A ceux qui reviennent de leur erreur la première fois, l'Eglise accorde ordinairement ces deux biens; mais s'ils retombent de nouveau et qu'il reviennent encore, quoiqu'elle les admette à la pénitence, elle ne leur rend pas les biens temporels, dans l'intérêt de la foi des autres.</p> <p>Aussi préfère-t-elle la conversion d'un infidèle embrassant la foi qu'il n'avait pas, à la pénitence des hérétiques relaps; celui-là n'a pas encore donné de preuve de versatilité comme les autres.</p>

III { Mon Dieu! préservez-moi toujours du venin des hérétiques et de toute hérésie cachée, afin que ma foi brille toujours du plus vif éclat dans l'intérieur de mon âme et dans toute ma conduite. Eclairez aussi tous les rebelles aux enseignements de l'Eglise, afin qu'ils la réjouissent en revenant sincèrement à elle.





		Après avoir parlé des vices opposés à la foi, c'est-à-dire de l'infidélité en général, de l'hérésie et de l'apostasie, nous allons nous occuper du blasphème qui est un péché contraire à la confession de la foi par la parole. Et d'abord du blasphème en général sur lequel il y a quatre questions sur sa nature, sa gravité et ses sujets.	
Plan	I	En général	<p><b>Le blasphème est-il opposé à la confession de la foi?</b> Oui. Saint Paul. (I Timothée, I, 13.) <i>J'ai été blasphémateur, par ignorance, n'ayant pas la foi.</i></p> <p>Il semble impliquer une dérogation à une bonté excellente et surtout à la bonté divine. Or Dieu est l'essence même de la vraie bonté. Donc tout ce qui convient à Dieu appartient à sa bonté, et tout ce qui ne lui appartient pas est étranger à sa bonté parfaite qui est son essence.</p> <p>Ainsi donc nier de Dieu ce qui lui convient, affirmer ce qui ne lui convient pas, déroge à sa bonté divine. Ce qui a lieu : 1° par la seule pensée de l'esprit; 2° par la haine de la volonté qui s'y surajoute.</p> <p>Cette dérogation à la bonté divine résulte donc de l'intellect seul ou de l'intellect et de la volonté. Si elle n'est que dans le cœur, c'est un blasphème du cœur; si c'est par parole, il est de bouche.</p> <p>Attribuer aux saints ce qui n'appartient qu'à Dieu est encore une parole de blasphème.</p>
			<p><b>Est-il toujours un péché mortel?</b> Oui, car il était puni de mort. (Lév., xx, 19.)</p> <p>Le péché mortel est ce qui sépare l'homme du premier principe de la vie spirituelle, Dieu.</p> <p>Donc toutes les choses qui répugnent à la charité de Dieu sont en leur genre des péchés mortels.</p> <p>Or, le blasphème répugne en son genre à la charité divine, parce qu'il déroge à la bonté de Dieu et que cette bonté est l'objet de la charité. Donc le blasphème est un péché mortel en son genre.</p> <p>Il ne peut être véniel que par défaut d'avertance, mais non en raison de sa nature, comme dans un emportement, sans délibération, par des paroles à la signification desquelles on ne songe point.</p>
	II	En particulier	<p><b>Est-il le plus grand des péchés?</b> Oui. Tout autre, en comparaison, est léger. (Glose.)</p> <p>Il est contraire à la confession de la foi. Il a donc en lui-même la gravité de l'infidélité.</p> <p>Toutefois le péché s'aggrave s'il y a de plus la haine de la volonté, et il devient encore plus grave, si on manifeste par des paroles ce qu'on pense intérieurement.</p> <p>Comme le mérite de la foi est augmenté par l'amour et la confession extérieure qu'on en fait, ainsi l'infidélité étant en son genre le plus grand péché, il s'ensuit que le blasphème est aussi le plus grand péché qui appartienne au même genre, et qu'il l'aggrave.</p> <p>L'excuse du péché est une circonstance qui aggrave toute espèce de péché, même le blasphème. On excuse ses péchés par l'exemple des autres.</p>
			<p><b>Les damnés blasphèment-ils?</b> Oui. D'après ce passage de l'Apocalypse : (xvi, 9). <i>Ils blasphémèrent le nom de Dieu qui avait ces plaies en son pouvoir.</i></p> <p>La détestation de la bonté divine, avons-nous dit ci-dessus, est de l'essence du blasphème.</p> <p>Or les damnés ne cessent point d'aimer les péchés pour lesquels ils sont punis, et ils voudraient les commettre encore s'ils le pouvaient, quoiqu'ils abhorrent les châtimens de ces péchés.</p> <p>S'ils souffrent pour ces péchés, ce n'est pas parce qu'ils les détestent, mais parce qu'ils en sont punis.</p> <p>Leur volonté reste toujours attachée au mal, et c'est ce qui explique l'éternité de leurs peines.</p> <p>La haine de la justice divine qui est en eux est un blasphème intérieur du cœur, et vraisemblablement après la résurrection ils blasphèmeront en paroles, tandis que les saints chanteront les louanges de Dieu.</p>
III	<p>Mon Dieu! se peut-il que des hommes, vos créatures, aient l'audace de vous blasphémer, vous la bonté même! Ah! Seigneur! pardonnez-leur; ils ne vous connaissent pas, sinon ils vous aimeraient. Que ne puis-je vous glorifier moi-même autant qu'ils vous déshonorent, ô Dieu trois fois saint et béni!</p>		

I { Après avoir parlé du vice opposé à la confession de la foi, c'est-à-dire du blasphème et des blasphémateurs, nous avons à parler du blasphème contre l'Esprit-Saint qui est d'une gravité exceptionnelle. Sur ce blasphème il y a quatre questions concernant sa malice, sa division, son irrémission et le premier acte.

Plan	II	Malice	Opinions	<p>Ce blasphème est-il le même que le péché de malice? Oui. Pierre Lombard.</p> <p>1° Pour quelques Pères, c'est prononcer des paroles blasphématoires contre l'Esprit-Saint ou la Trinité.</p> <p>2° Pour saint Augustin, c'est l'impénitence finale ou la persévérance dans le péché jusqu'à la mort.</p> <p>3° Pour Pierre Lombard, que suit saint Thomas, c'est le péché commis par une malice affectée, qui consiste à pécher non par faiblesse, ni par ignorance, mais avec malignité.</p>
			Conclusion	<p>Ainsi pèche tout homme qui repousse avec mépris ce qui l'empêcherait de choisir le péché. Comme substituer avec calcul le désespoir à l'espérance, la présomption à la crainte de Dieu.</p> <p>Car tous ces moyens que nous avons de ne pas choisir le mal sont des effets du Saint-Esprit. Donc pécher ainsi, c'est pécher contre le Saint-Esprit.</p>
			Jugements	<p>Doit-on distinguer six péchés contre le Saint-Esprit? Oui. Pierre Lombard. Trois choses empêchent de donner la préférence au péché sur les actes de vertu :</p> <p>1° Les jugements de Dieu où la miséricorde s'unit à la justice. Cette pensée fournit deux secours, l'espérance et la crainte qui sont détruites par le désespoir et par la présomption.</p>
		Division	Ses dons	<p>2° Les dons de Dieu, ou connaissance de la vérité et grâce intérieure, qui sont détruits par l'attaque de la vérité connue, et l'envie que l'on porte aux fidèles des grâces dont-ils profitent.</p>
		Irrémission	Turpitude	<p>3° La considération de la turpitude du péché d'où naît le repentir, secours annulé par la résolution de ne pas se repentir et la persévérance, d'où impénitence et obstination.</p>
			1 <sup>re</sup> manière	<p>Le péché contre le Saint-Esprit est-il irrémissible? Oui. D'après saint Matthieu, (XII, 22.) <i>Il ne sera remis ni en ce siècle ni dans l'autre.</i></p> <p>Parce que sa noirceur est telle qu'elle ne peut se concilier avec l'humilité de la prière. (S. Augustin.)</p> <p>1° Dans le sens d'impénitence finale, il est irrémissible, puisqu'on n'en fait pénitence ni dans cette vie ni dans l'autre où il n'y a plus lien d'opérer, mais de subir la justice.</p>
			2 <sup>me</sup> manière	<p>2° Dans l'une des autres acceptions, également, non parce que c'est impossible, mais parce que l'homme qui pèche ainsi ne peut alléguer aucune excuse et qu'il rejette les moyens pour l'obtenir.</p>
			Rémission	<p>3° Toutefois ces choses ne sont pas un obstacle pour la puissance et la bonté de Dieu qui peut guérir spirituellement et comme par miracle ceux qui sont dans cet état.</p>
		Premier acte	Insuffisance	<p>Peut-on pécher par un premier acte contre le Saint-Esprit? Oui. C'est possible. Pécher contre le Saint-Esprit, c'est pécher en un sens par malice. On pèche par malice : 1° D'après l'inclination de l'habitude, ce qui n'est pas contre le Saint-Esprit; car il faut qu'on ait antérieurement commis des péchés pour produire cette habitude qui porte au mal.</p>
			Condition	<p>2° En rejetant ce qui peut retirer du péché, et c'est proprement pécher contre le Saint-Esprit, à cause du mépris.</p> <p>Le plus souvent cette faute en suppose d'autres (Prov., XVIII, 3), mais une première peut l'être : à cause du libre arbitre, de dispositions antérieures, le penchant au mal, le dégoût du bien.</p> <p>Les parfaits y tombent rarement ou jamais, ou bien ce n'est que peu à peu et par degrés. (Origène.)</p> <p>C'est différent s'il s'agit du blasphème contre le Saint-Esprit ou de l'impénitence finale; alors il y a mépris.</p>

III { Mon Dieu! préservez-moi de tomber dans le mépris de vos grâces et rendez-moi toujours docile aux inspirations de votre Esprit. Je proteste contre toutes mes fautes passées et je vous promets de consacrer le reste des jours qu'il vous plaira de m'accorder à faire pénitence afin de vivre et de mourir en union avec vous.



I Après l'infidélité et le blasphème, nous avons à nous occuper des vices opposés aux dons conformes à la foi. Nous avons déjà parlé de l'ignorance; il nous reste à parler des vices contraires au don de l'intelligence. A ce sujet trois questions se présentent, concernant la cécité, la stupidité et leur cause ou les plaisirs.

Plan	II	Cécité	Raison	L'aveuglement de l'esprit est-il un péché? Oui. Saint Grégoire l'affirme. (Morale.) Il met cet aveuglement parmi les vices qui sont l'effet de la luxure. Il y a un triple principe de vie intellectuelle, d'où il y a une triple cécité spirituelle.
			1 <sup>o</sup>	Lumière de la raison naturelle. L'âme n'en est jamais privée; cependant elle est quelquefois entravée dans l'acte qui lui est propre par le dérèglement des puissances inférieures dont l'intelligence a besoin pour comprendre, comme on le voit chez les fous et les furieux.
			Grâce	2 <sup>o</sup> Lumière habituelle surajoutée par les sciences ou la grâce. Cette privation produit l'aveuglement et c'est une peine parce que la privation de la grâce est un vrai châtement.
				C'est ce qui fait dire à l'égard de certains hommes : <i>Leur malice les a aveuglés.</i> (Sag., II, 21.)
			Lois	3 <sup>o</sup> Lumière provenant des vérités par lesquelles Dieu nous éclaire : lois, commandements. L'esprit est libre de s'y appliquer ou non.
				Il arrive qu'il ne s'y applique pas de deux manières : 1 <sup>o</sup> quand il a spontanément la volonté de s'en détourner, d'après ce passage : (Is., XXXV, 4). 2 <sup>o</sup> Parce qu'il s'occupe d'autres choses qu'il aime davantage (Is., LVII, 4). Dans ces deux cas c'est péché.
			Sens	L'hébetation du sens est-elle un autre péché que l'aveuglement de l'esprit? Oui, parce qu'ils ont pour cause, l'un la gourmandise, l'autre la luxure. (Saint Grég. Morale.)
				Un individu peut avoir les sens très déliés et perçants, un autre peut les avoir obtus.
			Stupidité	Il en est de même de l'esprit. Le sens intellectuel est pénétrant quand il comprend sans peine la nature d'une chose; obtus, quand il a besoin de longues explications sur les rapports.
			Esprit	Or la stupidité du sens intellectuel implique une certaine faiblesse de l'esprit relativement à la contemplation des biens spirituels, et l'aveuglement, la privation absolue de leur connaissance.
		Conclusion		Ces deux vices sont donc opposés au don d'intelligence, qui rend l'homme apte à ces biens.
				Mais la stupidité n'est coupable qu'autant qu'elle est volontaire, comme l'aveuglement; lorsque pour la bonne chère on néglige l'étude et la méditation des choses spirituelles.
			Vices	Ces deux vices viennent-ils des péchés charnels? Oui, d'après saint Grégoire.
				L'opération intellectuelle a besoin d'être libre des choses sensibles pour être parfaite.
				Or, il est évident que le plaisir fixe l'attention sur les choses dans lesquelles on se délecte.
	Plaisirs			Donc la gourmandise et la luxure empêchent de s'occuper des choses intellectuelles.
				Toutefois la luxure agit plus fortement et produit la cécité de l'esprit qui détruit la connaissance des biens spirituels, tandis que la gourmandise produit la stupidité qui rend moins apte.
			Vertus	Au contraire, les vertus opposées, comme l'abstinence et la chasteté, disposent merveilleusement l'homme au perfectionnement de ses opérations intellectuelles.
	III			C'est ce qui a fait dire au prophète : <i>Dieu a donné à ses enfants la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse.</i> (Daniel, I, 17.)
				Les charnels peuvent s'élever à des considérations subtiles, mais leur souillure n'en est pas moins un obstacle à leurs opérations intellectuelles.

Mon Dieu! ne permettez jamais que par ma faute je tombe dans le vice et dans la cécité spirituelle et la stupidité des sens. Pour que j'évite ce double malheur, je veux, avec le secours de votre grâce, pratiquer plus que par le passé les vertus de tempérance et de chasteté, qui élèvent l'âme vers vous.

Plan	I	Après avoir examiné la nature de la foi, les dons qui s'y rapportent et les vices qui y sont opposés, nous avons en dernier lieu à nous occuper des préceptes qui regardent la foi, la science et l'intelligence. A ce sujet il y a deux questions concernant les préceptes qui regardent la foi et ces mêmes dons.	
		Argument	Dans l'ancienne loi devait-il y avoir des préceptes concernant la foi?
			Non.
		Préliminaire	Saint Paul appelle l'ancienne loi la <i>loi des œuvres</i> (Rom., III, 37), et il la met en opposition avec la loi de la foi.
			Donc dans l'ancienne loi on n'a pas dû faire des préceptes qui se rapportent à la foi.
		Préceptes	Les préceptes présupposent que celui auquel ils sont donnés est soumis au chef qui les impose, car une loi n'est imposée par un maître qu'à ses sujets. Or, la première soumission de l'homme envers Dieu a lieu par la foi. (Hébreux, XI, 6.) <i>Pour approcher de Dieu il faut croire qu'il existe.</i>
			C'est pourquoi les préceptes de la loi (ancienne et nouvelle) présupposent la foi.
		Conclusion	C'est pour cette raison que ce qui est de foi sert de préliminaire aux préceptes (Ex., XX, 2), et (Deut., VI, 4). Et c'est après cette déclaration que viennent immédiatement les préceptes.
			Mais dans la foi il y a beaucoup de choses qui se rapportent à la croyance de l'existence de Dieu, qui est la première et la principale chose que l'on doit croire.
		Conclusion	Donc la foi en l'existence de Dieu, par laquelle l'esprit de l'homme lui est soumis, étant préalablement supposée, les autres choses de foi peuvent être l'objet de préceptes particuliers. Et saint Augustin d'après ces paroles, <i>Hoc est præceptum meum</i> , dit qu'il y en a une foule.
II	II	Acquisition	Mais dans l'ancienne loi les mystères secrets de la foi ne devaient pas être dévoilés au peuple, on ne les connaissait qu'en figure.
			D'où la foi en l'unité de Dieu supposée, il n'y a pas eu d'autres préceptes de foi dans la loi ancienne.
		Usage	On dira que la foi est nécessaire. Oui, mais l'acceptation de la loi la supposait.
			Devait-il y avoir des préceptes concernant la science et l'intelligence?
		Conservation	Oui. <i>Ceux qui entendront ces préceptes diront : Voilà un peuple sage et intelligent.</i> (Deut., IV, 6.)
			A l'égard de ces dons on peut considérer la manière dont on les acquiert, l'usage et la conservation.
		Usage	1 <sup>o</sup> On acquiert la science en enseignant et en écoutant, et la loi commande ces deux choses. Car il est dit: <i>Les commandements que je vous donne seront gravés dans votre cœur.</i> (Deut., VI, 6.)
			Ce qui est le fait de celui qui apprend, car le disciple doit s'attacher de cœur à ce qu'on dit.
		Conservation	Puis il ajoute: <i>Et vous en instruirez vos enfants</i> , ce qui est l'office du maître déjà instruit.
			2 <sup>o</sup> L'usage de la science ou de l'intelligence est la méditation de ce qu'on sait ou comprend.
III	III	Usage	C'est à cela que se rapportent ces paroles: <i>Vous les méditerez assis dans votre maison</i> , etc. (Id.)
			3 <sup>o</sup> La conservation est due à la mémoire, et à ce sujet il est dit: <i>Vous les lierez comme une marque dans votre main, vous les porterez comme un tableau devant vos yeux...</i> (Id, 3.)
		Conservation	Par ces figures le Deutéronome indique qu'on doit perpétuellement se souvenir des ordres de Dieu.
			Il dit encore plus clairement de ne pas oublier ce qu'on a vu, de ne pas l'effacer du cœur. (Deut., V, 9.)
		Usage	Ces préceptes sont d'ailleurs exposés avec plus de développement dans le <i>Nouveau Testament</i> . C'est parce que les chrétiens sont appelés à la participation des mystères secrets de la foi, tandis que les Juifs, d'après leur état religieux, n'en avaient que la figure.
			Mon Dieu! j'accepte avec joie et reconnaissance tous les préceptes qui se rapportent à la foi.
		Conservation	Daignez, Seigneur, les graver fortement dans mon cœur, afin que je ne les oublie jamais, et que j'y conforme toujours ma conduite, même dans les plus humbles circonstances de la vie.
		Usage	





2<sup>me</sup> PARTIE 2<sup>me</sup> SECTION

---

II

TRAITÉ DE L'ESPÉRANCE

---



TRAITÉ DE L'ESPERANCE

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Espérance	EN ELLE	{	Nature.
			Sujet.
	Don de crainte.		
	VICES. OPPOSÉS	{	Désespoir.
			Présomption.
Préceptes.			

## L'ESPÉRANCE

## NATURE DE L'ESPÉRANCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 17

Plan	I	Après avoir parcouru le premier traité de la morale en particulier ou de la première vertu théologique, nous avons à nous occuper du traité de l'espérance en elle-même, du don de crainte, des vices opposés, et des préceptes qui s'y rapportent, et d'abord de sa nature, au sujet de laquelle il y a huit questions.			
		Essence	Vertu	L'espérance est-elle une vertu? Oui. Tout acte humain qui s'élève jusqu'à la raison ou jusqu'à Dieu, atteint la règle qui lui est propre, et par là même il est bon. Tout acte bon correspond à une vertu qui aide l'homme à bien remplir ses fonctions. Or, l'espérance s'appuie sur Dieu pour obtenir des biens au-dessus de ses forces. Donc elle est une vertu.	
			Objet	A-t-elle pour objet propre la béatitude? Oui. D'après l'Écriture. (Hébreux, VI, 19.) <i>Nous avons une espérance qui pénètre au dedans du voile.</i> L'espérance atteint Dieu et repose sur son secours. Or, l'effet doit être proportionné à la cause. Le bien que nous devons espérer c'est le bien infini, proportionné à la vertu de Dieu qui nous vient en aide. Or, la vie éternelle est ce bien. Donc elle est l'objet de l'espérance. Peut-on espérer la béatitude pour un autre? Non, mais pour soi seulement. Toutefois, la charité unissant deux personnes, on peut espérer la béatitude pour un autre. On doit même prier dans ce but. Car si on aime Dieu, soi-même et le prochain par une seule et même vertu de charité, il doit en être ainsi de la vertu d'espérance.	
		Espèce	Appui	Peut-on espérer dans son semblable? Non D'après ce passage : (Jérémie, XVII, 5.) <i>Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans son semblable.</i> On ne doit espérer proprement qu'en Dieu, comme cause principale de l'espérance, qui a pour objet et la fin et les moyens surnaturels. Il est cependant permis de mettre son espérance dans l'homme ou dans une autre créature, mais comme cause instrumentale pour obtenir un bien qui se rapporte à la béatitude.	
			Théologale	L'espérance est-elle une vertu théologale? Oui. D'après saint Paul. (I Corinthiens, XIII, 13.) Elle est une vertu qui atteint la règle suprême, comme cause première et finale. Il est donc évident que l'objet principal de l'espérance, comme vertu, est Dieu. Et puisque l'essence de la vertu théologale est d'avoir Dieu pour objet, elle en est une.	
		Rapport	Différence	Se distingue-t-elle des autres vertus théologiques? Oui; elle entre en nombre. Elles ont matériellement le même objet, Dieu; mais s'y rapportent différemment. La foi nous le fait envisager selon qu'il est vrai; l'espérance, selon qu'il est bon pour nous, et la charité selon qu'il est bon en lui-même. Donc l'espérance en diffère.	
			Avec la foi	Précède-t-elle la foi? Non. Selon la Glose la foi engendre l'espérance. Un homme ne saurait espérer, si l'objet ne lui était proposé comme possible. Or c'est la foi qui apprend qu'on peut parvenir à la béatitude à l'aide d'un secours divin, selon saint Paul : (Héb., XI, 6.) Il est évident par là même que la foi précède l'espérance.	
		III	11	Avec la charité	La charité est-elle antérieure à l'espérance? Non. D'après la Glose. D'après l'ordre de génération, l'espérance la précède en excitant à aimer et à être fidèle. D'après l'ordre de la perfection, la charité est naturellement antérieure à l'espérance; aussi du moment qu'elle survient, l'espérance s'accroît. On espère surtout de ses amis.
				Mon Dieu! soyez toujours seul l'objet de mon espérance. N'êtes-vous pas l'auteur de tous les biens? Faites, Seigneur, que tous les hommes espèrent en vous, afin qu'ils se détachent des biens de ce monde qui les exposent à perdre la béatitude. J'espère, et je crois que je ne serai pas confondu.	



I		Après avoir parlé de l'espérance en elle même ou de son essence, de son espèce et de ses rapports, nous avons à nous occuper du sujet de cette vertu dans les quatre questions suivantes, savoir: dans quelle faculté elle existe, si elle est dans les bienheureux et les damnés et quelle est sa certitude.	
Plan	II	Volonté	L'objet { Existe-t-elle dans notre volonté comme dans son sujet? Oui. Son objet est le bien. Donc elle existe dans la volonté. Ou connaît une habitude par ses actes, comme on l'a vu dans le traité des habitudes. Or, l'acte d'espérance est un mouvement de la partie appétitive; elle a pour objet le bien. Il y a deux sortes d'appétit, le sensitif qui est double, et l'intellectif ou volonté. Les mouvements du sensitif sont accompagnés de passion, ceux de la volonté non
			L'appétit { L'acte d'espérance ne peut appartenir au sensitif, parce que le bien qui est l'objet de cette vertu n'est pas un bien sensible, mais divin, ou la béatitude. Donc l'espérance existe dans l'appétit supérieur qu'on appelle volonté.
		Absence	Au ciel { Existe-t-elle dans les bienheureux? Non. <i>Espère-t-on ce qu'on voit?</i> (Romains VIII, 24.) Dès qu'on retire à une chose son espèce, l'espèce est détruite et la chose n'est plus la même. Ainsi en ôtant à un corps naturel sa forme, il ne reste plus le même dans l'espèce. Or l'espérance tire son espèce de son objet, la béatitude à acquérir avec le secours de Dieu. Le bien difficile, mais possible, n'est donc l'objet de l'espérance qu'autant qu'il est à venir. Donc la béatitude acquise n'étant plus future, mais présente, l'espérance n'existe plus au ciel, ainsi que la foi. Par conséquent ni l'une ni l'autre ne peut exister dans les bienheureux. S'ils espèrent la béatitude pour les autres c'est plutôt par un effet de leur charité.
			En enfer { Existe-t-elle dans les damnés? Non. Elle produit la joie, et les damnés souffrent. La perpétuité de la damnation est attachée à leur peine, et cette perpétuité ne serait pas un châtement si elle ne répugnait à leur volonté et elle ne leur répugnerait pas s'ils l'ignoraient. C'est pourquoi leur condition misérable exige qu'ils sachent qu'ils ne peuvent arriver à la béatitude. Pas plus que les bienheureux ne peuvent la considérer comme un bien futur pour eux. C'est pour cette raison que l'espérance n'existe ni dans les bienheureux ni dans les damnés. Mais elle peut exister dans ceux qui ne sont pas arrivés au terme, soit qu'ils vivent ici-bas ou qu'ils souffrent au purgatoire; elle est pour eux un bien futur, mais possible.
		Certitude	Objet { Est-elle certaine pour l'homme voyageur ici-bas? Oui. S. Paul. (II Timothée I, 12.) <i>Je sais à qui je me suis confié.</i> Elle peut exister dans quelqu'un essentiellement quand elle réside dans l'intellect. Par participation quand elle est dans tout ce que l'intellect porte infailliblement vers sa fin. C'est de cette manière qu'on dit que la nature opère certainement, parce qu'elle est mue par l'intelligence divine qui mène avec certitude chaque être vers sa fin.
			Sujet { Par conséquent l'espérance tend aussi avec certitude vers sa fin, selon qu'elle participe à la certitude qui vient de la foi et qui réside dans la faculté cognitive. Donc de la part de son objet, Dieu, elle est certaine; de la part du sujet, incertaine, à cause du libre arbitre qui peut y mettre obstacle.
		III { Mon Dieu: qu'ils sont heureux les saints! Ils possèdent ce qu'ils espéraient. Mais que les damnés sont malheureux! Ils n'ont pas l'espérance de voir finir leurs maux. J'ai la certitude. Seigneur, des biens que vous me réservez, si je suis fidèle. Je renonce à tous ceux d'ici-bas. Donnez-moi votre grâce pour obtenir les biens éternels.	

## L'ESPÉRANCE

## DU DON DE CRAINTE EN LUI-MÊME

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 19

Plan	I	{	Après avoir parlé de la nature et du sujet de l'espérance, nous devons nous occuper du don de crainte qui s'y rapporte. A ce sujet, il y a douze questions que nous divisons en deux tableaux. Le premier en comprend huit, concernant la crainte en général et ses quatre espèces différentes en particulier.		
	II	{	En général	Dieu	Peut-on craindre Dieu? Oui. <i>Si je suis le Seigneur, où est la crainte que vous me devez?</i> (Mal. I, 6.) La crainte a pour objet le mal que l'homme fait, et ce qui peut être la cause d'un mal. Dans le premier sens, Dieu étant le souverain bien, ne saurait être l'objet de la crainte. Dans le second, il peut l'être comme cause d'un châtiment qui est un bien pour nous.
				Division	La crainte est-elle convenablement divisée? Oui. D'après le maître des sentences il y en a quatre : la mondaine, la servile, la filiale, l'initiale. La <i>mondaine</i> éloigne de Dieu par respect humain. La <i>servile</i> s'attache à lui par crainte de la peine. La <i>filiale</i> fait craindre le péché par amour pour Dieu. L' <i>initiale</i> craint la peine et la faute; elle tient le milieu entre la crainte servile et la crainte filiale.
		{	Mondaine	La crainte mondaine est-elle toujours mauvaise? Oui. (S. Mat. x, 28.) Elle provient d'une mauvaise source, l'amour du monde et des biens comme fin dernière. Si la crainte de les perdre fait pécher mortellement, elle est un péché mortel. On doit craindre ou révéler les hommes vertueux; on ne doit pas craindre les méchants, ni renier sa foi dans la persécution.	
				Servile	La servile est-elle bonne? Oui. Le Saint-Esprit la produit comme la charité. Jointe à la servilité, elle est coupable et mondaine; elle craint plus la peine que le péché. Mais la servilité n'est pas de son essence, et si la crainte servile craint la peine en aimant le bien auquel elle est opposée par rapport à Dieu fin dernière, elle est bonne.
			Filiale	Est-elle en substance la même que la filiale? Non. S. Aug. les distingue. Les actes comme les habitudes se distinguent d'après leurs objets, les craintes d'après les maux. Or la crainte servile redoute la peine; la filiale, la faute qui sépare de Dieu. Donc elles ne sont pas substantiellement la même chose, elles diffèrent d'espèce.	
				{	En particulier
	Initiale	L'initiale diffère-t-elle en substance de la filiale? Non. Il y a charité plus ou moins. L'initiale (qui commence) est à la filiale ce que la charité imparfaite est à la parfaite. Or, la charité parfaite et l'imparfaite ne diffèrent pas essentiellement, mais quant à l'état. Donc la crainte initiale ne diffère pas essentiellement de la filiale, comme l'enfant et l'homme mûr.			
	III	{	Mon Dieu! vous êtes le meilleur des pères, comment ne pas vous aimer? Et comment vous aimer, sans craindre de vous faire de la peine? Je sais que vous êtes présent partout et que vous me voyez. Faites que je sois toujours et partout uni d'esprit et de cœur à vous et digne de votre amour.		



Plan II	I	Après avoir considéré le don de crainte ou la crainte en général et dans ses quatre espèces, nous devons la considérer dans ses différents rapports, afin d'en avoir une notion complète. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les dons, la charité, le ciel et la première béatitude.	
		Don	Crainte servile { <b>La crainte est-elle un don du Saint-Esprit? Oui.</b> D'après Isaïe (xi, 3). La crainte mondaine n'est pas un don; c'est elle qui fit nier le Christ par saint Pierre. La servile non plus, quoiqu'elle vienne de Dieu; car elle n'exclut pas la volonté de pécher.
			Crainte filiale { Donc il n'y a que la filiale (et l'initiale) qui soit comptée parmi les dons du Saint-Esprit. En effet, ces dons sont des perfections habituelles des puissances de l'âme qui les disposent à bien recevoir l'impulsion du Saint-Esprit, comme les vertus morales disposent l'appétit à la raison. Or, pour qu'une chose soit mue aisément, il faut qu'elle soit soumise à son moteur. C'est ce que fait la crainte filiale, en évitant tout ce qui pourrait séparer de Dieu. Donc elle tient le premier rang parmi les dons.
		Charité	Principe { <b>Diminue-t-elle à mesure que la charité augmente? Non.</b> Saint Augustin. Elle est non seulement le commencement, mais encore le perfectionnement de la sagesse qui fait aimer. Nous avons dit que la crainte filiale craint d'offenser Dieu, et que la servile craint le châtement. Or, il est nécessaire que la filiale augmente avec la charité, comme l'effet en proportion de la cause.
			Preuve { Car plus on aime quelqu'un, plus on craint de l'offenser et d'être séparé de lui. Mais la crainte servile perd sa servilité avec la charité, quoique celle de la peine subsiste. Cette dernière diminue quand la charité augmente; plus on aime, moins on craint la peine, parce qu'on est moins attaché à son bien propre et que plus on espère être récompensé de Dieu.
		Persistance	Comment { <b>Subsiste-t-elle dans le ciel? Oui.</b> Elle est sainte et subsiste toujours. (Psaume, XVIII, 10.) La servile n'y existera d'aucune manière; elle est détruite par la sécurité de la béatitude. Quant à la filiale, parce qu'elle augmente avec la charité, elle y sera parfaite comme elle, avec cette différence qu'ici-bas on peut se séparer de Dieu, ce qui est impossible dans le ciel.
			Opinions { Si les esprits tremblent devant Dieu (Job, XXVI, 11), ce n'est pas de crainte, mais d'admiration, résultant de la toute-puissance et de l'infinité de Dieu, et de leur propre faiblesse. NOTE. Mais l'existence de la crainte dans le ciel n'est pas de foi; saint Augustin doute qu'elle y existe; si elle y est, ce n'est pas celle qui redoute le mal, mais celle qui affermit dans le bien.
		Correspondance	Preuve { <b>La première béatitude (pauvreté d'esprit) correspond-elle à ce don? Oui.</b> Saint Augustin. La crainte du Seigneur convient aux humbles. Parce que la crainte filiale témoigne à Dieu respect et soumission, tout ce qui suit appartient à ce don. Or, celui qui est soumis à Dieu cesse de se glorifier en lui-même ou dans un autre (Ps., XIX, 8), c'est-à-dire qu'il fuit l'orgueil et les biens de ce monde, ce qui appartient à la pauvreté d'esprit.
			Conclusion { Mais la perfection ne consiste pas dans l'abandon de ces biens; c'est la voie qui y mène. Aussi cette béatitude n'appartient pas à cet abandon, mais à la crainte filiale avec la sagesse; car celui qui a cette crainte ne se délecte qu'en Dieu et n'a que du dégoût pour le reste, ce qui fait que la crainte filiale arrive par voie de conséquence à la béatitude des larmes.
	III	Mon Dieu! je crains le châtement, je crains la faute, mais ce que je crains le plus, c'est de vous perdre. Ah! Seigneur, pardonnez-moi toutes mes offenses et daignez m'accepter dans votre saint amour. Je ne veux qu'une chose, vous seul, mon Dieu! vous seul ici-bas, vous seul et tout en vous au ciel!	

## L'ESPÉRANCE

## DU DÉSESPOIR

## II PARTIE

II sect., 20

Plan	II	En soi	I	Après avoir considéré la nature et le sujet de l'espérance, ainsi que le don de crainte qui y correspond, nous avons à nous occuper des deux vices qui y sont opposés, c'est-à-dire le désespoir et la présomption. Touchant le désespoir il y a quatre questions concernant sa nature et ses rapports ou sa gravité et sa cause.
				Le désespoir est-il un péché? Oui, et il est encore le principe d'autres péchés, (Eph., IV, 19.) <i>Ceux qui désespèrent se sont abandonnés à la dissolution.</i> Ce qui est dans l'intellect affirmation ou négation, est dans l'appétit recherche et fuite; et ce qui est dans l'intellect vrai ou faux, est dans l'appétit bon ou mauvais. (Aristote.) D'où tout mouvement de l'appétit conforme au vrai est bon; conforme au faux, il est mauvais. Ainsi à l'égard de Dieu l'intellect est dans le vrai quand il pense que de lui vient le salut. (Ez., XVIII, 23.) Il est dans le faux s'il pense que Dieu refuse le pardon et la grâce au pécheur pénitent. Donc le mouvement de l'espérance conforme au vrai, est louable et vertueux. De même le mouvement contraire ou désespoir, conforme au faux, est coupable et mortel.
				Péché
				Péché
Plan	II	Avec la foi	II	Peut-il exister sans l'infidélité? Oui. L'espérance est postérieure à la foi. La foi peut donc survivre à la perte de l'espérance; car en écartant ce qui suit on ne détruit pas ce qui précède. Sans doute celui-là serait infidèle qui croirait que la miséricorde de Dieu n'est pas infinie. Mais un homme, en conservant sur la miséricorde et la rémission des péchés une croyance conforme à la foi, peut s'imaginer que, dans l'état où il est, il ne doit pas espérer en Dieu. Comme cette erreur particulière ne détruit pas la foi, le désespoir peut exister sans l'infidélité. Cependant il est quelquefois accompagné de pensées contraires à la foi : impossibilité d'accomplir les commandements, de remettre les péchés, inutilité des œuvres. Il faudrait l'accuser en confession.
				Péché
				Péché
				Péché
Plan	II	Rapports	III	Est-il le plus grand des péchés? Oui. C'est le péché qu'on ne peut guérir. (Jér. XV, 18.) Les péchés contraires aux vertus théologales sont plus graves dans leur genre que les autres; ils impliquent l'éloignement de Dieu. Ainsi l'infidélité, le désespoir et la haine de Dieu. En soi, la haine de Dieu et l'infidélité sont plus graves, car l'une ne croit pas en Dieu, l'autre est en opposition avec sa bonté, tandis que le désespoir ne consiste qu'à ne pas attendre d'y participer. Mais par rapport à nous, le désespoir nous est plus funeste : l'espérance retire du mal, anime au bien. Le désespoir fait le contraire. <i>Faire un crime, c'est la mort; désespérer c'est descendre en enfer.</i> (S. Isidore.) Rien n'est donc plus exécrable; on perd la constance dans les peines et dans les combats de la foi.
				Péché
				Péché
				Péché
Plan	II	Cause	III	Vient-il du dégoût (paresse)? Oui. Saint Grégoire le place parmi ce qui vient de cette apathie. L'objet de l'espérance est le bien difficile, mais possible, à obtenir par soi ou par un autre. On peut donc désespérer d'obtenir la béatitude : 1° parce qu'on ne la considère pas comme un bien difficile; 2° parce qu'on ne croit pas possible de l'obtenir par soi ou par le secours d'un autre. C'est surtout la luxure qui enlève à la béatitude son caractère de chose ardue, élevée. Tandis que l'apathie est opposée à l'espérance, en regardant la béatitude comme impossible. Et parce que le possible est l'objet propre de l'espérance, il s'ensuit que le désespoir vient de l'apathie qui fait qu'on néglige de méditer les bienfaits de Dieu, et qu'on tombe dans la tristesse et le dégoût.
				Péché
				Péché
				Péché
Plan	III	Cause	III	Mon Dieu! Comment désespérer de votre miséricorde, après toutes les preuves que vous avez prodiguées pour la manifester? Oui, je comprends que ce serait mettre le comble à tous les crimes au lieu de les effacer par le repentir. Judas m'épouvante, mais le bon larron me rassure. Je vous aime, Seigneur, et j'espère en vous.
				Péché
				Péché
				Péché



L'ESPÉRANCE

DE LA PRÉSUMPTION

II<sup>e</sup> PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 21

		Nous avons dit qu'il y a deux vices opposés à la vertu d'espérance : le désespoir et la présomption. Après avoir parlé du désespoir qui est un vice par défaut, nous allons nous occuper de la présomption qui est un vice par excès. A ce sujet il y a quatre questions sur sa nature et sur ses rapports.	
Plan	II	Appui	Repose-t-elle sur Dieu ou sur la vertu propre? Sur Dieu. Le désespoir méprise la justice divine et la présomption la miséricorde. C'est l'espérance excessive que l'on a en sa propre vertu ou en celle de Dieu. En sa propre vertu, lorsqu'on croit pouvoir acquérir par soi un bien supérieur. De là ces paroles : <i>Vous humiliez ceux qui présument d'eux-mêmes.</i> (Jud., vi, 15.)
			En la vertu de Dieu lorsqu'on espère obtenir le pardon sans repentir ou la gloire sans mérites ; il n'y a pas les conditions voulues, on borne l'espérance. Celle qui se repose dérèglement sur Dieu est plus grave que celle qui se repose sur le sujet lui-même, parce qu'elle porte atteinte aux perfections de Dieu en niant implicitement sa justice.
		Péché	Est-elle un péché? Oui. Elle est un péché mortel et contre le Saint-Esprit. Tout mouvement de l'appétit conforme à une opinion fausse est mauvais en lui même et est un péché. Or la présomption est un mouvement de l'appétit, puisqu'elle implique une espérance dérégulée, et qu'elle est conforme à une opinion fausse aussi bien que le désespoir. Car il est faux que Dieu ne soit pas miséricordieux au repentir et n'y attire les pécheurs. De même il est faux qu'il pardonne à ceux qui persévèrent dans le péché ou qu'il glorifie ceux qui ne font pas de bonnes œuvres, et c'est cette dernière opinion qui inspire la présomption.
			C'est pourquoi elle est un péché moins grave que le désespoir ; parce qu'en vertu de sa bonté infinie, la miséricorde et le pardon sont plus propres à Dieu que le châtement ; car ils lui conviennent en eux-mêmes, tandis qu'il ne nous punit que pour nos péchés. Pécher avec la résolution de persévérer dans le péché, dans l'espoir du pardon, est une disposition présomptueuse qui augmente le péché.
		Espèce	Est-elle plus contraire à la crainte qu'à l'espérance? A l'espérance. Elle semble avoir une opposition manifeste avec la crainte, surtout avec la servile, qui a pour objet le châtement infligé par la justice divine dont la présomption espère le pardon. Mais d'après la fausse ressemblance qu'elle a avec l'espérance elle est plus conforme à cette vertu, parce qu'elle implique une espérance dérégulée à l'égard de Dieu.
Et comme les choses du même genre sont plus opposées que celles de genres différents, il s'ensuit que la présomption est plus directement opposée à l'espérance qu'à la crainte ; car elles sont du même genre, mais elles se rapportent à l'espérance différemment ; l'espérance s'y rapporte d'une manière régulière et la présomption d'une manière dérégulée.			
Rapport	Est-elle produite par la vaine gloire? Oui. Saint Grégoire dit que la présomption des nouveautés est fille de la vaine gloire. Il y a deux sortes de présomptions : l'une qui repose sur la vertu propre et qui entreprend, comme si elles lui étaient possibles, des choses qui sont au-dessus de ses forces. Celle-là vient de la vaine gloire, qui fait entreprendre des choses qui surpassent les forces naturelles, et surtout des nouveautés qui excitent le plus l'admiration.		
Cause	L'autre qui repose d'une manière dérégulée sur la miséricorde ou la puissance de Dieu et qui nous fait espérer d'obtenir la gloire sans mérites ou le pardon sans repentir. Elle semble naître directement de l'orgueil qui compte sur le ciel, malgré le péché. Cette présomption semble naître directement de l'orgueil, parce qu'alors nous nous estimons tant nous-mêmes que nous croyons que Dieu ne nous punira pas ou qu'il ne nous bannira pas du ciel, même quand nous serions des pécheurs.		
	III	Mon Dieu! vous m'avez préservé du désespoir, daignez me préserver aussi de la présomption. Si je compte sur votre miséricorde, je ne veux pas cesser de craindre votre justice, afin d'éviter le péché. L'une et l'autre manifestent votre amour. Seigneur, donnez-moi la grâce de vous aimer.	

L'ESPÉRANCE DES PRÉCEPTES DE L'ESPÉRANCE ET DE LA CRAINTE II<sup>e</sup> PARTIE

II sect., 22

Plan	II	I	{	Après avoir parlé de la nature et du sujet de l'espérance, de la crainte, du désespoir et de la présomption, il nous reste en dernier lieu à nous occuper des préceptes, concernant cette vertu, comme nous l'avons fait pour la foi. A ce sujet il y a deux questions, l'une se référant à l'espérance et l'autre à la crainte.	
				Préceptes	<p><b>Était-il à propos d'établir quelque précepte à l'égard de l'espérance?</b>            Oui. <i>Le précepte que je vous donne, c'est de vous aimer les uns les autres.</i>            A l'occasion de ces paroles, saint Augustin dit : Combien avons-nous reçu de préceptes sur la foi ! combien sur l'espérance !            Il y en a de deux sortes : les uns sont de la substance de la loi, les autres en sont le préambule.</p> <p>1<sup>o</sup> Préambule. Ceux sans lesquels la loi ne peut exister, comme l'acte de foi et d'espérance. Par celui de foi on est porté à connaître l'auteur de la loi, par l'autre à observer les préceptes.</p> <p>2<sup>o</sup> Substance. Ceux imposés à l'homme soumis et disposé à obéir et qui ont pour objet la sainteté. C'est pourquoi ils sont exprimés dans la législation elle-même sous la forme d'un ordre.</p>
					<p><b>Avant</b></p> <p>Ceux qui regardent l'espérance et la foi ne devaient pas être exprimés ainsi, parce que si l'homme n'avait pas déjà ces deux vertus, ce serait en vain qu'on lui donnerait une loi.</p> <p>Donc celui de la foi devait être exposé sous forme de mémorial ; celui de l'espérance, sous forme de promesse.</p>
				Après	<p>La loi établie, il appartient aux sages d'exciter les hommes non seulement à en observer les préceptes, mais encore et à plus forte raison à en conserver tous les fondements.</p> <p>C'est pour ce motif qu'une fois que la loi fut promulguée, on trouve de nombreux passages qui portent l'homme à espérer non seulement par promesse mais encore par avertissement ou précepte.</p> <p>La nature nous excite suffisamment à espérer le bien naturel qui nous est proportionné.</p> <p>Quant aux biens surnaturels, Dieu seul pouvait nous y porter par des promesses, des avertissements, des préceptes.</p>
					<p><b>Était-il à propos qu'il y eût quelque précepte à l'égard de la crainte?</b>            Oui. <i>Que demande le Seigneur de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur ?</i> (Deut., x, 12.)</p> <p>On est porté à observer les préceptes par l'espérance des récompenses et la crainte des châtimens.</p> <p>Comme on n'a pas dû établir dans l'ancienne loi de précepte positif à l'égard de l'espérance, mais qu'on a dû y porter les hommes seulement par des promesses, de même on n'a pas dû donner de précepte formel à l'égard de la crainte qui a pour objet le châtiment, mais on a dû y engager les hommes par des menaces.</p> <p>C'est ce qui a été fait dans le Décalogue et par voie de conséquence dans les préceptes secondaires.</p> <p>Et comme les sages et les prophètes chargés d'affermir les hommes dans l'observance de la loi leur ont enseigné l'espérance par manière de précepte, de même ils leur ont inspiré la crainte.</p>
				Servile	<p>Quant à la crainte filiale, qui témoigne à Dieu du respect, elle appartient en quelque sorte à l'amour divin, et elle est le principe de tout ce que le respect envers Dieu fait observer.</p> <p>C'est pourquoi il y a dans la loi des préceptes sur la crainte filiale comme sur l'amour, parce qu'ils servent de préliminaire aux actes extérieurs ordonnés auxquels le Décalogue se rapporte.</p> <p>C'est pour cette raison que la loi exige de l'homme la crainte pour marcher dans la voie du Seigneur en l'honorant et pour l'aimer, en s'attachant de cœur à lui.</p>
					<p><b>Filiale</b></p>
				Crainte	
				III	<p>Mon Dieu ! pardonnez-moi toutes les fautes que j'ai commises contre l'espérance et contre la crainte. Je connais tous les préceptes qui les concernent ; je veux m'y conformer, guidez-moi dans cette voie. O Dieu d'amour, Seigneur des vertus ! que puis-je sans vous ? Je voudrais être saint, sauvez-moi.</p>





2<sup>m</sup> PARTIE 2<sup>m</sup> SECTION

---

III

TRAITÉ DE LA CHARITÉ

---



# TRAITÉ DE LA CHARITÉ

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Charité	ESSENCE	{ Nature. Sujet.			
	OBJET	{ Etres qu'on doit aimer. Ordre de l'amour.			
	ACTES	{ Acte principal, l'amour.			
		{ Autres actes	Intérieurs	{ Joie. Paix. Miséricorde.	
			Extérieurs	{ Bienfaisance. Aumône. Correction fraternelle.	
		Vices contraires :		{ A l'amour. La haine.	
			{ A la joie	{ Le dégoût. L'envie.	
	{ A la paix			{ Par la pensée. Discorde. Par la parole. Contention.	
			{ Par l'action	{ Schisme. Guerre. Querelles Sédition.	
				{ A la bienfaisance. Scandale.	
	Des préceptes.				
	Don correspondant	{ La sagesse en elle-même. La folie qui lui est opposée.			

## LA CHARITÉ

## NATURE DE LA CHARITÉ

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 23

Plan	I	{ Après avoir traité des deux premières vertus théologiques, c'est-à-dire de la foi et de l'espérance, il nous reste à parler de la dernière, c'est-à-dire de la charité en elle-même et du don correspondant. En elle-même : nature, objet, actes, vices, préceptes. Et d'abord dans sa nature, il y a huit questions.	
		Nature	Amitié
			Créée
			Vertu
			Spéciale
			Une
			Excellence
		Rapports	Nécessité
			Forme
	II	{	
		{	
	III	{	
		{	

Est-elle l'amitié? Oui. *Je vous dirai mes amis.* (S. Jean, xv, 15.)

L'amour d'amitié est celui qui est accompagné de bienveillance et qui est payé de retour. Il serait ridicule de dire qu'on a de l'amitié pour le vin. Or, cette bienveillance réciproque repose sur une communication. De la part de Dieu c'est la béatitude.

Si nous devons aimer nos ennemis, c'est à cause de Dieu, objet de charité, auxquels ils sont unis.

Est-elle quelque chose de créé dans l'âme? Oui. C'est un mouvement de l'esprit qui nous porte à jouir de Dieu, ce qui est quelque chose de créé. Ce mouvement ne provient pas de l'Esprit-Saint sans l'intermédiaire d'aucune habitude, mais sous son impulsion. La volonté libre d'agir ou de ne pas agir est le principe de son acte. Dès lors il est nécessaire qu'une qualité habituelle lui soit surajoutée pour la porter à aimer.

Est-elle une vertu? Oui. La charité est une vertu qui nous unit à Dieu, et par laquelle nous l'aimons. (S. Augustin.)

Il y a deux règles pour les actes humains : la raison et Dieu. La conformité avec la droite raison constitue la vertu morale; la conformité avec Dieu constitue l'essence de la vertu.

La charité est donc une vertu puisqu'elle nous rend conformes à Dieu en nous unissant à lui.

Est-elle une vertu spéciale? Oui. Saint Paul la nomme après la foi et l'espérance. (I Cor., xiii, 13.)

L'objet propre de la charité est le bien; donc là où il y a un bien particulier, il y a un amour spécial.

Le bien divin, objet de la béatitude, a une nature particulière. Or l'amour de la charité a ce bien pour objet. Donc c'est un amour spécial, et la charité est aussi une vertu spéciale.

Est-elle une? Oui. La charité est une à cause de l'unité de la bonté de Dieu. Elle est une dans sa fin, qui est la bonté de Dieu, tandis qu'il y a trois espèces d'amitié, l'utile, la voluptueuse et la vertueuse.

Elle est une d'après sa fin qui est la bonté divine, et dans la communication de la béatitude; tandis qu'il y a l'amitié des parents, des concitoyens, des étrangers.

Il est vrai que la charité a pour objet Dieu et le prochain, mais le prochain est aimé à cause de Dieu.

Est-elle la plus excellente des vertus? Oui. D'après saint Paul. (I Corinthiens, xiii, 13.) *La plus grande de ces vertus est la charité.*

Les vertus théologiques sont supérieures aux morales et aux intellectuelles par leur règle qui est Dieu, première règle qui régit la raison humaine.

Parmi les théologiques, celle qui atteint Dieu de plus près doit l'emporter sur les autres, car ce qui existe par soi est supérieur à ce qui existe par un autre.

La foi et l'espérance nous font retirer quelque avantage, la charité nous unit à Dieu. Donc elle est plus excellente qu'elles.

Sans elle peut-il y avoir quelque vertu véritable? Non. D'après saint Paul. (I Cor., xiii, 3.) *Sans la charité, tout ne me servirait de rien.*

Le bien principal est la fin dernière ou jouissance de Dieu; toute vertu doit donc tendre vers cette fin dernière.

D'après cela il n'y a pas de vraie vertu ou de vertu surnaturelle sans la charité qui nous met en rapport avec Dieu en nous unissant à lui.

Il n'y a que de simulacres de vertu, comme celles des païens et des pécheurs, ou bien les actes ne sont bons que par sa participation.

Est-elle la forme des vertus? Oui. D'après saint Ambroise.

Ce qui donne à un acte la fin qui lui convient lui donne par là même sa forme, car le principe des actes est la volonté dont la fin est l'objet et la forme.

Or, la charité confère la forme aux actes des autres vertus en les rapportant à la fin dernière.

Elle est donc la forme de toutes les autres vertus, qui sont telles à cause de leurs actes formés, car les vertus ont la même forme que leurs actes.

Mon Dieu! vous êtes la charité même et tout vient de vous pour aller à vous. Comment se fait-il que je ne vous ai pas toujours aimé, et que j'ai mis trop souvent mes complaisances dans les créatures? O beauté céleste! O amour parfait! O joie infinie! quand me suffirez-vous?



Plan	I	Après avoir considéré la nature de la charité en elle-même et par rapport aux autres vertus, nous devons la considérer dans son sujet et la manière dont elle peut s'accroître en lui. A cet égard, il y a six premières questions concernant le sujet de la charité et son accroissement.		
		Sujet	Volonté	
			Infusion	
			Gratuite	
		II	Possibilité	
			Accroissement	Par intensité
				Par les actes
			III	
				<p><b>La volonté est-elle le sujet de la charité?</b> Oui, car son objet est le bien. L'appétit sensitif et la volonté ont pour objet le bien, mais sous divers rapports. Celui du premier est le bien perçu par les sens, celui de la volonté est le bien perçu par l'intellect.</p> <p>Or, l'objet de la charité n'est pas le bien sensible, mais le bien divin connu perçu par l'intellect seul.</p> <p>Donc le sujet de la charité est la volonté. La charité réside aussi dans la raison par l'affinité qu'il y a entre la raison et la volonté.</p>
		<p><b>La charité est-elle produite en nous par infusion?</b> Oui. (Rom., v, 5.) La charité est une amitié de l'homme avec Dieu fondée sur la communication de la béatitude.</p> <p>Or, cette communication n'a pas lieu d'après les dons surnaturels, mais gratuits. (Rom., vi, 23.) <i>La grâce de Dieu c'est la vie éternelle.</i></p> <p>Donc la charité surpasse les forces de la nature et ne peut pas être acquise naturellement, parce qu'un effet naturel ne l'emporte pas sur sa cause.</p> <p>Elle ne peut l'être que par l'infusion du Saint-Esprit qui est l'amour du Père et du Fils, amour dont la participation en nous est la charité créée elle-même.</p>		
		<p><b>Est-elle infuse selon la capacité de nos facultés naturelles?</b> Non. <i>L'esprit souffle où il veut.</i> (S. Jean, III, 8.) <i>Distribuant ses dons selon qu'il lui plait.</i> (I Cor, XII, 2.) <i>Elle nous est donnée selon la volonté de l'esprit.</i></p> <p>La quantité d'une chose dépend de sa cause; plus la cause est universelle, plus l'effet qu'elle produit est grand.</p> <p>Or, la charité ne dépend d'aucune vertu surnaturelle, mais de la grâce du Saint-Esprit qui la produit en nous.</p> <p>Donc son étendue ne dépend pas de notre capacité, mais de la volonté divine. (Eph. IV, 7.) <i>La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ.</i></p>		
		<p><b>La charité peut-elle s'accroître?</b> Oui. Les mérites ne sont pas tous égaux. La charité mérite d'être augmentée, afin qu'étant accrue elle mérite son perfectionnement. (Saint Augustin.)</p> <p>Nous sommes des voyageurs vers Dieu, qui est la fin dernière de notre béatitude, en avançant par les affections de l'esprit.</p> <p>La charité nous en approche parce qu'elle unit l'âme à Dieu; c'est donc son essence d'augmenter, sinon il ne lui serait pas possible d'avancer; partant elle est une voie. (I Cor, VII, 31.) <i>Je vais vous montrer une voie plus excellente.</i></p> <p>La quantité matérielle n'est pas applicable à la charité; cette vertu ne se considère pas seulement d'après le nombre des objets qu'on aime, mais encore d'après l'intensité de l'acte. C'est de cette dernière manière que la quantité virtuelle de la charité s'augmente, comme on le dit dans l'article suivant.</p> <p>NOTE. — Nous ne pouvons aimer Dieu autant qu'il doit l'être; c'est pourquoi, quelque grande que soit notre ferveur, elle est toujours susceptible d'accroissement. (Drioux.)</p>		
		<p><b>S'accroît-elle par addition?</b> Non. Elle est une forme simple. Or ce qui est simple ajouté à ce qui est simple ne l'augmente pas. Donc...</p> <p>Elle n'augmente pas par l'addition d'une charité à une autre, comme deux liqueurs, mais parce que le sujet participe davantage à cette vertu, est plus porté à aimer, plus soumis; car la forme s'accroît par là-même qu'elle est plus inhérente au sujet qui la reçoit.</p> <p>Donc la charité s'augmente dans son sujet non par addition, mais par intensité.</p>		
		<p><b>S'accroît-elle par chacun de ses actes?</b> Non. L'effet ne surpasse pas la cause. Le corps ne croît pas par un mouvement continu; la nature prépare, puis réalise, en donnant un accroissement réel à l'animal ou à la plante.</p> <p>De même la charité n'est pas augmentée immédiatement par chacun de ses actes. Mais tout acte de charité prépare son accroissement en rendant plus apte à agir par charité.</p> <p>Car à mesure que cette aptitude augmente, on produit des actes d'amour plus fervents, par lesquels on s'efforce de progresser dans cette vertu.</p> <p>NOTE. — Le concile de Trente a défini que les bonnes œuvres méritent un accroissement de la charité. (S. VI, cap. 52.)</p>		
		<p>Mon Dieu! je ne mérite pas de vous aimer, après avoir tant aimé les biens de la nature; mais vous méritez de l'être, vous le Dieu d'amour, seul véritablement aimable, souverainement parfait. Aussi je ne veux plus aimer que vous pour aimer tout en vous. Rendez-moi tout charité par votre Esprit.</p>		

## LA CHARITÉ

## SES DEGRÉS DANS LE SUJET

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 24 bis

Plan	II	I	Après avoir considéré le sujet de la charité et la manière dont elle peut s'accroître, nous avons à parler de ses degrés par rapport à sa perfection et à sa destruction, tour à tour, dans le même sujet. A cet égard, il y a six dernières questions concernant d'abord sa perfection et ensuite sa destruction.		
			Perfection	Indéfinie	<p>La charité peut-elle s'accroître indéfiniment? Oui. (Phil., III, 12.) <i>Je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre à la perfection.</i></p> <p>On peut assigner un terme à l'accroissement d'une chose de trois manières :</p> <p>1° <i>Forme</i>. Un être est limité par la sienne; mais la charité participe à celle du Saint-Esprit qui est infinie.</p> <p>2° <i>Agent</i>. Tout agent naturel est restreint; mais la cause de la charité est Dieu même qui est d'une vertu infinie.</p> <p>4° <i>Sujet</i>. Il est incapable par nature d'une perfection ultérieure; mais l'âme en aimant devient plus apte pour aimer.</p> <p>Donc la charité augmente pour la vie éternelle où elle cessera de croître comme ici. Elle augmente la capacité de la créature raisonnable, en dilatant le cœur.</p>
				Possible	<p>Peut-elle être parfaite ici-bas? Quand elle s'est fortifiée elle est parfaite, et elle dit : <i>Je désire être dégagé des liens du corps.</i></p> <p>La perfection de la charité peut s'entendre de deux manières : par rapport à l'objet qu'on doit aimer, par rapport au sujet qui l'aime :</p> <p>I. <i>Objet</i>. Dieu est infiniment aimable; lui seul peut donc s'aimer infiniment.</p> <p>II. <i>Sujet</i>. La charité est parfaite, lorsqu'on aime une chose autant qu'on peut; ce qui a lieu de trois manières :</p> <p>1° Quand le cœur est toujours actuellement porté vers Dieu; ce n'est possible qu'au ciel. Ici-bas on ne peut absolument se dispenser des soins du corps.</p> <p>2° Quand on est tout dévoué à Dieu en tout, autant que la nécessité de la vie présente le comporte; c'est le privilège des contemplatifs.</p> <p>3° Quand on ne veut rien de contraire à Dieu; c'est la perfection de ceux qui ont la charité. Sans cela on conserverait de l'affection au péché mortel.</p>
				Degrés	<p>A-t-elle trois degrés? Oui. Il y a les commençants, les progressants, les parfaits. Par analogie avec le développement corporel de l'homme : enfance, puberté, virilité.</p> <p>1° Les commençants dans la charité doivent s'occuper de fuir le péché, d'éviter tout mal. Ils doivent alimenter la charité de peur qu'elle ne se perde.</p> <p>2° Les progressants doivent s'occuper d'une manière spéciale à pratiquer le bien pour affermir la charité et travailler à son accroissement.</p> <p>3° Les parfaits aspirent à l'union avec Dieu, union qui sera consommée dans la gloire. D'où <i>je désire être délivré du corps pour être avec le Christ.</i></p>
				Diminution	<p>Peut-elle diminuer? Non. Le feu tant qu'il subsiste monte. (Cant., VIII, 6.) Objectivement il ne peut pas augmenter ni diminuer; mais cela se peut subjectivement.</p> <p>Les vertus acquises sont affaiblies par la cessation des actes. Or la charité vient de Dieu. Donc il peut l'affaiblir, mais il ne le fait qu'à titre de punition de nos péchés.</p> <p>Il ne s'agit pas du péché mortel, parce qu'il détruit la charité, mais du péché véniel.</p> <p>Le péché véniel ne l'affaiblit pas non plus directement, mais en préparant sa ruine.</p>
				Perte	<p>Peut-on la perdre? Oui. <i>Vous avez perdu votre première charité.</i> (Ap., II, 4.) Au ciel, on ne peut la perdre d'aucune manière, parce qu'en voyant le souverain bien, on s'attache à lui d'une manière irrévocable.</p> <p>Ici nous pouvons la perdre, parce que nous ne voyons pas Dieu de la même manière.</p> <p>Au ciel, elle remplit toute la capacité de l'âme dont toute l'activité se porte vers Dieu.</p> <p>Ici, elle n'absorbe pas toute l'âme; une cause étrangère peut l'entraîner. Donc ici-bas on peut perdre la charité.</p>
Péché	<p>Se perd-elle par un seul péché mortel? Oui. C'est la mort. (Rom., VI, 23.) La charité mérite la vie éternelle. On ne peut mériter la vie et la mort en même temps. Donc il ne faut qu'un seul acte de péché mortel pour détruire la charité.</p> <p>La charité consiste à aimer Dieu par-dessus toute chose et à observer ses commandements.</p> <p>En violer un seul est contraire à la charité, parce qu'elle n'est pas une vertu acquise. C'est commettre un péché et vouloir se priver de l'amitié de Dieu, directement par le mépris, indirectement par un acte contraire.</p>				
III	Mon Dieu! soleil vivant des âmes, éclairez la mienne, enflammez-la de votre charité. Consomez en moi tout ce qui vous déplaît, rendez moi semblable à vous, faites-moi croître dans votre amour, jusqu'à ce que j'atteigne la perfection relative que vous m'avez fixée avant que j'entre dans la gloire.				



Plan	II	En général	I	Après avoir montré comment la charité s'accroît, se perfectionne et diminue dans son sujet, nous avons à examiner les choses qu'on doit aimer par charité et l'ordre dans lequel on doit les aimer. Sur le premier point douze questions se présentent, concernant cet objet en général et en particulier.
			Objet	La charité embrasse-t-elle Dieu et le prochain? Oui. D'après (I S. Jean, IV, 21). <i>Celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère.</i> Les habitudes se diversifient quand les actes changent d'espèce. Mais la charité est la même habitude qui nous fait aimer Dieu et le prochain. On aime le prochain pour Dieu. Si on l'aime pour ses qualités, ce n'est plus la même chose, mais c'est un amour naturel.
			La charité	Peut-on aimer, par charité, la charité elle-même? Oui. Saint Augustin. On aime le bien qu'on veut à un ami. C'est dans ce sens qu'on aime par charité la charité même, parce que la charité est le bien que nous désirons à tous ceux que nous aimons par charité.
			Créatures	S'étend-elle aux créatures irraisonnables? Non. Elles n'ont pas de commun avec nous la raison, elles ne sont pas destinées à la béatitude. Mais on peut les aimer par charité comme on aime un bien pour son ami; ainsi nous devons vouloir leur conservation pour la gloire de Dieu et l'utilité des hommes. Dieu les aime ainsi par charité.
			Soi-même	Doit-on s'aimer soi-même par charité? Oui. D'après le (Lévitique, XIX, 18.) <i>Vous aimerez votre ami comme vous-même.</i> S'aimer soi-même selon la nature sensible est blâmable, mais on doit s'aimer selon l'être divin, en rapportant à Dieu ce que l'on est, ce que l'on possède. Doit-on aimer son corps par charité? Oui. Parce que notre corps vient de Dieu. Saint Augustin compte le corps parmi les choses que nous devons aimer. Il nous fait participer à la béatitude par les œuvres; il y participera lui-même de quelque manière. Mais par rapport à la souillure nous ne devons pas l'aimer, nous devons lui faire la guerre. De là les jeûnes, les mortifications, etc.
			Pécheurs	Devons-nous aimer les pécheurs par charité? Oui. <i>Vous aimerez votre prochain.</i> Or les pécheurs ne cessent pas d'être notre prochain. Donc... Nous devons haïr en eux ce qui les rend pécheurs, ou la faute, et aimer ce qui les rend capables de la béatitude ou la nature humaine raisonnable. Le péché qu'il faut haïr ne détruit pas la nature humaine qui est bonne et qu'il faut aimer. C'est là véritablement aimer le pécheur par charité. Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? Non. <i>Qui aime l'iniquité hait son âme.</i> (Ps. X, 6.) En général tout être s'aime selon sa nature. Ils s'aiment selon l'homme extérieur, sensible et corrompu, ce qui n'est pas s'aimer. Tandis que les bons s'aiment selon l'homme intérieur.
		En particulier	Ennemis	La charité oblige-t-elle à aimer les ennemis? Oui. <i>Aimez vos ennemis.</i> (S. Mat., V, 44.) L'autorité de Notre-Seigneur est suffisante. Comme tels on doit les haïr; comme hommes on doit les aimer d'une charité générale; comme capables de béatitude, il faut les aimer et le leur prouver en cas de nécessité. Oblige-t-elle à leur en donner des marques extérieures? Non. D'après la glose c'est le comble de la perfection. Or, la perfection n'est pas nécessaire à l'essence de la charité. Il est de nécessité de précepte d'avoir pour eux un amour intérieur en général. En particulier, à celui qui est dans la nécessité. (Prov., XXV, 21.) Hors ces cas, c'est de la perfection.
			Anges	Devons-nous aimer les anges par charité? Oui. Comme notre prochain. L'amitié de la charité est fondée sur la communication de la béatitude éternelle. Nous y participerons avec les anges. (S. Mat., XXII, 30.) Notre charité doit donc s'étendre à eux.
			Démons	Devons-nous aussi aimer les démons? Non, quant à leur faute, mais quant à leur nature. Nous devons désirer qu'ils restent dans leur état naturel pour la gloire de la majesté divine et dans leurs tourments à cause de la faute.
			Résumé	Y a-t-il quatre choses que nous devons aimer par charité? Oui. D'après ce qui précède. Dieu comme source de la béatitude; nous-mêmes, comme y participant; notre corps, comme devant y participer; le prochain, comme associé à la participation de notre béatitude.
	III	Mon Dieu! Je ne veux aimer que vous et toutes choses en vous. Donnez-moi la grâce d'aimer ce que vous aimez, de haïr ce que vous haïssez, de discerner le bien du mal, et d'accepter les peines comme un bien pour mon âme, pourvu que vous daigniez vous-même les faire servir à ma béatitude.		

Plan	I	Après avoir parlé des différents objets que nous devons aimer, considérés en général et en particulier, nous devons examiner l'ordre dans lequel nous devons les aimer, car il n'y a pas égalité entre eux. Dans les sept premières questions il s'agit de Dieu, de nous-mêmes et des autres en général.			
		Ordre	Y a-t-il dans la charité un ordre à observer ? Oui. <i>Le roi m'a introduit dans le cellier où il met son vin, et il a réglé en moi mon amour.</i> (Cant., II, 4.) L'ordre implique un premier et un dernier. Donc là où il y a un premier et un dernier il y a l'ordre. Or nous avons dit que l'amour de la charité tend vers Dieu comme le principe de la béatitude, sur la communication de laquelle l'amitié de la charité est fondée. Donc à l'égard des choses qu'on aime par charité, il doit y avoir un ordre se rapportant au premier principe de cet amour qui est Dieu.		
			Dieu	Prochain	Doit-on aimer Dieu plus que le prochain ? Oui. D'après (S. Luc, xv, 26.) Chaque amitié se rapporte à l'objet qui est son bien ; ainsi celle des citoyens doit se rapporter au chef de l'État duquel tout le bien général de la nation dépend. Or Dieu est le principe de la béatitude ; il doit donc être aimé principalement, par-dessus toutes choses par charité. Le prochain n'est aimé que parce qu'il participe avec nous à cette béatitude. Dieu est la cause de la ressemblance que nous avons avec le prochain.
				Soi-même	Doit-on aimer Dieu plus que soi-même ? Oui. Il doit l'être plus que tout. Toutes les créatures aiment à leur façon le bien du tout plus que leur bien propre. Ainsi les citoyens sont quelquefois portés à souffrir dans leurs intérêts pour le bien général. C'est encore plus vrai de la charité fondée sur la communication des dons de la grâce. Donc on doit aimer Dieu plus que soi-même, parce qu'il est la source de la béatitude pour nous.
		II	Soi-même	Prochain	Doit-on s'aimer plus que le prochain ? Oui. <i>Comme vous-mêmes.</i> Donc. Nous aimons Dieu comme principe de la béatitude ; nous, comme y participant ; le prochain comme nous étant associé. Or l'unité doit passer avant l'union et le modèle avant l'image. Nous devons donc nous aimer plus que le prochain ; et la preuve en est que nous ne devons pas compromettre notre béatitude pour le sauver.
				Le corps	Doit-on aimer son corps plus que le prochain ? Non. Saint Augustin. On doit préférer ce qui participe davantage à la béatitude, le bien principal. Or le prochain est appelé à y participer directement, tandis que notre corps n'y participera que par surabondance. Donc nous devons exposer notre corps pour le salut du prochain, s'il y a nécessité extrême ; les pasteurs des âmes, s'il y a nécessité grave. En dehors du salut, on n'y est pas tenu ; si on expose sa vie, c'est de la perfection.
			Prochain	Préférence	Y a-t-il des personnes que nous devons aimer plus que d'autres ? Oui. L'amour a un double principe, Dieu et celui qui aime. Donc on doit aimer davantage ceux qui se rapprochent le plus de Dieu et de nous : les vertueux et les parents. Quant aux autres, nous devons avoir en général un amour de bienveillance pour tous.
				Parents	Devons-nous aimer nos parents plus que ceux qui sont meilleurs qu'eux ? Oui. (I Tim., v, 8.) Par rapport à Dieu nous devons plus aimer les vertueux, parce qu'ils sont plus unis à Dieu. Par rapport à nous, nous préférons nos proches à cause de l'union qui nous lie à eux. Ensuite parce que nous les aimons d'un plus grand nombre de manières que les autres. Pourvu toutefois qu'ils ne nous empêchent pas d'aimer et de servir Dieu avant tout.
					III



I		{ Après avoir considéré l'ordre de la charité à l'égard de Dieu, de soi-même et du prochain, nous devons le considérer à l'égard des parents en général, et en particulier des bienfaiteurs. A ce sujet il y a six dernières questions concernant les parents, les protégés et ceux qui sont au ciel.	
Plan	II	Parents	En général { <b>Devons-nous aimer davantage ceux qui nous sont plus unis par les liens du sang? Oui.</b> D'après le quatrième commandement du Décalogue. (Exode, XX, 12.) C'est conforme à la nature. D'après son intensité, l'amour se mesure par les unions. Dans la nature, les parents; dans l'État, les concitoyens; dans la guerre, les compagnons. Il est permis de préférer un ami avec lequel on s'entend mieux; mais selon la nature, l'amitié envers les parents l'emporte, et dans la nécessité ils doivent être préférés.
			Enfants { <b>Doit-on aimer son fils plus que son père? Non.</b> On doit aimer Dieu d'abord, ensuite ses parents, puis ses enfants, et enfin ses domestiques. 1 <sup>o</sup> Par rapport à l'objet, on doit préférer les parents, principes qui ressemblent plus à Dieu. 2 <sup>o</sup> Par rapport au sujet qui aime, on doit préférer les enfants; ils sont plus étroitement unis au père; ils sont une partie des parents et ceux-ci les aiment depuis plus longtemps. Ils doivent pourvoir aux besoins de leurs enfants qui à leur tour doivent les honorer et les secourir.
			Le père { <b>Doit-on aimer sa mère plus que son père? Non.</b> Dieu, le père, la mère. Relativement, selon les circonstances, on préfère ceux qui sont meilleurs, plus vertueux. Il peut se faire que la mère soit plus vertueuse que le père. Dans ce cas on aime davantage la mère. Saint Ambroise ajoute qu'on doit préférer de bons domestiques à de mauvais enfants. Absolument, on doit préférer le père, parce qu'il est le principe actif de la génération, tandis que la mère n'est que le principe passif et matériel. La mère, il est vrai, aime davantage, se donne plus de peine dans l'éducation; mais ceci se rapporte à un autre genre d'amour qui fait plus aimer ceux qui nous aiment.
		Autres	Épouse { <b>Doit-on aimer son épouse plus que ses parents? Non.</b> (Eph., v, 33.) <i>L'homme doit aimer son épouse comme sa chair.</i> Or l'homme doit aimer son corps moins que son prochain. Donc on doit aimer ses parents plus que son épouse. Les parents, comme principes, sont d'un ordre supérieur, et doivent être préférés. Ils sont le principe de notre existence et un bien plus excellent. Par rapport à l'union qui ne fait qu'un des deux, l'épouse doit avoir la préférence. <i>Ils ne sont plus deux, mais une seule chair.</i> (S. Matt. XIX, 6.) Ainsi on doit à l'épouse un amour plus intense, aux parents un amour plus respectueux. Les paroles de la Genèse (II, 24) <i>L'homme abandonnera son père et sa mère pour son épouse</i> , doivent s'entendre de l'union et de la cohabitation.
			Protégés { <b>Doit-on aimer son bienfaiteur plus que son protégé? Non;</b> le protégé. Comme principe, le bienfaiteur étant meilleur doit être plus aimé que le protégé. Au point de vue de l'union, c'est celui-ci : il est l'œuvre du bienfaiteur; c'est un bien qui l'honore; aimer et faire du bien est plus noble que d'être aimé et de recevoir; et nous avons plus d'amour et d'estime pour ce qui nous coûte plus de peine et de travail. Ainsi Dieu nous aime plus que nous ne l'aimons; de même nos parents. Aussi nous devons préférer Dieu et les parents à tous ceux auxquels nous rendons service.
		III	Au ciel { <b>L'ordre de la charité subsiste-t-il dans le ciel? Oui.</b> La nature subsiste. La gloire la perfectionne et ne la détruit pas. Dieu sera aimé par-dessus toutes choses. Les bienheureux le seront en proportion de leur excellence; nous leur rendrons ce qui leur est dû. Nous aurons plus d'amour pour nos plus proches; pour nous plus que pour les autres. Mais en général, la proximité de Dieu l'emportera sur toutes les raisons secondaires.
			{ Mon Dieu! vous êtes le Père et le bienfaiteur de tous les hommes; à vous tout amour et tout honneur. En vous aimant, nous trouverons dans notre amour pour vous le moyen d'acquitter notre reconnaissance envers nos parents, nos amis et nos bienfaiteurs. Bénissez-les, Seigneur, et donnez-leur votre gloire.

		I		{ Après avoir parlé de la nature et de l'objet de la charité, nous avons à nous occuper de ses actes ou de ses effets intérieurs et extérieurs, et d'abord de son acte principal, l'amour ou la dilection. Touchant la dilection il y a huit questions, concernant la dilection elle-même, Dieu et le mérite.		
Plan	II	Dilection	Son acte	{	Est-il plus propre à la charité d'aimer que d'être aimé? Oui. Aristote. Aimer est l'acte propre de la charité considérée comme une vertu spéciale. Être aimé, au contraire, ne lui convient qu'autant qu'on la considère comme un bien. Ainsi on loue plutôt les amis parce qu'ils aiment; une mère aime plus qu'elle n'est aimée.	
					Bienveillance	{ L'amour de la charité est-il la bienveillance? Non. C'est un principe. La bienveillance est comprise dans l'amour considéré comme un acte de charité. Comme tel, l'amour ne réside que dans la volonté. Cependant l'amour ajoute à la bienveillance l'union affectueuse avec l'objet aimé. Ce que ne renferme pas la bienveillance qui consiste à vouloir du bien à quelqu'un. Elle est, dit Aristote, le principe de l'amitié.
			Pour lui	{	Doit-on aimer Dieu par charité pour lui-même? Oui, pour jouir de lui; parce qu'il est la cause finale de tous les êtres et qu'il ne doit sa perfection qu'à lui-même. Quant à la cause dispositive, il peut être aimé pour autre chose, dans le sens que certaines choses nous portent à l'aimer davantage : ses bienfaits reçus et attendus, le châtement.	
					Immédiatement	{ Peut-on aimer Dieu immédiatement en cette vie? Oui. La charité persiste. La connaissance de Dieu est appelée énigmatique ici-bas, parce qu'elle est médiate. Mais la charité, qui ne sera pas détruite, atteint Dieu directement, elle se porte à Dieu même et par lui elle aime les créatures, tandis que la connaissance part des créatures.
		Dieu	{	Totalement	Dieu peut-il être totalement aimé? Oui. <i>De tout votre cœur.</i> (Deut., VI, 5.) 1 <sup>o</sup> Par rapport à Dieu, nous devons l'aimer totalement, c'est-à-dire aimer tout ce qu'il est. 2 <sup>o</sup> Par rapport au sujet aimant, aussi, c'est-à-dire de tout notre pouvoir, rapportant tout à lui. 3 <sup>o</sup> Par rapport à la mesure, non; il est infini, nulle créature ne peut aimer infiniment, ici-bas et dans le ciel.	
				Sans mesure	{ L'amour pour Dieu a-t-il une mesure? Non. La manière d'aimer Dieu c'est de l'aimer sans mesure. (Saint Bernard.) Jamais on ne se conforme trop à la règle qui conduit à une fin; jamais on n'atteint trop la fin. Or la règle de nos actions et de nos affections, c'est l'amour de Dieu qui nous conduit à notre fin. Plus on aime Dieu, plus l'amour est parfait. <i>Aimez Dieu de tout votre cœur.</i> (S. Augustin.) Mais l'amour le plus parfait sera toujours inférieur à ce qu'il devrait être.	
		Mérite	{	Ami	Est-il plus méritoire d'aimer son ennemi que son ami? Non. Un ami qui aime est meilleur qu'un ennemi qui hait. Par rapport à celui qu'on aime, il est meilleur d'aimer un ami, il est plus odieux de le détester. Du côté de la raison pour laquelle on aime il est plus méritoire d'aimer un ennemi : 1 <sup>o</sup> Dieu est l'unique motif de cet amour; 2 <sup>o</sup> l'amour de Dieu apparaît mieux. Aimer l'ami comme tel n'est pas méritoire. (S. Mat., V, 46.)	
				Dieu	{ Est-il plus méritoire d'aimer le prochain que Dieu? Non. (S. Jean, XIV, 21.) Considérés séparément, l'amour de Dieu l'emporte, car il obtient la souveraine récompense. Mais si on envisage l'amour de Dieu avec exclusion de l'amour du prochain, et le prochain aimé pour Dieu, l'amour du prochain l'emportera sur celui de Dieu qui alors est imparfait. (I. S. Jean, IV, 21.) NOTE. Mais cette hypothèse est une fiction, car il ne peut se faire que l'on aime Dieu véritablement sans aimer le prochain. (Drioux.)	
	III	{ Mon Dieu! je ne veux qu'une chose, vous aimer et vous aimer autant que je le puis et sans mesure, persuadé qu'en vous aimant ainsi j'aimerai mon prochain, quel qu'il soit, comme je dois l'aimer. Je vous demande encore une grâce, Seigneur, c'est de me permettre de contribuer à vous faire aimer.				



I	{	Après avoir parlé de la dilection qui est l'acte principal de la charité, nous devons nous occuper des effets qui en découlent, intérieurs et extérieurs. Ses effets sont : la joie, la paix et la miséricorde. Considérons d'abord la joie au sujet de laquelle il y a quatre questions auxquelles nous allons répondre.
		<p><b>La joie est-elle en nous un effet de la charité?</b> Oui. Elle vient du Saint-Esprit. (Romains, XIV, 7.) <i>Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger, mais dans la justice, la paix et la joie que donne l'Esprit-Saint.</i></p>
		<p>La joie et la tristesse procèdent de l'amour, mais d'une manière contraire.</p>
		<p>La joie, à cause de la présence du bien qu'on aime, ou parce que l'objet qu'on aime jouit de son bien et le conserve. Cette seconde joie appartient surtout à la bienveillance qui se réjouit du succès d'un ami même quand il est absent.</p>
Effet de la la charité	{	<p>La tristesse, à cause de l'absence de l'objet qu'on aime, ou parce qu'il est privé du bien que nous lui voulons, ou parce qu'il est frappé de quelque revers.</p>
		<p>Mais comme la charité est l'amour de Dieu dont le bien est immuable, parce qu'il est sa bonté même, il s'ensuit que par là-même qu'il est aimé, il existe, dans celui qui l'aime, par son effet le plus noble. (I S. Jean, IV, 16.) <i>Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.</i></p>
		<p>C'est pourquoi la joie spirituelle que nous avons de Dieu est produite par la charité.</p>
		<p><b>La joie que produit la charité est-elle susceptible d'être mêlée de tristesse?</b> Non. (Sag., VIII, 16.) <i>Son commerce n'a pas d'amertume.</i></p>
		<p>La charité produit deux espèces de joie : l'une principale et qui est propre à la charité. C'est par elle que nous nous réjouissons du bien divin considéré en lui-même.</p>
		<p>Cette joie n'est pas compatible avec la tristesse, comme le bien dont elle jouit ne peut être mêlé d'aucun mal. <i>Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur.</i> (Phil., IV, 4.)</p>
Mêlée de tristesse	{	<p>L'autre joie est celle par laquelle on se réjouit du bien divin, selon que nous y participons.</p>
		<p>Or, cette participation peut être troublée par quelque chose qui lui est contraire.</p>
		<p>NOTE. Ainsi elle peut être troublée par les sentiments que nous avons de nos misères et de nos faiblesses, qui pourraient à chaque instant nous faire tomber dans le péché si la grâce ne nous protégeait. (Drioux.)</p>
Plan	{	<p>C'est pourquoi sous ce rapport la joie de la charité peut être mêlée de tristesse : en ce sens qu'on s'attriste de ce qui nous empêche, ou de ce qui empêche le prochain que nous aimons comme nous-mêmes, de participer au bien divin.</p>
		<p>C'est ce qui fait que nous devons gémir sur nos propres péchés ou sur ceux des autres, parce qu'ils sont un obstacle à la participation de ce bien.</p>
II	{	
		<p><b>La joie de la charité peut-elle être pleine et entière?</b> Oui. D'après saint Jean (xv, 11). <i>Que ma joie soit avec vous, et que votre joie soit pleine.</i></p>
		<p>Cette plénitude ne se trouve qu'en Dieu, à proprement parler, parce qu'elle est infinie.</p>
		<p>Par rapport à nous, tant que nous sommes en ce monde, nous ne cessons pas de désirer, parce que nous avons toujours lieu de nous approcher de Dieu davantage par la grâce.</p>
Sa pléni-tude	{	<p>Mais quand nous serons parvenus à la béatitude, nous n'aurons plus rien à désirer.</p>
		<p>Nous jouirons pleinement de Dieu et dans cette jouissance nous aurons tous les biens. (Ps. CII, 5.) <i>Il remplit votre désir en vous comblant de ses biens.</i></p>
		<p>C'est pourquoi, non seulement le désir que nous avons de Dieu sera satisfait, mais nous obtiendrons l'accomplissement de tous nos autres désirs.</p>
		<p>La joie des bienheureux est donc parfaitement pleine, même surabondante. (I Cor., II, 9.)</p>
		<p>Cependant elle n'est pas complètement pleine dans l'homme; il y pénètre plutôt. (S. Matth., XXV, 21.) <i>Entrez dans la joie de votre Seigneur.</i></p>
		<p>Mais tous n'ont pas une joie égale, quoique tous les cœurs soient également satisfaits, comme des mesures d'inégale capacité qui seraient toutes également pleines.</p>
		<p><b>La joie est-elle une vertu?</b> Non. C'est un acte ou un effet de la charité.</p>
		<p>L'amour est la première affection de l'appétit, principe aussi du désir et de la joie.</p>
Elle n'est pas une vertu	{	<p>C'est donc la même habitude qui nous porte à aimer et désirer le bien que nous aimons et à nous en réjouir; et puisque l'amour est le premier de ces actes, il s'ensuit que la vertu ne tire son nom ni de la joie, ni du désir, mais de la dilection, et qu'on l'appelle charité.</p>
		<p>Donc elle n'est pas une vertu distincte de la charité, mais elle en est un acte ou un effet; et c'est pour cela qu'on la compte parmi les fruits.</p>
		<p>Elle n'ajoute à l'amour, sous le rapport de l'objet, aucune raison spéciale qui soit capable d'en faire une vertu particulière.</p>
III	{	<p>Mon Dieu! je vous aime si peu! Comment pourrais-je goûter la joie que procure votre amour? Ah! Seigneur, augmentez la charité dans mon âme! Je consens néanmoins à subir la tristesse ici-bas, pourvu que je mérite d'entrer un jour dans la gloire que vous réservez aux élus.</p>

## CHARITÉ

## DE LA PAIX

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect.. 29

Plan	I	Après avoir parlé de la joie qui est le premier des effets intérieurs de la vertu théologale, la charité, nous avons à nous occuper de la paix, qui est le second de ses effets intérieurs. Il y a quatre questions. Est-elle la même chose que la concorde, tous les êtres la désirent-ils; est-elle un effet de la charité, est-elle une vertu.	
		Concorde	Différence
			Conclusion
			Obstacles
		Désir	
			Moyen
	II	Est-elle la même chose que la concorde? Non. Il peut y avoir concorde sans paix. (Isaïe. XLVIII, 22.) <i>Il n'y a pas de paix pour les impies.</i> La paix comprend la concorde et y ajoute. Donc la première peut exister avec la seconde; mais la seconde n'est pas toujours avec la première. La concorde proprement dite se rapporte à autrui et suppose plusieurs volontés réunies dans un seul et même sentiment. Mais le cœur a des tendances diverses : 1 <sup>re</sup> d'après la diversité des puissances appetitives. Ainsi l'appétit sensitif tend le plus souvent dans un sens opposé au rationnel. (Gal., v, 17.) <i>La chair conspire contre l'esprit.</i> 2 <sup>o</sup> Parce que la même puissance appetitive tend vers divers objets qu'elle ne peut atteindre à la fois.	
		Il y a donc répugnance entre les mouvements de l'appétit. Leur union est de l'essence de la paix; mais elle ne l'est pas de la concorde. Ainsi la concorde implique l'union des appétits entre des individus différents, et la paix ajoute à cette union l'accord de chaque individu avec lui-même.	
		Tous les êtres désirent-ils la paix? Oui. D'après S. Denis et S. Augustin. Par là même qu'un homme désire une chose, il s'ensuit qu'il souhaite l'obtenir, et par conséquent qu'il veut écarter tout ce qui peut l'en empêcher par des obstacles. Or, on peut être empêché d'obtenir ce bien par un appétit contraire qui vient de soi ou d'un autre.	
		La paix détruit ces deux obstacles. Donc tout être qui désire une chose désire la paix. Il veut acquérir cette chose pour en jouir tranquillement. <i>D'où la paix est la tranquillité de l'ordre.</i> (S. Augustin.) Ceux même qui font la guerre veulent la paix qu'ils n'ont pas ou une paix plus parfaite. Les bons possèdent seuls la véritable paix quoiqu'elle soit troublée par les peines de cette vie; celle des méchants est feinte; au ciel elle est parfaite.	
	III	Est-elle l'effet propre de la charité? Oui. <i>Il y a une paix abondante pour ceux qui aiment votre loi.</i> (Ps. LXVIII, 165.) L'union qui fait la paix résulte des rapports de nos appétits, et de notre appétit avec celui d'un autre. Or, la charité produit ces deux sortes d'union. La première en nous faisant aimer Dieu de tout notre cœur, de façon que tous nos appétits se portent à lui comme vers un seul et même objet. La seconde, selon que nous aimons le prochain comme nous-mêmes, prêts à faire sa volonté. Il y a identité de choix à l'égard de ce qu'on aime; on veut ou on ne veut pas une chose. La différence d'opinion sur des matières libres n'empêche pas de vivre en parfait accord. Seulement dans ce cas la paix est imparfaite.	
		Est-elle une vertu? Non. La paix est d'une certaine façon la fin dernière à laquelle mène la vertu. (Saint Augustin.) Un agent opère ses actes par une seule et même vertu, sans autres vertus particulières. Ainsi le feu liquéfie et raréfie, par cela seul qu'il a la vertu d'échauffer les corps. Donc, puisque la paix vient de la charité et qu'elle résulte de l'amour de Dieu et du prochain, il n'y a pas une autre vertu que la charité dont la paix soit l'acte propre. Aussi est-elle l'objet de ce précepte : <i>Ayez la paix entre vous</i> , d'après S. Marc (XIX, 49). Comme acte méritoire, elle prend rang parmi les béatitudes, qui sont des actes d'une vertu parfaite; elle se place aussi parmi les fruits, comme un bien final, un repos.	
		N'est pas une vertu	
		Mon Dieu! accordez-moi la paix avec vous, avec moi-même, avec le prochain. Éloignez de mon âme tout ce qui pourrait troubler et rompre cette paix, le péché et les causes de discorde. Maintenez-la dans votre Église et ramenez toutes les nations à son autorité, afin que les âmes soient heureuses et se sauvent.	



I	Parmi les effets intérieurs de la charité, nous avons déjà parlé de la joie et de la paix, les deux premiers. Il nous reste à parler de la miséricorde qui est le dernier, au sujet de laquelle il y a quatre questions, concernant sa cause ou le mal de celui qui en est l'objet, les miséricordieux, et par rapport à la vertu.	
Plan	Cause	Prochain
		Soi-même
		Vertu
		Espèce
		Degré
	II	
	III	

**A-t-elle pour motif principal le mal d'autrui?** Oui. Saint Augustin la définit : Une sympathie du cœur qui nous porte à soulager la souffrance d'autrui de tout notre pouvoir.

Le mot miséricorde vient de ce qu'on a le cœur affligé de la misère d'autrui, misère qui consiste en ce que l'homme souffre ce qu'il ne voudrait pas souffrir, ce qui arrive de trois manières.

1° Il y a des maux qui contrarient l'inclination naturelle, menacent l'existence et contristent.

2° Il y en a qui arrivent à quelqu'un qui attendait un bien ; ceux-là frappent davantage. Ils sont contraires à la volonté d'élection.

3° Il y en a qui sont absolument immérités et qui arrivent à celui qui a toujours fait le bien. Ce sont des épreuves.

Dans tous ces cas, plus ou moins, on est excité à la compassion ou à la miséricorde pour les maux d'autrui.

**A-t-elle aussi pour cause ce qui manque à celui qui compatit?** Oui. On s'attriste ou on gémit de la misère des autres, selon qu'on la considère comme la sienne.

1° Par l'union d'affection qui est l'effet de l'amour qui fait partager les peines d'un ami. *Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, pleurez avec ceux qui pleurent.* (Rom., XII, 15.)

2° Par l'union réelle, comme quand le mal des autres est près de nous envahir aussi. C'est ce qu'éprouvent surtout les vieillards et les sages, les faibles et les timides ; ils sont plus miséricordieux.

Ceux qui ne manquent de rien, ou ne craignent rien, sont bien moins compatissants. Ainsi que les orgueilleux qui pensent que les malheureux ne souffrent que ce qu'ils méritent.

**Est-elle une vertu?** Oui. De toutes vos vertus il n'en est pas de plus admirable que la compassion, disait Cicéron à César.

La douleur que l'on conçoit à l'occasion de la misère d'autrui peut désigner deux choses :

1° Le mouvement de l'appétit sensitif, et en ce sens la miséricorde est une passion, parce que ce mouvement n'est pas réglé par la raison.

2° Le mouvement de l'appétit intellectuel selon qu'on voit avec peine le mal d'un autre.

Ce mouvement peut être réglé conformément à la raison, et régler celui du sensitif, selon qu'il est conforme à la raison elle-même.

D'où saint Augustin a dit : La miséricorde prête son ministère à la raison, lorsque, sans blesser les droits de la justice, elle secourt l'indigent ou pardonne au repentir.

Puisque la vertu humaine consiste dans cette conformité avec la raison, la miséricorde en est une.

**Est-elle la plus grande des vertus?** Non. *Revêtez-vous des entrailles de la miséricorde, mais surtout ayez la charité.* (Col., III, 12, 14.)

Une vertu est appelée très grande en elle-même ou par rapport au sujet qui la possède.

En elle-même la miséricorde est la plus grande ; elle se donne et soulage, ce qui est supérieur à tout. Aussi appartient-elle à Dieu particulièrement, et c'est par elle qu'il manifeste sa puissance.

Quant à celui qui la possède, elle n'est la plus grande que dans le plus grand des êtres par la puissance et la supériorité.

Pour celui qui a un supérieur, il vaudrait mieux qu'il lui soit uni que de secourir un inférieur. La charité qui unit à Dieu est préférable à la miséricorde qui porte à soulager le prochain.

Mais parmi les vertus qui regardent le prochain, la miséricorde est la plus excellente, comme étant l'acte de l'être le plus élevé.

C'est à celui qui est au-dessus des autres à suppléer à ce qui leur manque. *Soyez miséricordieux.* (S. Luc, VI, 39.)

Mon Dieu ! vous êtes vraiment pour nous le Père des miséricordes, le Dieu de toute consolation. Que serions-nous si vous n'aviez écouté que votre justice ? Pour vous témoigner ma reconnaissance, je veux être miséricordieux envers les autres, comme vous l'avez été envers moi. Dilatez les espaces de mon cœur, afin qu'il soit grand pour tous.

I		Après avoir parlé des effets intérieurs de la charité, c'est-à-dire de la joie, de la paix et de la miséricorde, nous avons à nous occuper de ses effets extérieurs, c'est-à-dire de la bienfaisance, de l'aumône et de la correction fraternelle. Touchant la bienfaisance, il y a quatre questions concernant son acte, son action et sa nature.	
Plan	II	Acte	Est-elle un acte de charité? Oui. La charité est une amitié; l'amitié consiste à faire du bien, à exercer la bienfaisance. Donc celle-ci est un acte de charité. La bienfaisance consiste à faire du bien à quelqu'un. On peut considérer ce bien de deux manières.
			1 <sup>re</sup> manière 1° D'une manière générale. Considérée ainsi la bienfaisance est un acte d'amitié et par conséquent de charité; car l'acte d'amour est compris dans la bienveillance par laquelle on veut du bien à quelqu'un. Et comme la volonté produit ce qu'elle veut, il s'ensuit que la bienfaisance résulte de l'amour pour les amis.
		2 <sup>e</sup> manière	2° D'une manière particulière; alors elle se spécialise et se rattache à une vertu spéciale. Si c'est une chose due, elle appartient à la justice; si elle n'est pas due et qu'on donne sans y être obligé, c'est de la libéralité; si c'est pour soulager quelqu'un, on l'appelle miséricorde.
		Général	Doit-on faire du bien à tous les hommes? Oui. <i>Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tout le monde.</i> (Gal., VI, 10.)
			Raison La bienfaisance résulte de l'amour qui portent les êtres supérieurs à secourir les inférieurs. Or, les degrés qui existent entre les hommes ne sont pas immuables comme ceux des anges; car la fortune est inconstante. De plus le supérieur sous un rapport est inférieur sous un autre.
	III	Pratique	Donc comme la charité, la bienfaisance doit s'étendre à tous, mais selon les temps et les lieux; car tous les actes des vertus doivent être déterminés par les circonstances légitimes. En pratique, la charité ne demande pas que nous fassions du bien à tous en particulier actuellement, mais que nous soyons disposés à leur en faire, le cas échéant. Un moyen général cependant est de prier pour tous.
		Proches	Devons-nous faire plus de bien à ceux qui nous sont plus unis? Oui. Ne pouvant être utile à tout le monde, on doit faire du bien à ceux qui nous sont unis. (S. Augustin.)
			Modèles La grâce et la vertu imitent la nature qui agit d'abord sur les choses les plus rapprochées. Ainsi le feu échauffe davantage les objets qui l'entourent. De même Dieu répand ses dons plus abondamment sur les substances qui l'approchent.
		Règle	Il doit en être ainsi de nous, mais d'après les relations qui existent entre les hommes. Le parent doit faire du bien à son parent, le citoyen au citoyen, le religieux aux religieux. Il en est de même de tout le reste.
			Toutefois cette règle peut varier selon la diversité des temps, des lieux, des circonstances. Il est des cas où on doit plutôt secourir un étranger dans la nécessité qu'un père dans l'aisance. Dans le cas de doute, il faut s'en rapporter au jugement d'un homme prudent et sage.
		Principe	La bienfaisance est-elle une vertu spéciale? Non. Comme la bienveillance. Les vertus se diversifient d'après les diverses raisons de leur objet, comme on l'a vu.
			Forme Or, la raison formelle de la charité est la même que celle de la bienfaisance; car l'une et l'autre ont pour objet le bien en général; comme il est dit à l'article 1 <sup>er</sup> ci-dessus.
	IV	Différence	Donc la bienfaisance n'est pas une autre vertu que la charité, mais elle est un de ses actes. Elles ne diffèrent que comme l'acte extérieur (bienfaisance) diffère de l'intérieur (charité). S'il y a différentes espèces de bienfaits, c'est qu'ils se rattachent à des vertus particulières.
			Mon Dieu! qui pourra jamais énumérer les bienfaits dont vous accablez vos créatures dans l'ordre de la nature et de la grâce? L'univers est rempli de vos dons, et moi-même que suis-je, sinon l'œuvre de votre bienfaisance? O Seigneur, Dieu d'amour! je veux reconnaître vos bontés en faisant beaucoup de bien aux autres en votre nom.



Plan	II	Division	I	{ Après avoir parlé du premier effet extérieur de la charité, c'est-à-dire de la bienfaisance, nous devons maintenant nous occuper du second de ces effets, c'est-à-dire de l'aumône. A ce sujet, il y a dix questions. Dans les cinq premières nous considérons l'aumône en elle-même.	
				Distinction	L'aumône est-elle un acte de charité? Oui. (I S. Jean, III, 17.) <i>Si quelqu'un a des biens de ce monde et que voyant son frère dans la nécessité, il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui?</i>
					Matériellement, faite par vaine gloire, etc, elle est sans la charité, elle n'est pas une vertu.
				Définition	Formellement, c'est donner quelque chose à un indigent, par compassion, pour plaire à Dieu.
					Dans ce cas, c'est un acte qui émane de la miséricorde et qui est commandé par la charité.
				Origine	Dans le but de satisfaire pour ses péchés, c'est un acte commandé par la pénitence.
					Dans le but d'honorer Dieu, c'est un acte commandé par la vertu de religion.
				Nombre	Y a-t-il plusieurs sortes d'aumônes? Oui. Sept corporelles, sept spirituelles.
					I. <i>Corporelles</i> . Elles regardent les besoins du corps de notre prochain. Il y en a sept.
					1° Donner à manger. — 2° Donner à boire. — 3° Vêtir les nus. — 4° Exercer l'hospitalité. — 5° Visiter les infirmes. — 6° Racheter les captifs. — 7° Ensevelir les morts.
					II. <i>Spirituelles</i> . Elles regardent les besoins de l'âme du prochain. Il y en a sept :
				Préférence	1° Enseigner les ignorants. — 2° Donner des conseils. — 3° Consoler les affligés. — 4° Reprendre les pécheurs. — 5° Pardonner. — 6° Supporter les défauts. — 7° prier pour les autres.
					Les corporelles sont-elles préférables aux spirituelles? Non. S. Aug. Absolument, la spirituelle l'emporte : 1° Ce qu'on donne est plus noble. (Proverbes, IV, 2.) <i>Je vous accorderai un don excellent, n'abandonnez pas ma loi.</i>
					2° L'esprit qu'on secourt est plus noble que le corps. Or on doit préférer l'âme du prochain comme la sienne propre.
					3° Les actes spirituels sont plus nobles que les corporels qui sont en quelque sorte serviles.
				Effet	Relativement à des cas particuliers, il vaut mieux faire l'aumône corporelle. Ainsi il faut donner à manger à celui qui meurt de faim plutôt que de l'instruire. Quand on est dans le besoin, il vaut mieux s'enrichir que philosopher. (Aristote.)
					Les corporelles ont-elles un effet spirituel? Oui. (Eccl., XVII, 18.)
					1° Quant à sa substance, l'aumône n'a qu'un effet corporel, en soulageant le corps du prochain.
					2° Par rapport à sa cause; la faire pour l'amour de Dieu et de notre prochain. Dans ce cas elle produit un fruit spirituel, d'après l'Écriture Sainte (Eccl., XXIX, 13.) <i>L'argent donné ainsi vous sera plus utile que l'or.</i>
				Précepte	3° Par rapport à son objet, elle produit également un effet spirituel, dans ce sens que celui qui la reçoit est porté à prier pour son bienfaiteur, d'après (Id., XIV.) <i>L'aumône demandera pour vous l'exemption de tout mal.</i>
					L'aumône est-elle de précepte? Oui. Sous peine de damnation. (S. Mat., XXV.) La charité est de précepte, ainsi que tout ce qui s'y rapporte, (de droit naturel et divin). Par conséquent ce précepte oblige aussi les infidèles. Or il faut non seulement vouloir du bien, mais encore en faire (I Saint Jean, III, 18), d'après la droite raison.
				Obligation	1° Dans celui qui donne : il n'est tenu à la faire que de son superflu, c'est-à-dire de ce qui n'est pas nécessaire à sa vie, à sa famille, à sa condition. (S. Luc, XI, 41.) <i>Faites l'aumône de ce qui vous reste.</i>
					2° Dans celui qui reçoit; il faut qu'il soit dans une nécessité extrême ou grave, autrement il n'y aurait pas de raison de faire l'aumône.
				Règle	Mais comme le même homme ne peut pas secourir tous ceux qui sont dans la nécessité, toute nécessité ne constitue par une obligation de précepte; on y est tenu lorsque l'indigent ne peut être secouru par un autre.
					Les autres aumônes sont de conseil. Il est permis d'économiser pour des motifs sérieux.
III				{ Mon Dieu! vous nous avez donné tout ce que nous possédons, même votre Verbe éternel qui, à son tour, s'est donné tout entier à nous. Comment refuserions-nous de faire le sacrifice de tout ce que nous avons? Je veux être dans la disposition de donner non seulement le superflu, mais encore le nécessaire.	

Plan	II	Biens	Nécessaires	<p>I</p> <p>Après avoir parlé de l'aumône en elle-même, par rapport à sa nature, à sa division et à son obligation, nous avons à faire connaître certaines particularités qui s'y attachent et la complètent. A ce sujet il y a cinq dernières questions concernant les biens et les personnes.</p>
				<p>Qui doit faire l'aumône avec son nécessaire? Celui qui veut être parfait. (S. Matth., XIX, 21.) <i>Vendez ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres.</i></p> <p>On appelle nécessaire 1° ce sans quoi on ne peut vivre, soi et les siens. On ne doit pas y toucher, excepté s'il s'agissait d'un personnage utile à l'Eglise ou à l'Etat.</p> <p>2° Ce sans quoi on ne peut vivre convenablement selon son rang et celui des siens. On peut faire l'aumône avec ce nécessaire; ce n'est pas de précepte mais de conseil.</p> <p>Une libéralité excessive et nuisible serait une faute, excepté quand on entre en religion, qu'on peut compenser ce qu'on donne, et l'extrémité de quelqu'un ou de l'Etat quand il est en proie à de grands besoins.</p>
				<p>Peut-on la faire avec des biens injustement acquis? Non. Saint Augustin.</p> <p>1° Injustes. On ne peut faire l'aumône des biens provenant de vol, rapine, usure. Car on doit restituer ces biens aux créanciers; la justice passe avant la charité.</p> <p>2° Ceux qui sont acquis injustement et qu'on ne peut rendre, comme dans la simonie, doivent être employés en aumônes et bonnes œuvres, ou restitués à l'Eglise.</p> <p>3° Ceux qui sont acquis illicitement parce que le moyen est défendu, peuvent être gardés, sans injustice, ou distribués en aumônes.</p> <p>Ainsi qu'une femme se livre à la débauche, elle agit honteusement et contrairement à la loi de Dieu; néanmoins, en recevant ce qu'on lui donne, elle ne commet pas d'injustice et ne transgresse pas la loi. Par conséquent elle peut conserver ce qu'elle a acquis illicitement de cette manière et elle peut en faire des aumônes.</p>
				<p>Doit-elle être abondante? Oui. <i>Si vous avez beaucoup, donnez beaucoup.</i> (Tob., IV, 9.) Mais ici donner beaucoup est de conseil.</p> <p>1° De la part de celui qui donne. Faire l'aumône en proportion de sa fortune c'est donner beaucoup (S. Luc, XXI, 3), en observant ce qui regarde la nécessité sans s'exposer à tomber soi-même dans l'indigence.</p> <p>2° Par rapport à celui qui reçoit. Elle est louable quand elle supplée suffisamment à l'indigence; elle est blâmable quand elle dépasse le nécessaire et arrive au superflu; on doit la faire avec discrétion ou à plusieurs pauvres. (I. Cor., XIII, 3.)</p> <p>Il est bon de la faire suivant les conditions : aux riches ruinés; aux pauvres honteux, etc.</p> <p>On peut tout donner pour suivre la voie de la perfection.</p>
III		Personnes	Pouvoir	<p>Celui qui est sous la puissance d'un autre peut-il la faire? Non. Il n'est pas maître de ses biens; il doit se régler d'après l'autorité de son supérieur.</p> <p>Si l'inférieur a des biens personnels, il peut en disposer à son gré et faire des aumônes.</p> <p>Les enfants, les serviteurs, les religieux, les épouses peuvent la faire dans le cas de nécessité, avec modération, ou quand il y a permission expresse ou justement présumée.</p> <p>Si le mari est avare, l'épouse peut la faire d'une manière restreinte et prudente.</p>
				<p>Devons-nous la faire de préférence à nos proches? Oui. (I. Tim., V, 8.)</p> <p><i>Si quelqu'un n'a pas soin des siens... il a renoncé à la foi et est pire qu'un infidèle.</i></p> <p>Toutes choses égales, nous devons plutôt secourir ceux qui nous sont étroitement unis.</p> <p>Mais on doit préférer un plus saint, plus indigent, plus utile au bien public général.</p> <p>Surtout si l'union avec nos parents n'est pas intime, si nous ne sommes pas obligés d'en prendre un soin spécial, et s'ils ne sont pas réduits à la dernière extrémité.</p> <p>On doit secourir le pécheur non comme pécheur, mais comme homme, pour sustenter sa nature. On ne doit pas faire l'aumône aux pauvres qui mendient par paresse ou qui en font un métier; ils sont tenus à restitution. (Concile de Trente.)</p> <p>Si quelqu'un est chargé par un autre de faire des aumônes, il peut en prendre pour lui, s'il est dans le besoin; mais il doit éviter de se faire illusion.</p>
				<p>Mon Dieu! tout ce que je possède vous appartient plus qu'à moi, puisque je le tiens de vous. Je ne veux pas y attacher mon cœur; aussi je suis prêt à vous en faire le sacrifice en faveur de mon prochain et pour racheter mes péchés. Secourez les indigents; Seigneur, ayez pitié de moi!</p>



Plan	I	En elle	Acte	Après les deux effets extérieurs de la charité qui sont la bienfaisance et l'aumône corporelle et spirituelle, il nous reste à examiner le dernier, c'est-à-dire la correction fraternelle, dans les huit questions suivantes. En la considérant en elle-même, dans ceux qui doivent l'exercer et dans les conditions qui sont requises.
				Est-elle un acte de charité? Oui. C'est une aumône et l'aumône en est un. Donc la correction fraternelle en est un aussi. Si elle a pour but de remédier à un péché nuisible à son auteur, elle est un acte de charité. Si le péché est nuisible à quelqu'un ou à la société, elle appartient à la justice qu'elle veut sauver, car le devoir de la justice est de maintenir l'équité parmi les hommes. C'est la correction judiciaire.
			Précepte	Est-elle de précepte? Oui. Si vous ne corrigez pas le pécheur, vous devenez pire que lui. (S. Augustin.) Elle est un précepte affirmatif, qui n'oblige pas en tout temps et en tout lieu, comme les actes des vertus. Elle n'oblige que suivant la mesure propre à corriger et s'il est évident qu'on en profitera. Il est donc méritoire de différer. Péché mortel si on la néglige et qu'il y ait obligation, véniel si on est lent à la faire.
				Supérieur
		Sujets	Inférieur	
				Pécheur
			Omission	
				Conditions
	Témoins	L'admonition devant témoins doit-elle précéder la dénonciation? Oui. (S. Mat., XVIII, 16.) Prenez avec vous un ou deux témoins. Notre-Seigneur veut que l'on corrige en secret, seul à seul; puis, si le pécheur résiste, qu'on le dénonce à l'Eglise. Entre ces deux extrêmes, il veut qu'on produise un ou deux témoins, capables d'agir sur lui. Mais les témoins doivent être sages, prudents, discrets, qui ne publient pas ce qu'ils ont entendu.		
	III	Mon Dieu! accordez à tous ceux qui m'approchent la lumière pour connaître mes imperfections et mes défauts. Donnez-leur la force de me les représenter, afin que, recevant leurs justes admonitions et leurs sages conseils, je me corrige de tout ce qui vous déplaît. Vous savez, Seigneur, mon désir de la perfection; ayez pitié de moi.		

Plan	I	Après avoir considéré l'essence, l'objet et les actes ou effets intérieurs et extérieurs de la charité, nous avons maintenant à nous occuper des vices qui sont contraires à ses principaux actes que nous connaissons. Et d'abord de la haine qui est contraire à l'amour, en six questions, concernant ses deux objets et sa nature.	
		Dieu	Peut-on haïr Dieu? Oui. <i>Maintenant qu'ils m'ont vu, ils me haïssent et mon Père.</i> (S. Jean, xv, 14.)
			La haine est un mouvement de l'appétit qui n'est mu que par l'objet qu'il perçoit.
			Or l'homme peut percevoir Dieu : 1° En lui-même ou dans son essence; on ne peut le haïr. 2° Par ses effets. On ne peut le haïr dans ceux qui sont conformes à la volonté : l'être, la vie, etc. Mais on peut le haïr dans ceux qui répugnent à la volonté déréglée : châtement du péché...
			Il y en a qui détestent Dieu en lui-même indirectement, parce qu'ils voudraient qu'il n'existât pas.
		Objet	La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés? Oui. Le pire est opposé au meilleur. Or, la haine de Dieu est opposée à son amour. Donc...
			Le péché détourne de Dieu; mais cet éloignement n'est coupable qu'autant qu'il est volontaire.
			La haine de Dieu implique absolument cet éloignement volontaire, tandis que dans les autres péchés il n'existe que par participation et d'une manière relative, comme la fornication.
			Or ce qui existe absolument l'emporte sur ce qui existe relativement. Donc la haine de Dieu est le plus grave de tous les péchés.
		Prochain	Toute haine du prochain est-elle un péché? Oui. <i>Celui qui hait son frère est dans les ténèbres.</i> (S. Jean. II, 9.)
La haine est opposée à l'amour; elle est aussi mauvaise qu'il est bon. Ce sont deux extrêmes.			
Or, on doit aimer le prochain selon la nature et la grâce, non selon ce qui vient du démon, le péché.			
Donc il est permis de haïr le péché dans son frère, mais on ne peut haïr sa nature et sa grâce.			
II	Prochain	Haïr ainsi le pécheur à cause de son péché c'est l'aimer; mais dans un sens absolu la haine du prochain est toujours accompagnée de péché.	
		Est-elle le plus grave des péchés contre le prochain? Il faut distinguer. Tout péché contre le prochain tire sa gravité du dérèglement de celui qui pèche et du mal qu'il cause.	
		Sous le premier rapport il y a plus de péché dans la haine que dans les actes extérieurs. Ces actes, malgré leur dérèglement ne seraient pas coupables si la volonté n'était pas déréglée. S'il y a quelque culpabilité dans les péchés extérieurs contre le prochain, elle vient de la haine intérieure.	
		Mais sous le rapport du dommage, certains péchés extérieurs sont pires que la haine intérieure.	
	Terme	La haine est-elle un vice capital? Non. Saint Grégoire ne la compte pas parmi les autres.	
		Étant le plus grave des péchés, elle est plutôt le terme que le principe des fautes.	
		Les autres vices capitaux commencent la destruction de l'édifice par ce qui est le dernier.	
		La haine étant opposée à l'amour qui est le fondement de l'édifice, ne vient qu'en dernier lieu, quand l'édifice est déjà renversé; elle n'est donc pas un vice capital.	
	Nature	Vient-elle de l'envie? Oui. Saint Grégoire dit : la haine prend sa source dans l'envie.	
		La tristesse engendre la haine, comme le plaisir produit l'amour; car si nous aimons ce qui nous réjouit parce que nous le tenons pour bon, nous haïssons ce qui nous attriste, parce qu'il nous semble mauvais.	
Par conséquent, puisque l'envie est une tristesse que l'on ressent du bien du prochain, elle nous rend ce bien odieux; de cette façon, la haine du prochain vient de l'envie.			
III		Mon Dieu! augmentez en moi la haine du péché et de ses causes, et puisque l'amour-propre est une des principales, donnez-moi la grâce de le combattre, afin que je mérite de suivre Jésus portant sa croix, et d'aimer le prochain comme moi-même, en détestant ses péchés, comme les miens.	



I	Après avoir parlé de la haine opposée à la charité, nous devons nous occuper des vices opposés à la joie de la charité qui a pour objet le bien divin et celui du prochain. Ces vices sont le dégoût des choses divines, contraire à la joie du bien divin, et l'envie contre le prochain. Sur le dégoût spirituel, quatre questions se présentent.		
Plan II	Genre	Péché	<p>Le dégoût spirituel est-il un péché? Oui. Il est défendu par l'Écriture. (Eccl., VI, 26.) <i>Ne vous ennuyez pas de ses biens.</i></p> <p>Le dégoût est une tristesse qui abat le courage au point qu'on n'a plus de plaisir à rien faire. C'est quelque chose d'acide, d'où son nom <i>acedia</i>.</p> <p>Plusieurs le définissent : Une torpeur de l'âme qui empêche de commencer le bien.</p> <p>Cette tristesse est toujours mauvaise, d'abord en elle-même, ensuite dans ses effets.</p> <p>1° Parce qu'elle porte sur un mal apparent qui est véritablement un bien, comme la délectation mauvaise a pour objet le bien apparent.</p> <p>2° Parce qu'elle accable l'homme au point de l'empêcher de faire de bonnes œuvres. Elle a pour objet un mal véritable.</p> <p>D'où saint Paul ne veut pas que le pénitent tombe dans une trop grande tristesse. (II Cor., II, 1.)</p> <p>Or le dégoût désigne cette tristesse du bien spirituel. Il est donc un péché dans ce sens.</p>
		Spécial	<p>Est-il un vice spécial? Oui. Saint Grégoire le distingue des autres vices. Donc il est un vice spécial.</p> <p>Si on entend le bien spirituel d'une manière générale, ce dégoût n'est pas un vice spécial, parce que tout vice repousse le bien spirituel de la vertu qui lui est opposé.</p> <p>Il faut donc dire que dans les biens spirituels il y a un ordre qui les fait rapporter au bien divin, objet d'une vertu spéciale qui est la charité, leur principe et leur fin.</p> <p>Or, c'est le propre d'un vice spécial aussi de faire ressentir une tristesse au sujet du bien divin; car la joie spirituelle par laquelle on se réjouit de ce bien appartient à la charité.</p> <p>Donc c'est le propre du dégoût de s'attrister du bien divin, et ce dégoût est un vice spécial qui s'attriste de l'amitié de Dieu et des moyens de l'obtenir.</p>
	Espèce	Mortel	<p>Est-il un péché mortel? Oui. <i>La tristesse du siècle opère la mort.</i> (II Corinthiens, VII, 20.)</p> <p>Or cette tristesse est le dégoût; ce n'est pas celle qui est selon Dieu. Donc ce dégoût est péché mortel.</p> <p>Un péché est mortel dans son genre lorsque de lui-même et selon sa nature il est contraire à la charité. Tel est le dégoût. La charité a pour effet la joie en Dieu; le dégoût est la tristesse au sujet des choses divines.</p> <p>Mais comme le péché n'est vraiment mortel que par le consentement formel et parfait de la raison, il s'ensuit que le dégoût n'est péché mortel que lorsque la raison repousse, déteste ou fuit le bien divin.</p> <p>Où qu'on s'attriste volontairement des choses qu'on est obligé de faire pour la gloire de Dieu.</p> <p>Il ne s'agit donc pas de tout bien spirituel. Les saints ont même quelques mouvements imparfaits de dégoût.</p>
		Capital	<p>Est-il un vice capital? Oui. Saint Grégoire le nomme parmi les vices capitaux. Il est maintenant désigné sous le nom de paresse.</p> <p>On appelle capital le vice qui est de nature à produire d'autres vices comme cause finale.</p> <p>Ainsi comme les hommes font beaucoup de choses pour le plaisir, soit pour l'obtenir, soit parce que son ardeur les excite, de même ils font beaucoup de choses à cause de la tristesse, soit qu'ils l'évitent, soit qu'elle les entraîne.</p> <p>Or le dégoût est une tristesse. Donc c'est un vice capital.</p> <p>Il engendre la malice, la rancune, la pusillanimité, la lâcheté, le désespoir, la dissipation d'esprit. Saint Isidore y ajoute l'oisiveté, la somnolence, la curiosité, la loquacité, l'agitation du corps, l'instabilité.</p> <p>En un mot, c'est la paresse : langueur de l'âme qui empêche de goûter la vertu et rend lâche à la pratique.</p>
III	Mon Dieu! lorsque je vois les saintes âmes brûler d'une généreuse ardeur au service de votre gloire et dans le travail de leur perfection, je ne puis que gémir de ma lâcheté et de ma paresse. Donnez-moi, Seigneur, la force de votre Esprit et le goût des choses divines, afin que je poursuive généreusement l'œuvre de mon salut.		

LA CHARITÉ

DE L'ENVIE

II<sup>e</sup> PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 36

I

Après avoir parlé de la haine opposée à la charité et du dégoût spirituel opposé à la joie que procure le bien divin, nous avons à nous occuper de l'envie qui est contraire à la joie de la charité qui a pour objet le bien du prochain. A ce sujet, il y a quatre questions à faire, dans lesquelles nous considérons l'envie dans sa nature et dans son espèce.

Plan II

Nature	Tristesse	L'envie est-elle une tristesse? Oui. C'est la tristesse que l'on conçoit à l'occasion du bien des autres. (Saint Jean Damascène.)
		La tristesse est le mal qu'on éprouve, ce qui peut résulter du bien qui arrive à un autre.
	Péché	1 <sup>o</sup> Quand on s'attriste du bien de quelqu'un, parce qu'on le regarde comme un danger pour soi-même. Ainsi un homme s'attriste de l'élévation de son ennemi parce qu'il craint qu'il ne lui nuise. Cette tristesse n'est pas de l'envie; c'est plutôt un effet de la crainte, selon la remarque d'Aristote.
		2 <sup>o</sup> Quand on considère le bien d'un autre comme une diminution de sa propre gloire ou supériorité. Ainsi l'envie s'attriste du bien des autres, surtout du bien dans lequel consiste la gloire qu'on recherche. Car on porte envie à ceux qu'on voudrait égaler ou surpasser sous ce rapport. Tels sont les ambitieux et les pusillanimes.
Espèce	Mortel	Est-elle un péché? Oui. <i>Ne devenons pas désireux de la vaine gloire, nous provoquant les uns les autres et nous portant envie.</i> (Gal., V, 26.)
		L'envie ou la tristesse du bien des autres, peut se produire de quatre manières différentes.
Capital	Capital	1 <sup>o</sup> Parce qu'on craint un dommage. Ce n'est pas là de l'envie, mais plutôt un chagrin qui peut exister sans péché.
		2 <sup>o</sup> Parce qu'on voudrait posséder ce bien soi-même. C'est un zèle louable s'il a pour objet les biens spirituels. C'est l'émulation.
Capital	Capital	3 <sup>o</sup> S'attrister des biens temporels d'un autre que l'on juge indigne de les posséder, ce n'est pas encore l'envie, quoique cette tristesse soit condamnée: <i>Gardez-vous de porter envie au bonheur des méchants.</i> (Ps. XXXVI, 1.)
		4 <sup>o</sup> L'envie consiste proprement à être fâché de ce qu'un autre a plus de biens que nous-mêmes. Ce sentiment est un péché, parce qu'on s'afflige d'un bien dont on devrait se réjouir, du bien du prochain.
Capital	Capital	Est-elle un péché mortel? Oui. <i>L'envie tue le plus petit.</i> (Job, V, 2.) Donc. Elle est un péché mortel dans son genre. Le genre de péché se considère d'après son objet.
		Or, l'envie selon la nature de son objet est contraire à la charité, cause de la vie spirituelle de l'âme. (1 S. Jean, III, 14.)
Capital	Capital	L'objet de la charité et celui de l'envie est donc le même, mais considéré différemment.
		L'une s'en réjouit, l'autre s'en attriste.
Capital	Capital	Donc il est évident que l'envie est un péché mortel dans son genre.
		Mais dans tous les péchés mortels, il y a des mouvements imparfaits qui ne sont pas péchés mortels. Ainsi dans l'adultère, le premier mouvement de la concupiscence; dans l'homicide, celui de la colère.
Capital	Capital	De même dans l'envie, il y a chez les parfaits des mouvements premiers qui ne sont que péchés véniels.
		Est-elle un péché capital? Oui. Saint Grégoire la compte au nombre des sept.
Capital	Capital	Comme le dégoût est une tristesse qu'on éprouve à l'occasion du bien spirituel divin, de même l'envie est une tristesse que l'on conçoit au sujet du bien du prochain.
		Or, nous avons dit que le dégoût est un vice capital parce qu'il empêche l'homme de faire quelque chose, soit pour éviter la tristesse, soit pour la satisfaire.
Capital	Capital	Donc, pour la même raison, il faut répondre que l'envie est aussi un vice capital.
		Elle produit la détraction, la joie du mal des autres, l'affliction de leur prospérité, le murmure, la haine.
Capital	Capital	L'envie la plus grave est celle qui s'afflige de l'augmentation de la grâce de Dieu dans le prochain. C'est un péché contre le Saint-Esprit.

III

Mon Dieu! préservez-moi de la bassesse de l'envie, je ne veux pas mettre ma gloire dans les biens temporels, jusqu'à m'attrister d'en être privé, encore moins de porter envie à ceux qui les possèdent. Je vous prie seulement, Seigneur, de détromper les malheureux riches, et d'exciter en moi le désir de ressembler aux saints riches de vous.



## LA CHARITÉ

## DE LA DISCORDE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 37

		Après avoir parlé des vices opposés à la charité, et à la joie qui provient du bien divin et de celui du prochain, nous avons à nous occuper des défauts qui sont contraires à la paix, et d'abord de la discorde qui existe dans le cœur. A ce sujet deux questions se présentent pour savoir si elle est un péché et si elle provient de la vaine gloire.		
Plan	I	Nature	Argument	La discorde est-elle un péché? Oui. Saint Paul place les dissensions ou les discordes parmi les œuvres de la chair dont il dit : <i>Ceux qui les font n'arriveront pas au royaume des cieux.</i> (Gal., v, 21.) Or le péché mortel seul exclut du royaume des cieux. Donc la discorde est un péché de cette nature.
			Preuve	La discorde est contraire à la concorde qui est produite par la charité, en ce sens que la charité réunit les cœurs dans l'amour du bien divin son objet principal, et du prochain, objet secondaire. Pour cette raison la discorde est donc un péché, parce qu'elle est contraire à la concorde. Mais la concorde est détruite par la discorde de deux manières : par elle et par accident.
			Mortel	1° Par elle-même. Dans les actes, ce qui est par soi, c'est ce qui est conforme à l'intention. Par conséquent un individu se met en désaccord avec le prochain, quand de son plein gré il s'éloigne du bien divin et du bien du prochain dans lequel il doit être uni avec tout le monde. Cet acte est un péché mortel dans son genre, parce qu'il est opposé à la charité, quoique les mouvements premiers qui l'ont produit soient des péchés véniels par suite de leur imperfection.
			Véniel	2° Par accident. Dans les actes, une chose arrive ainsi quand elle est hors de l'intention de l'agent. Ainsi la divergence d'opinions sur le bien divin ou du prochain est une discorde par accident. Elle n'est pas un péché, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'erreur sur les choses de moyen, ou qu'on ne la soutienne avec plus d'opiniâtreté qu'il ne convient, puisque nous avons vu que la concorde, effet de la charité, est l'union des volontés non des opinions.
		Cause	Conclusion	D'où la discorde résulte quelquefois d'un seul quand il veut un bien auquel l'autre résiste; ou des deux, quand ils agissent contre le bien d'un tiers et qu'ils recherchent leur propre avantage. Mais quand l'un des deux contendants est uni au bien divin, il n'est pas permis de lui résister; quand les deux sont opposés à ce bien, on doit leur résister.
			Préférence	Est-elle fille de la vaine gloire? Oui. Saint Grégoire l'établit ainsi. (Mor., xxxi, 17.) La discorde implique une division de volontés, en ce sens que la volonté de l'un s'arrête à une chose, et la volonté de l'autre à une autre, comme on le voit dans les choses libres. Or, si la volonté de quelqu'un s'arrête à son sentiment propre, cette détermination provient de ce qu'il préfère ce qui lui appartient à ce qui appartient à un autre, selon sa manière de voir. Quand cette préférence est déréglée, elle se rapporte à l'orgueil et à la vaine gloire.
			Différence	C'est pourquoi la discorde par laquelle chacun suit son opinion propre et s'écarte de celle d'autrui est considérée comme issue de la vaine gloire ou de l'amour-propre, ou de l'envie. Elle diffère de la querelle qui consiste dans un acte extérieur et provient de la colère qui veut nuire. Dans son point de départ, éloignement de la volonté d'un autre, la discorde est l'effet de l'envie. Dans son point d'arrivée, triomphe de son propre sentiment, elle est l'effet de la vaine gloire. Mais le point d'arrivée l'emporte sur celui du départ; donc la discorde est issue plutôt de la vaine gloire.
		Mon Dieu! remplissez-moi de votre Esprit de charité, afin que j'entretienne toujours la concorde avec le prochain, même avec ceux qui seraient d'une opinion contraire, à moins qu'il ne s'agit de votre gloire et de questions relatives au salut. Rétablissez la concorde entre les princes et les nations, entre les nations et l'Eglise, afin que les âmes soient sauvées.		

Plan	III	Cause	Nature	II	Vénuel	Comment	Rapports	I	Après avoir considéré le premier défaut contraire à la paix avec le prochain, c'est-à-dire la discorde ou dissension, qui existe dans le cœur, nous avons à nous occuper du second, c'est-à-dire de la contention ou dispute qui est dans la bouche. A ce sujet il y a deux questions, dans lesquelles nous allons examiner si elle est un péché et si elle vient de la vaine gloire.
									La contention est-elle un péché mortel? Oui. Elle est opposée à ce précepte de saint Paul. <i>Ne vous livrez point à des disputes de paroles</i> (II. Timothée, II, 14.) <i>qui empêchent le salut.</i> (Gal., V.)
									La contention est un effort que l'on fait contre quelqu'un, une opposition dans le langage.
									Or la contrariété dans les discours peut se considérer de deux manières différentes :
									1° Relativement à l'intention de celui qui discute. Cette intention est-elle opposée à la vérité?
									Dans ce cas elle est blâmable; mais si elle est opposée à la fausseté elle est louable. Ainsi les docteurs de l'Eglise ont acquis de grands mérites en attaquant les hérésies.
									2° Par rapport au mode. Il faut examiner si le mode de discussion adopté est convenable pour les personnes et pour les matières qu'on traite, parce qu'alors il est digne d'éloges.
									Elle a pour but, dans ce cas, d'établir une chose et d'en réfuter une autre. (Cicéron.)
									Si le mode ne convient ni aux personnes, ni aux matières, la discussion est blâmable. Donc si elle est une attaque contre la vérité et d'une manière déréglée, elle est péché mortel. C'est elle que saint Anselme définit en disant qu'elle est une attaque contre la vérité, soutenue avec de grandes clameurs dans lesquelles on met toute sa confiance.
									Mais si on attaque l'erreur avec toute l'ardeur qu'on doit y mettre, c'est une action louable.



Pian	I	Schisme	Péché	Après avoir considéré les vices opposés à la paix d'abord par la pensée, ensuite par la parole, nous avons à nous occuper de ceux qui se rapportent à l'action; il y en a quatre : le schisme, la querelle, la sédition et la guerre. Touchant le schisme, il y a quatre questions dans lesquelles nous le considérons en lui-même et dans les schismatiques.
				Le schisme est-il un péché spécial? Oui. Il est opposé à l'unité de l'Eglise. C'est la scission des âmes, opposée à l'unité. Donc c'est le péché opposé directement à l'unité.
				C'est un péché spécial, parce qu'on a l'intention de se séparer de l'unité produite par la charité qui unit non seulement une personne à une autre par l'amour, mais encore l'Eglise entière dans le même esprit.
				C'est pour cela qu'on appelle schismatiques ceux qui se séparent volontairement de cette unité.
II		Gravité		Car l'unité des individus entre eux a pour but celle de l'Eglise, comme les membres du corps.
				Cette unité de l'Eglise existe dans les membres entre eux, et dans leur rapport avec un seul chef. (Col., II, 19.)
				Or le Christ est le chef dont le souverain pontife occupe la place dans l'Eglise. Donc les schismatiques sont ceux qui refusent d'obéir au pape et de communiquer avec les fidèles.
				Est-il plus grave que l'infidélité? Non. Car l'hérésie s'ajoute au schisme. Le péché qui est contraire au bien le plus grand est le plus grave dans son propre genre.
		Pouvoir		Or, il est évident que le péché contre Dieu est plus grave que le péché contre le prochain.
				Il est évident aussi que l'infidélité (hérésie) est un péché contre Dieu, vérité première de la foi.
				Le schisme au contraire est opposé à l'unité qui est un bien par participation moindre que Dieu.
				Donc le péché d'infidélité est plus grave dans son genre que le péché du schisme.
		Schismati-ques		Cependant il peut arriver qu'un schismatique pèche plus grièvement qu'un infidèle, soit qu'il affecte plus de mépris, soit parce qu'il est plus dangereux, soit pour tout autre motif.
				Les schismatiques ont-ils quelque pouvoir? Non. D'après saint Cyprien. Il y a deux sortes de puissance spirituelle : le pouvoir d'ordre et celui de juridiction.
				Celui d'ordre est immuable quand même on tomberait dans le schisme ou l'hérésie.
				Mais parce que la puissance inférieure ne doit agir qu'autant qu'elle est mue par la supérieure, les ordonnés perdent l'usage de la leur du moment qu'il ne leur est plus permis de s'en servir.
		Punition		Cependant ils agissent valablement, quoiqu'illicitement, parce qu'ils ne sont que les instruments de Dieu.
				Celui de juridiction, étant conféré par la volonté de l'homme, ne survit ni au schisme ni à l'hérésie.
				Donc les schismatiques et les hérétiques ne peuvent rien faire; s'ils font quelque chose c'est nul.
				En un mot, ils n'ont pas le pouvoir de juridiction; quant au sacramentel, ils n'ont pas l'exercice légitime.
III				Est-il convenable de punir les schismatiques par l'excommunication? Oui. On doit être puni par où l'on pèche. (Sag. XI, 17.) Or le schismatique pèche de deux manières ?
				1 <sup>o</sup> En se séparant de la communion des membres de l'Eglise, et sous ce rapport, il est convenable qu'il soit soumis à la peine de l'excommunication, qui est spirituelle.
				2 <sup>o</sup> En refusant d'obéir au chef de l'Eglise, et sous ce rapport, ne voulant pas se soumettre à la puissance spirituelle, il est juste qu'il soit réprimé par la puissance temporelle.
				Mon Dieu! éclairez et touchez les schismatiques, afin qu'ils entendent la voix plaintive et paternelle de votre Vicaire qui les invite à rentrer dans le giron de l'Eglise. Quand donc, Seigneur, les peuples seront-ils réunis sous le même chef? En attendant faites que nous soyons unis entre nous dans l'unité de Jésus avec vous.

LA CHARITÉ

DE LA GUERRE

II<sup>e</sup> PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 40

I	Nous avons parlé du premier péché contraire à la paix avec le prochain par l'action, c'est-à-dire du schisme. Nous devons nous occuper du second, c'est-à-dire de la guerre que les Manichéens regardaient comme un mal. A ce sujet il y a quatre questions concernant sa légitimité, les clercs, les embûches et les jours de fête.	
Plan II	Permise	<p><b>Autorité</b> { Est-ce toujours un péché de faire la guerre? Non. L'Évangile ne la défend pas.  Saint Jean-Baptiste disait aux soldats : <i>Ne troublez personne, contentez-vous de votre solde.</i> (S. Luc, III, 14.) Donc elle n'est pas toujours un péché.  Mais pour être juste, la guerre exige trois choses :</p>
		<p><b>Conditions</b> { 1<sup>o</sup> L'autorité du prince chargé du pays. Il n'appartient pas aux particuliers de la déclarer, quoiqu'ils puissent la repousser en cas d'attaque.  2<sup>o</sup> Une cause juste : violation d'un traité, refus d'un tribut légitime, secours accordés aux ennemis de l'État ou alliance faite avec eux. Elle serait injuste s'il n'y avait qu'une cause légère.  3<sup>o</sup> Une intention droite dans ceux qui combattent, pour faire le bien et pour éviter le mal. Une intention perverse rend illicite une guerre qui aurait été légitimement déclarée.</p>
	Défendue	<p><b>Aux clercs</b> { Est-il permis aux clercs et aux évêques de faire la guerre? Non. (Saint Mat., XXVI, 52.) <i>Remettez votre épée dans son fourreau.</i>  Toutes les affaires ne conviennent pas à tous; il y a des incompatibilités dans certaines charges.  Ainsi les exercices militaires répugnent aux devoirs dont les évêques et les clercs sont chargés.</p>
		<p><b>Raisons</b> { 1<sup>o</sup> Raison générale. La guerre les détournerait de la contemplation, de louer Dieu, de prier. Aussi l'Église la leur défend ainsi que le négoce, à cause des soucis, etc. (Tim., II, 4.)  2<sup>o</sup> Raison spéciale. Les ordres sacrés se rapportent au sacrifice de l'autel représentant la Passion.  Il n'est donc pas convenable qu'ils répandent le sang; un clerc doit plutôt répandre le sien; il serait irrégulier.  Mais il peut assister à la guerre pour distribuer les secours spirituels. Et même y prendre part en cas d'extrême nécessité. Le Pape-Roi peut la déclarer sans combattre.</p>
	Embûches	<p><b>Paroles</b> { Est-il permis de tendre des embûches pendant la guerre? Oui. (Jos., VIII, 4.)  Elles ont pour but de tromper les ennemis, ce qu'on peut faire par action ou par parole.</p>
		<p><b>Actions</b> { 1<sup>o</sup> Par paroles. Dire à l'ennemi une chose fausse, ne pas tenir une promesse, c'est illicite. Il y a des droits et des conventions que l'on doit observer même entre ennemis. (Saint Ambroise.)  2<sup>o</sup> Par les paroles et les actes, en ne pas découvrant nos desseins, nos pensées à l'ennemi, ce qui fait partie de la science militaire.  Donc les stratagèmes, les embûches sont permis, pourvu qu'ils soient approuvés par le droit des gens. Ainsi on ne pourrait pas empoisonner les sources, mais on peut simuler la fuite, attaquer d'un côté pour se porter à l'autre, etc.</p>
	Fêtes	<p><b>Principe</b> { Est-il permis de combattre les jours de fêtes? Oui. <i>Qui que ce soit qui nous attaque le jour du Seigneur, combattons contre lui.</i> (Mach., II, 41.)  Les fêtes n'empêchent pas l'homme de faire ce qui est nécessaire au salut de son corps. <i>Vous vous indignez contre moi de ce que j'ai guéri un homme le jour du sabbat.</i> (Saint Jean, VII, 23.)  D'où les médecins peuvent licitement guérir leurs malades les jours de fête.</p>
		<p><b>Conclusion</b> { A plus forte raison doit-on pourvoir au salut de l'État; car en le sauvant, on empêche la mort d'une multitude, et l'on prévient une foule de maux temporels et spirituels.  Il est donc permis, s'il y a nécessité, de livrer combat les jours de fêtes (et de s'exercer aux armes).</p>
III	Mon Dieu! éloignez des nations le fléau de la guerre, et si pour des raisons graves et légitimes, elle est déclarée quelque part, daignez vous même en préparer l'issue dans l'intérêt des peuples; assistez les mourants, consolez les blessés et leurs familles. Seigneur, Dieu des armées, soyez-nous d'opice!	



<div>Plan</div> <div>I</div> <div>II</div> <div>III</div>	<div>Après avoir parlé des deux premiers vices opposés à la paix avec le prochain par l'action, c'est-à-dire le schisme et la guerre, nous avons maintenant à nous occuper du troisième, c'est-à-dire de la querelle où l'on vient aux voies de fait. A ce sujet il y a deux questions concernant sa gravité comme péché, et sa provenance de la colère.</div> <div>Gravité</div> <div>Haine</div> <div>Cause</div> <div>Colère</div>	<div> <div> <div>Définition</div> <div> <p>La querelle est-elle toujours un péché? Oui. Saint Paul range la querelle parmi les œuvres de la chair qui excluent du royaume de Dieu. Elle est non seulement péché, mais encore péché mortel.</p> <p>C'est une lutte ou un combat particulier dans lequel des adversaires irrités cherchent à se blesser ou se tuer.</p> <p>Comme la contention implique une contradiction dans les paroles, la querelle l'implique dans les actes.</p> <p>Ainsi la glose dit qu'il y a querelle lorsque les individus se frappent réciproquement avec colère.</p> <p>C'est pourquoi elle paraît être un combat particulier que se livrent des personnes privées, non d'après le consentement de l'autorité publique, mais par suite du dérèglement de leur volonté.</p> </div> </div> <div> <div>Attaque</div> <div> <p>Par conséquent la querelle implique toujours un péché. Voyez saint Paul. (Gal., v, 20, 21.)</p> <p>Pour celui qui en attaque injustement un autre, c'est un péché mortel; car nuire au prochain, même en portant la main sur lui, ne peut se faire sans pécher mortellement.</p> </div> </div> <div> <div>Défense</div> <div> <p>Pour celui qui se défend, il peut se faire qu'il n'y ait pas péché, ou péché véniel, ou mortel, selon les divers mouvements de son âme et selon la manière dont il se défend.</p> <p>Car s'il se défend uniquement pour repousser l'injure dont il est l'objet, et s'il le fait avec modération, il ne pèche pas, parce qu'on ne peut pas dire qu'il y ait querelle de sa part.</p> <p>S'il se défend par esprit de vengeance et de haine et sans modération, il pèche toujours.</p> <p>Le péché est véniel quand il n'éprouve qu'un sentiment léger de haine ou de vengeance, ou que son défaut de modération n'est pas extrême; mais il est mortel quand il s'élève contre celui qui l'attaque, avec le dessein de le mettre à mort ou de le blesser grièvement.</p> </div> </div> <div> <div>Haine</div> <div> <p>La querelle vient-elle de la colère? Oui. Saint Grégoire l'affirme, d'après le livre des proverbes : <i>L'homme colère provoque les querelles</i> (xv, 18), <i>et celui qui se fâche aisément sera plus prompt à pécher.</i> (xxix, 22.)</p> <p>La querelle implique une contradiction qui en vient aux faits, quand l'un tend à blesser l'autre.</p> <p>Or, un individu tend à en blesser un autre, pendant la querelle, de deux manières :</p> <p>1° En se proposant absolument son mal. Cette lésion appartient à la haine, dont l'intention est de faire du tort à l'ennemi ouvertement ou en secret.</p> <p>2° On a l'intention de nuire à un autre de manière qu'il le sache et malgré sa résistance, et c'est le sens propre que l'on attache au mot querelle ou rixe.</p> <p>A ce point de vue elle appartient à la colère proprement dite, ou désir de la vengeance; car il ne suffit pas à celui qui est irrité de nuire secrètement à celui qui est l'objet de sa colère; mais il veut lui faire sentir qu'il agit contre sa volonté pour se venger de l'injure reçue. Ce qui ressort de ce que nous avons dit en parlant de la passion de la colère.</p> <p>Par conséquent nous avons raison de conclure que la querelle proprement dite vient de la colère.</p> <p>On bien la colère est la cause prochaine de la querelle, la concupiscence la cause éloignée ou occasionnelle, ainsi que l'orgueil, la vaine gloire, les discours insensés, la haine, l'envie.</p> </div> </div> <div> <div>Colère</div> <div> <p>Mon Dieu! qu'ils sont malheureux les hommes privés de votre grâce! Et comment pourraient-ils supporter la moindre injure, s'ils n'ont pas l'humilité et la douceur? Aussi leurs querelles sont fréquentes, et ils s'avilissent jusqu'à ressembler aux animaux. Donnez-moi la force de pardonner. La vengeance est à vous, Seigneur.</p> </div> </div> </div>
---	---	---

## LA CHARITÉ

## DE LA SÉDITION

## II PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 42

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un péché spécial et mortel.		
			Proposition	La sédition est-elle un péché spécial? Oui. S. Paul le distingue des autres. (II. Cor., XII, 20.) <i>Je crains qu'à mon arrivée il n'y ait parmi vous des dissensions, des jalousies, des animosités, des querelles, des médisances, de faux rapports, de l'orgueil, des séditions.</i>	
				Elle a quelque chose de commun avec la guerre et la querelle et en diffère sous certain rapport.	
			Péché	Différence	Ce qu'elle a de commun c'est qu'elle implique une contradiction; mais elle en diffère sur deux points.
					1 <sup>o</sup> La guerre et la querelle impliquent un combat mutuel en acte, tandis qu'il peut y avoir sédition, soit que ce combat ait lieu réellement, soit qu'on se dispose à l'entreprendre.
				Conclusion	C'est ce qui fait dire à la glose sur les paroles de saint Paul ci-dessus, que la sédition est un tumulte à main armée, c'est-à-dire qu'elle existe quand on se prépare et qu'on en a l'intention.
					2 <sup>o</sup> La guerre se fait, à proprement parler, contre les ennemis extérieurs, de peuple à peuple, c'est une multitude qui s'attaque à une autre multitude, nation contre nation, tandis que la querelle est la lutte d'un seul homme contre un seul, ou de plusieurs entre eux.
			Mortel	Preuve	La sédition au contraire enflamme les différentes parties de la multitude les unes contre les autres, comme quand une partie de la cité s'élève tumultueusement contre une autre.
					C'est pourquoi la sédition, étant opposée à un bien spécial qui est l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial, distinct des contentions, des jalousies, des animosités, des querelles, des dissidences, des faux rapports, comme le dit saint Paul. (Id.)
				Gravité	Le schisme est opposé à l'unité spirituelle de la multitude; la sédition, à l'unité temporelle.
Est-elle toujours un péché mortel? Oui. L'apôtre défend les séditions parmi les autres actions qui sont des péchés mortels. (Id.) La sédition est donc un péché mortel.					

Plan	II	I	Après avoir parlé des trois premiers vices opposés à la paix par action : schisme, guerre et querelle, il nous reste enfin à parler du dernier qui est la sédition ou la lutte des partis entre eux ou contre l'État. A ce sujet il y a deux questions dans lesquelles il s'agit de savoir si la sédition est un	
------	----	---	--	--



Plan	I	Nature	Définition	Après avoir parlé des vices opposés à l'amour, à la joie et à la paix, nous avons à nous occuper de ceux qui sont contraires à la bienfaisance et parmi lesquels il y en a qui se rapportent à l'essence de la justice. Mais le scandale paraît spécialement contraire à la charité, et nous allons en parler dans les huit questions suivantes.		
				Péché	Qu'est-ce que le scandale? C'est une parole ou une action moins droite qu'elle ne devrait être, et qui devient une occasion de ruine spirituelle. On y comprend aussi les péchés d'omission.	
					Cette définition est juste; elle applique à la vie spirituelle ce qui arrive dans la vie temporelle. Ce mot signifie ce qui blesse ou embarrasse le pied.	
					Le scandale est actif quand il est donné volontairement, passif quand il est pris, actif sans être passif si on résiste.	
					Spécial	Est-il un péché? Oui, parce qu'il manque de rectitude et que l'Écriture le condamne. (S. Matt., XVIII, 7.) <i>Malheur au monde à cause des scandales.</i>
						Le scandale passif est toujours un péché, car on n'est scandalisé qu'autant qu'on fait une chute mortelle.
						L'actif également, que l'action soit un péché ou n'en ait que l'apparence; dans ce dernier cas on devrait s'en abstenir par amour pour le prochain.
						Cependant il n'est pas mortel s'il y a défaut de consentement ou légèreté de matière, ou un bien. S'il est nécessaire, ce n'est pas d'une nécessité absolue.
					Mortel	Est-il un péché spécial? Oui, puisqu'il est opposé à une vertu spéciale, la charité. (Rom., XIV, 15.)
						Le passif n'est pas un péché spécial, parce qu'il n'est pas opposé à une vertu spéciale. Celui qui le subit peut tomber dans tout genre de péché.
II	Sujets	Passif	L'actif par accident n'en est pas un non plus; ce qui est accidentel ne constitue pas d'espèce.			
			L'actif formel, avec intention, en est un, comme fin particulière; il est opposé à la correction fraternelle.			
			Est-il un péché mortel? Il n'est pas toujours mortel, car il peut n'être que véniel.			
			Le passif peut être véniel ou mortel selon la nature de la faute à laquelle on est entraîné par les paroles ou les actions d'un autre.			
			Il en est de même de l'actif, selon la disposition de l'acte et de l'intention de celui qui scandalise.			
			Actif	Le scandale passif peut-il atteindre les parfaits? Non. Ils ne recherchent que Dieu et ne s'attachent qu'à lui.		
				Quel que soit le dérèglement de ce qu'ils entendent ou voient, ils ne s'écartent pas de leur voie.		
			Objets	Spirituels	Les mauvais exemples, au contraire, excitent leur ferveur, parce qu'ils s'efforcent par leurs bonnes actions de réparer le tort que les péchés des autres font à la gloire de Dieu, et aux faibles.	
					Le scandale actif peut-il se rencontrer chez les parfaits? Non. Il répugne plus à la perfection que le scandale passif.	
				Temporels	Ils agissent selon la droite raison et ils sont toujours unis à Dieu par la charité. Donc ils ne s'écartent pas de l'ordre et de la bienséance.	
Ils ne peuvent produire qu'un scandale faible et léger qui résulte de l'infirmité de la nature. Il n'y a pas en cela de scandale proprement dit.						
III			Le scandale pharisaïque consiste à se scandaliser de ces fautes légères des parfaits. C'est le péché de celui qui se scandalise lui-même.			
			Faut-il renoncer aux biens spirituels à cause du scandale? Non. Saint Grégoire. Si l'on se scandalise de la vérité, il vaut mieux laisser le scandale se produire.			
			On ne doit jamais abandonner, à cause du scandale, les biens nécessaires au salut. Mais on doit dissimuler les autres ou les différer pour un temps, à cause du scandale des faibles.			
			Si après des explications données le scandale persévère il paraît être l'effet de la malice, et l'on ne doit pas omettre ces œuvres à cause de lui.			
			Faut-il renoncer à des biens temporels à cause du scandale? Non. S. Thomas de C. redemande les biens de l'Église malgré le scandale du roi.			
			On ne doit pas abandonner les biens confiés par l'Église, l'État ou les particuliers quand même il se produirait un scandale.			
			S'il s'agit de nos biens propres, à cause du scandale des faibles, nous devons les abandonner, ou travailler à apaiser le scandale; mais nous ne devons pas les sacrifier pour un scandale qui serait l'effet de la malice, nous devons plutôt les réclamer.			
			Mon Dieu! pardonnez-moi si j'ai été un sujet de scandale dans ma conduite privée ou publique. Je l'ai fait dans mon ignorance, et je vous prie d'éclairer les âmes qui ont pu s'en prévaloir, et de les ramener à la vérité. Arrachez tous les scandales qui désolent votre Église, Seigneur, et donnez-lui la joie de compter autant de saints que d'enfants.			

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'essence, de l'objet, des actes ou effets de la charité et des vices qui lui sont contraires, nous avons à nous occuper des préceptes qui la concernent, promulgués par Dieu et renouvelés par Notre-Seigneur Jésus-Christ. A ce sujet il y a huit questions concernant la nécessité, la règle et l'objet des préceptes de cette vertu.		
			Nécessité	Précepte	Fallait-il quelque précepte touchant la charité? Oui. Dieu veut être aimé. Il doit donc y avoir des préceptes sur l'amour de Dieu. La fin de la vie spirituelle est d'unir l'homme avec Dieu; c'est ce que fait la charité par des moyens qui règlent les préceptes. Et c'est à quoi tendent toutes les vertus, en purifiant le cœur, en rendant la conscience droite, en conservant la pureté de la foi, choses nécessaires pour aimer Dieu. (I. Tim., I, 5.) Donc.
				Nombre	Fallait-il deux préceptes sur la charité? Oui. Dieu et le prochain. (I saint Jean, IV, 21.) <i>Celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère.</i> Ces deux amours sont renfermés l'un dans l'autre, car on aime Dieu dans le prochain. Ainsi les conséquences sont virtuellement contenues dans les principes. Mais tous ne comprenant pas cette connexion, il a fallu poser un second précepte pour eux, comme on explique les conséquences aux ignorants. Ainsi quoique la charité soit une, elle se traduit par deux actes dont l'un se rapporte à l'autre.
			Suffisance		Suffit-il de ces deux préceptes pour la charité? Oui. <i>Toute la loi et les prophètes sont renfermés dans ces deux commandements.</i> (S. Mat., XXII, 40.) La charité est une amitié, l'amitié se rapporte à un autre, pour aimer il faut être deux. Si on peut s'aimer soi-même par charité, c'est parce qu'on aime Dieu comme sa fin. Voilà pourquoi le Décalogue ne prescrit pas l'amour de soi-même. Or l'amour a pour objet le bien et le bien comprend la fin et le moyen. D'où il a été nécessaire qu'il y eût deux préceptes.
				Cœur	Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur est-il convenable? Oui, (Deutéronome, VI, 5.) <i>Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur.</i> Pour être vertueux, un acte doit porter sur une matière légitime et être revêtu de ses circonstances. Or, nous devons aimer Dieu comme notre fin dernière à laquelle il faut tout rapporter. Donc le précepte de l'amour de Dieu doit exprimer une sorte de totalité ou d'universalité, sinon il ne serait pas proportionné à son objet.
			Règle	Forces	Était-il convenable d'ajouter de toute votre âme et de toute votre force? Oui. L'autorité de l'Écriture est formelle. L'amour est l'acte de la volonté désigné par le cœur. De plus la charité a trois principes d'action : L'intelligence ou <i>esprit</i> , la puissance appétitive intérieure ou l' <i>âme</i> , et la puissance exécutive extérieure ou la <i>force</i> , la <i>vertu</i> et les <i>forces</i> . Tout cela doit être consacré à Dieu qui produit en nous la vie, le sentiment et l'intelligence.
				Dieu	Le précepte de l'amour de Dieu peut-il être accompli en cette vie? Non. Dieu veut s'unir à l'homme, mais le précepte de la charité ne sera parfait que dans le ciel, où <i>Dieu sera tout en tous.</i> (I Cor., XV, 28.) Ici-bas on peut l'accomplir imparfaitement selon qu'on participe à la bonté de Dieu. Le soldat vaincu n'est pas coupable, pourvu qu'il n'agisse pas contrairement à la discipline militaire. Le précepte n'en est pas moins nécessaire.
			Objet	Prochain	Le précepte de l'amour du prochain est-il convenable? Oui. (S. Matthieu, XXII, 38.) <i>Le second précepte est semblable au premier.</i> Ce précepte en montre le motif dans ce mot <i>prochain</i> , semblable à nous, destiné à la même fin. Et la règle, <i>comme vous-mêmes</i> , non autant que soi, mais d'un amour semblable : <i>saint</i> à cause de Dieu; <i>juste</i> , pour le bien; <i>vrai</i> , pour lui-même et non pas pour nous.
				L'ordre	L'ordre de la charité tombe-t-il sous le précepte? Oui. (Cant., II, 4.) Le mode qui est de l'essence de l'acte vertueux tombe sous le précepte qui ordonne cet acte. Or, l'ordre de la charité est de l'essence de cette vertu. Donc il tombe sous le précepte. Il comprend <i>Dieu, notre âme, le prochain et notre corps</i> ou notre vie.
			III		Mon Dieu! vous savez que je veux vous aimer. Hélas! je vous aime pourtant si peu! Donnez-moi la grâce de vous aimer de tout mon cœur, de tout mon esprit, de toute mon âme et de toutes mes forces. Faites, Seigneur, qu'il n'y ait rien en moi qui ne serve à vous aimer et à vous faire aimer.



I } Après avoir considéré l'essence, l'objet, l'acte et les effets de la charité, ainsi que ses vices opposés et ses préceptes, nous avons en dernier lieu à nous occuper du don de la sagesse qui y correspond et de la folie opposée à la sagesse. Quant à la sagesse, il y a six questions à faire concernant ce don lui-même et ceux qui le possèdent.

Plan II	Sagesse	Don	<p>Doit-on compter la sagesse parmi les dons du Saint-Esprit? Oui. <i>L'esprit de sagesse reposera sur Lui.</i> (Isaïe XI, 2.)</p> <p>Il appartient au sage de considérer la cause la plus élevée et de juger et d'ordonner tout par elle.</p> <p>Ainsi celui qui connaît la cause la plus élevée dans un genre, juge et ordonne tout dans ce genre, et on dit qu'il est sage ou habile dans ce genre, par exemple dans la médecine, l'architecture...</p> <p>Mais celui qui connaît la cause absolument la plus haute, Dieu, porte absolument le nom de sage, parce qu'il peut tout juger au moyen des règles divines. C'est là un don du Saint-Esprit. (I. Cor., II, 15.)</p>
		Sujet	<p>Est-elle dans l'intelligence comme dans son sujet? Oui. D'après S. Grég. la folie existe dans l'intellect. Or la sagesse est contraire à la folie. Donc...</p> <p>La rectitude du jugement résulte du bon usage de la raison ou d'une conformité de nature. Ainsi on peut être chaste par l'étude de la morale ou par habitude.</p> <p>Or, il appartient à la sagesse intellectuelle de juger des choses divines d'après la raison, mais à la sagesse comme don d'en juger par la conformité de la nature avec elles; on les sent. C'est le fruit de la charité.</p> <p>La sagesse a donc sa cause dans la volonté, mais son essence dans l'intellect.</p>
		Nature	<p>Est-elle spéculative ou pratique? L'une et l'autre, d'après ce texte : (Colossenses, IV, 5.) <i>Conduisez-vous avec sagesse.</i></p> <p>La partie supérieure de la raison est attribuée à la sagesse, et l'inférieure à la science. (S. Augustin.)</p> <p>La première s'applique à considérer les raisons divines en les contemplant, et à les consulter en jugeant par elles les actes humains, et en les dirigeant au moyen des règles divines.</p> <p>Ainsi la sagesse, en tant que don, n'est pas seulement spéculative, elle est encore pratique. Comme vertu intellectuelle elle est seulement spéculative.</p>
		État	<p>Peut-elle exister sans la grâce et avec le péché mortel? Non. (Sag., I, 4.)</p> <p>Elle fait juger sainement des choses divines par une conformité de nature qui vient de la charité.</p> <p>Elle présuppose donc cette charité qui ne peut pas être compatible avec le péché mortel.</p> <p>Dès lors elle ne peut pas exister avec lui, ni sans la grâce qui provient du Saint-Esprit.</p> <p>Quant à la connaissance des choses divines acquise par la raison, elle peut exister avec le péché.</p>
		Degré	<p>Est-elle dans tous ceux qui sont en état de grâce? Oui. <i>Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse.</i> (Sag., VII, 28.)</p> <p>Mais tous ne la reçoivent pas au même degré. Les uns autant qu'il le faut pour leur salut. Dieu donne ce qui est nécessaire à la nature, à plus forte raison la grâce à celui qui est sans péché.</p> <p>Les autres la reçoivent dans un degré plus élevé soit pour eux soit pour les autres. Ce degré n'est pas commun à tous ceux qui ont la grâce sanctifiante; il appartient surtout aux grâces gratuitement données que le Saint-Esprit distribue comme il veut. (I Cor., XII, 8.)</p>
		Béatitude	<p>La septième béatitude répond-elle au don de sagesse? Oui. D'après saint Augustin la sagesse convient aux pacifiques.</p> <p>1<sup>o</sup> Quant au mérite : <i>Bienheureux les pacifiques.</i> Ils établissent la paix en eux et dans les autres, ils ramènent tout à l'ordre, or l'ordre vient de la sagesse. Donc elle est pacifique.</p> <p>2<sup>o</sup> Quant à la récompense : <i>Ils seront appelés enfants de Dieu</i> ou conformes à Jésus-Christ. (Rom., VIII, 19.) C'est pourquoi en participant au don de sagesse, ils arrivent à être enfants de Dieu.</p>

III } Mon Dieu! que la sagesse humaine est impuissante à juger des choses surnaturelles et à diriger les hommes dans leurs voies! Donnez-moi votre sagesse, celle qui assiste à votre trône et que vous accordez quelquefois aux plus humbles de vos enfants. Je veux être humble pour la mériter.

Plan	II	Gravité	Cause	Opposition	I	Après avoir considéré le don de sagesse en lui-même et dans ceux qui le possèdent, correspondant à la charité, nous avons à nous occuper enfin, en terminant ce traité, de la folie qui est opposée à ce même don de sagesse. A cet égard il y a trois questions concernant la différence, la gravité, et la cause de la folie morale.	
						Le fou	La folie est-elle opposée à la sagesse? Oui. La sagesse est un remède contre la folie. (S. Grég.)
							NOTE. — Il ne s'agit pas ici de la folie qui résulte d'une disposition naturelle comme dans les insensés, mais de celle qui émousse le sens spirituel et le rend incapable de juger des choses divines.
						Le sage	Saint Isidore dit que le sot, ou le fou, est celui que la stupeur rend insensible à toute chose.
							Et il ajoute que la folie diffère de la stupeur, en ce que la folie suppose le cœur hébété et les sens émoussés, tandis que la stupidité implique totalement la privation du sens spirituel.
						Naturelle	C'est pourquoi on a raison d'opposer la folie à la sagesse.
							Le mot sage vient de saveur, parce que, comme le goût est apte à discerner la saveur des mets, de même celui qui est sage est apte à connaître les choses et leurs causes.
						Morale	D'où la folie ou la sottise est opposée à la sagesse comme son contraire, et la stupidité comme une pure négation.
							Le stupide n'a pas la faculté de juger; le sot la possède, mais émoussée, tandis que le sage a le sens subtil et pénétrant.
						Principe	On appelle sot celui qui pèche par le jugement relativement à la cause suprême qui est l'objet de la sagesse.
Il y a une bonne folie, c'est celle qui est opposée à la mauvaise sagesse du siècle. Si quelqu'un d'entre vous paraît être sage en ce monde, qu'il devienne fou pour être sage réellement. (I Cor., III, 18.)							
Conclusion	Est-elle un péché? Oui. La prospérité des sots les perdra. (Prov., I, 32.)						
	La folie, d'après l'article précédent, suppose qu'on est inepte, surtout quand il s'agit de juger de la cause supérieure qui est notre fin dernière et notre souverain bien.						
III						A cet égard on peut être insensé dans ses jugements de deux manières différentes :	
						1° Par suite d'une indisposition naturelle, comme les fous; cette folie n'est pas un péché.	
						2° Parce que l'homme se plonge dans les choses terrestres, au point de se rendre incapable de sentir et de percevoir les choses divines, d'après ce que dit saint Paul de l'homme animal. (I Cor, II, 14.)	
						Comme celui qui a le goût altéré par une humeur mauvaise ne sent pas ce qui est doux.	
						Cette folie est un péché, et il n'est pas nécessaire pour cela qu'on la veuille directement; car on veut ce qui l'a produite, en s'écartant des choses spirituelles pour les terrestres.	
						Ainsi le luxurieux veut le plaisir, quoiqu'il ne veuille pas le péché absolument. Nous devons donc faire tous nos efforts pour avoir les lumières nécessaires pour nous bien conduire; car la folie est opposée aux préceptes qui nous prescrivent de contempler la vérité.	
						Vient-elle de la luxure? Oui. La sagesse dit en parlant de la débauche. (Prov., VII, 22.) L'homme la suit comme un insensé qu'on traîne au cachot sans qu'il le sache.	
						La folie considérée comme péché provient, avons-nous dit, de ce que le sens spirituel est émoussé, au point de n'être plus apte à juger des choses spirituelles ou divines.	
						Or l'homme est plongé dans les choses terrestres, surtout par la luxure qui a pour objet les grandes jouissances par lesquelles l'âme se trouve tout à fait absorbée.	
						O'est pourquoi la folie, qui est un péché, vient surtout du vice de la luxure; car l'une et l'autre inspirent à l'homme le dégoût de Dieu et de ses dons. La colère produit principalement la folie qui est l'effet d'une indisposition corporelle.	
						Mon Dieu! il est écrit que le nombre des insensés est infini. Et qui est plus insensé que le pécheur? Préservez-moi, Seigneur, à tout jamais de tomber dans la folie naturelle ou morale, et puisque le péché peut conduire à l'une et à l'autre, je veux l'éviter, parce que je ne veux pas cesser de vous aimer.	





2<sup>m</sup> PARTIE. — 2<sup>m</sup> SECTION

---

IV

TRAITÉ DE LA PRUDENCE



TRAITÉ DE LA PRUDENCE

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Prudence	Nature.				
	PARTIES	{	En général.		
			{	Intégrales.	
		{		En particulier	Subjectives.
					Potentielles.
	Don correspondant.				
	VICES OPPOSÉS	{	Manifestement	{	Imprudence.
			Négligence.		
Avec ressemblance.					
Préceptes.					

\_\_\_\_\_

Plan	I	Après avoir traité des trois vertus théologiques, nous devons nous occuper des quatre cardinales. Et d'abord de la prudence en elle-même, de ses parties, du don correspondant, des vices opposés et de ses préceptes. Sur la prudence en elle-même, il y a seize questions. Dans les cinq premières, il s'agit de sa nature et de son espèce.	
		Nature	<p><b>Intellect</b></p> <p>Est-elle dans l'intellect ou dans l'appétit? Dans l'intellect. (S. Augustin.) C'est la connaissance, dit-il, des choses qu'on doit rechercher et de celles qu'on doit fuir. Le prudent voit de loin, il prévoit. Or la vision n'appartient qu'à l'intellect. Donc la prudence est dans l'intellect. La connaissance sensitive est celle des animaux qui perçoivent les choses présentes, mais qui ne peuvent comparer et raisonner. Celle de l'avenir par le présent ou le passé qui consiste à comparer, à raisonner, et qui constitue la prudence, ne peut être que l'œuvre de la raison seule. Elle choisit, il est vrai, mais avant l'élection il y a le conseil qui lui appartient. La prudence dirige l'élection au moyen du conseil.</p> <p><b>Pratique</b></p> <p>Est-elle seulement dans la raison pratique? Oui. D'après Aristote. C'est la droite raison des choses que l'on doit faire; ce qui est de la raison pratique. En effet, il est de son ressort de prendre et de donner de bons conseils aux autres. Or, le bon conseil a pour objet ce que nous devons faire par rapport à une fin. La raison des moyens que nous devons prendre est la raison pratique. Donc la prudence est dans la raison pratique. Elle est la sagesse dans les choses humaines. Il n'y a donc pas de prudence spéculative.</p> <p><b>Particulier</b></p> <p>Concerne-t-elle les choses particulières? Oui, ainsi que les universelles. Elle ne se borne pas aux spéculations de la raison, mais elle applique encore les principes aux actions (quoique sans règles fixes); ce qui est la fin de la raison pratique. Or, on ne peut appliquer les principes aux actions sans connaître ces deux choses, et comme les actions sont particulières, il faut que le prudent connaisse les principes universels de la raison, et qu'il sache aussi les choses particulières qui sont l'objet des opérations. Quoiqu'elles soient infinies, l'expérience lui sert en ce qui arrive le plus souvent, malgré que nos prévisions soient incertaines.</p>
			<p><b>Vertu</b></p> <p>Est-elle une vertu? Oui. Saint Grégoire la compte parmi les quatre cardinales. La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui rend bonnes ses œuvres. Le mot <i>bon</i> s'entend matériellement de la chose, formellement de la raison de sa bonté. Les vertus intellectuelles s'y rapportent de la première manière, les morales de la seconde. Or la prudence agit d'après la droite raison, ce qui requiert la droiture de la volonté. C'est pourquoi elle n'est pas seulement une vertu intellectuelle, mais encore morale. Elle perfectionne l'entendement et redresse la volonté. Elle n'est pas immodérée (Prov., XXIII, 4); mais elle doit régir et modérer toutes nos actions.</p> <p><b>Spéciale</b></p> <p>Est-elle une vertu spéciale? Oui. On la distingue des autres. (Sag., VIII, 7.) La diversité rationnelle de l'objet diversifie la puissance, encore plus l'habitude. Or, la sagesse, la science et l'intellect se rapportent à ce qui est nécessaire; l'art et la prudence à ce qui est contingent; l'art se rapporte aux choses, la prudence aux actes. Les autres vertus morales résident dans l'appétit, la prudence dans la raison. Donc la prudence diffère des vertus intellectuelles et morales; elle est une vertu spéciale.</p>
III	II	Espèce	
			<p>Mon Dieu! Si j'avais toujours été prudent, je ne me serais pas rendu coupable contre votre majesté. Je me connais maintenant, après cette lamentable expérience! Donnez-moi, Seigneur, la prudence du serpent, mais daignez m'accorder aussi la simplicité de la colombe. Sûr de la terre, j'irai au ciel.</p>



## LA PRUDENCE

## OBJET DE LA PRUDENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 47 bis

		{ Après avoir considéré la première vertu cardinale, ou la Prudence, dans sa nature, par rapport à son siège et à son espèce particulière, nous devons maintenant considérer son objet. A cet égard, il y a six questions concernant ses quatre objets et son étendue ou ses trois espèces.		
Plan	II	Objets	<b>Fins</b>	<p>Prédétermine-t-elle la fin des vertus morales? Non; elle dispose les moyens. Ces vertus doivent produire le bien humain conformément à la droite raison. Leurs fins doivent donc exister dans la raison, sous forme de principes généraux. Car la fin est dans la pratique ce que les principes sont dans la spéculation. La prudence ne les détermine pas, mais en déduit les conséquences pratiques, et dispose les moyens qui doivent nous conduire aux vertus elles-mêmes. Ainsi donc la raison naturelle prédétermine ces fins, la prudence leur ouvre la voie.</p>
			<b>Milieu</b>	<p>Est-ce à elle de trouver le milieu de ces vertus? Oui. Elle y est elle-même, telle qu'elle se trouve dans le sage. Toute vertu morale porte à vivre conformément à la droite raison humaine. Cette fin a été préétablie en nous par la raison naturelle ou la syndérèse. Mais on ne peut l'atteindre que par la bonne disposition des moyens ou du milieu. Or c'est à la prudence d'indiquer ces moyens ou ce milieu aux autres vertus. Donc c'est à elle de trouver ce milieu dans la pratique.</p>
		Étendue	<b>Commandement</b>	<p>Le commandement est-il son acte principal? Oui. Elle commande. (Aristote.) Elle est la droite raison des actes; l'acte principal de ce qu'on doit faire doit être le sien. Il y a trois actes : 1° Prendre conseil; c'est l'invention, car consulter c'est rechercher. 2° Juger la valeur des expédients trouvés; c'est ce que fait la raison spéculative. 3° Commander ou mettre en œuvre les moyens fournis et approuvés; c'est celui de la prudence, car cet acte est le plus rapproché de la fin de la raison pratique.</p>
			<b>Sollicitude</b>	<p>La sollicitude lui appartient-elle? Oui. <i>Soyez prudents et veillez dans la prière.</i> (I saint Pierre, IV, 7.) La sollicitude exprime la diligence de l'âme qui porte à faire promptement ce qu'on doit faire. Cette qualité appartient à la prudence dont l'acte principal est de commander. D'où il faut opérer promptement, mais être lent à prendre une décision, dit Aristote. Et saint Augustin ajoute qu'il faut veiller pour éviter la fausse persuasion, cause des égarements.</p>
			<b>Multitude</b>	<p>La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude? Oui. (Saint Mat., XXIV, 45,) <i>Quel est le serviteur fidèle et prudent que le Maître a établi?</i> Quelques-uns ont prétendu qu'elle se borne au bien personnel; c'est contre la charité qui ne cherche point ses propres intérêts. (I. Cor., XIII, 5.) C'est au contraire à la droite raison qui met le bien général au-dessus du particulier. Or, la prudence conseille, juge et ordonne les moyens propres à atteindre la fin. Donc elle n'a pas seulement pour objet le bien privé mais encore le bien général de la société.</p>
		Différence		<p>Celle qui regarde le bien particulier est-elle de la même espèce que celle dont le bien général est l'objet? Non. Il y a la politique, l'économique et la monastique. Les habitudes changent d'espèce selon l'objet et d'après sa raison formelle ou sa fin. Or, le bien de l'individu, de la famille, d'une ville, d'un royaume sont des fins diverses. Donc il y a des prudences d'espèce différente. Il y a la prudence <i>monastique</i> ou des individus; l'<i>économique</i> ou des familles ou des maisons; la <i>politique</i> qui se rapporte au bien général des villes et du royaume.</p>
		{ Mon Dieu! l'imprudence est cause de beaucoup de chutes, de ruines et de révolutions. Faites au contraire, Seigneur, que l'esprit de prudence dirige tous les hommes vers leur fin dernière; qu'il règne dans toutes les familles et qu'il domine sur toutes les sociétés et les nations pour les conserver en paix.		
III				

## LA PRUDENCE

## SUJETS DE LA PRUDENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 47 ter

Après avoir considéré la nature de la Prudence, ses différents objets et ses trois espèces, il nous reste à la considérer dans ses sujets et par rapport à son être, c'est-à-dire quant à sa cause et à sa perte. A cet égard, il y a cinq questions concernant les sujets de la Prudence, son origine et sa perte.

Plan	I	Sujets	Tous	<p>La prudence est-elle seulement dans les sujets ou les princes? En tous. Elle existe dans la raison. Or, le propre de cette faculté est de régir et de gouverner. Plus un homme est élevé, plus il a besoin de raison et de prudence pour diriger.</p> <p>Donc les sujets et les esclaves, comme tels, ne l'ont pas, ils sont plutôt régis et gouvernés.</p> <p>Mais tout homme étant raisonnable et devant agir, il est convenable qu'il ait la prudence : les princes, comme l'art dans l'architecte; les sujets, comme l'art dans les ouvriers.</p> <p>L'esclave n'a pas la faculté de donner un conseil, comme esclave, puisqu'à ce titre il est l'instrument du maître; mais il peut le faire comme être raisonnable.</p>
			Pêcheurs	<p>Peut-elle être dans les pêcheurs? Non. Le prudent est un homme de bien. Donc aucun pêcheur n'est prudent.</p> <p>1<sup>o</sup> Fausse, ou prudence de la chair (Rom., VIII, 6). Elle consiste à prendre les moyens propres à une fin mauvaise qu'on peut atteindre; c'est ainsi qu'on peut dire : un prudent voleur.</p> <p>2<sup>o</sup> Vraie mais imparfaite, quand on ne se propose pas la fin dernière, mais une affaire particulière; ou bien quand on sait ce qu'il faut vouloir et qu'on ne le fait pas.</p> <p>3<sup>o</sup> Vraie et parfaite, celle qui conseille, juge, ordonne tout vers la fin générale. La première est celle des pêcheurs; la deuxième est commune à tous; la troisième est celle des vrais prudents.</p>
			Justes	<p>Est-elle dans ceux qui ont la grâce? Oui. Pas de vertu sans grâce et prudence.</p> <p>Saint Grégoire dit que les autres vertus, si elles ne font pas prudemment ce qu'elles désirent, ne peuvent pas être des vertus. (Mor. II, 24.)</p> <p>Les vertus sont nécessairement connexes; qui en a une, a toutes les autres. Or, celui qui a la grâce a la charité. Donc il a les autres dont elle est le principe et la racine.</p> <p>Et puisque la prudence est une vertu, celui qui a la grâce a nécessairement la prudence.</p>
			Origine	<p>Ceux qui manquent d'habileté, peuvent avoir la science du salut; ceux qui ont besoin de conseils, ont la prudence d'en demander; les jeunes qui n'ont pas la prudence acquise, ont la prudence infuse.</p> <p>Dans ceux qui ont l'usage de la raison, elle est actuelle relativement à ce qui est de nécessité de salut; mais par l'exercice elle mérite d'être augmentée jusqu'à ce qu'elle soit parfaite.</p>
			Perte	<p>Est-elle en nous par la nature? Non. Par l'enseignement et l'expérience.</p> <p>Sans doute, les principes généraux de la prudence et de la raison spéculative sont naturels; mais leurs conséquences ne le sont pas; elles nous viennent de l'expérience ou de l'enseignement.</p> <p>Quant aux actions, s'il s'agit des fins, elles sont déterminées; on peut y être incliné. Ce qui fait que plusieurs ont des dispositions plus heureuses pour la vertu et la science.</p> <p>Quant aux moyens variés à l'infini, comme ils ne sont pas déterminés, la prudence qui s'en occupe spécialement n'est pas naturelle mais acquise ou infuse.</p>
II	III	Termes		<p>Peut-on la perdre par l'oubli? L'art s'oublie, la prudence non. (Aristote.)</p> <p>L'oubli se rapporte à la connaissance; on peut oublier un art, une science. Mais la prudence consiste et dans la connaissance et dans l'appétit parce que son acte principal est le commandement, c'est-à-dire qu'elle doit mettre en pratique les connaissances que l'on possède.</p> <p>L'oubli ne la détruit donc pas directement; elle est plutôt altérée par les passions; selon Daniel (XIII, 58) : <i>La beauté vous a séduit, la passion vous a perverti le cœur</i>; et d'après la loi mosaïque, sur les présents (Exode, XXIII, 8) : <i>Vous ne recevrez point de présents, car ils aveuglent les hommes prudents</i>.</p> <p>Cependant l'oubli peut lui nuire, parce que dans les actes qu'elle commande elle part de quelques connaissances que l'oubli peut effacer.</p>
				<p>Mon Dieu! je réprouve la prudence de la chair et toutes les œuvres détestables qu'elle m'a fait commettre. Je ne veux suivre en tout que les inspirations de la prudence infuse, et mettre à profit les trésors de l'expérience et des épreuves que vous m'avez permis d'acquérir.</p>



		Après avoir considéré la prudence en elle-même, dans ceux que l'on appelle prudents et dans sa cause, nous avons à nous occuper de ses différentes parties que nous considérons d'abord en général, en montrant dans cet article unique la distinction des parties en intégrantes, subjectives, potentielles.	
Plan	II	Notion	Est-il convenable de distinguer dans la prudence trois parties? Oui.
			D'après Aristote.
			On appelle intégrantes les parties distinctes dont un tout quelconque se trouve composé.
		Intégrantes	C'est ainsi que les murs, le toit et les fondations sont les parties intégrantes d'un édifice.
			Par rapport à la prudence, ce sont les opérations sans lesquelles l'acte ne serait pas parfait.
			On peut distinguer dans la prudence huit parties; cinq lui appartiennent considérée comme faculté cognitive : <i>mémoire, raison, intelligence, docilité et vivacité d'esprit</i> .
		Raisons	Les trois autres, selon qu'elle commande : <i>prévoyance, circonspection, précaution</i> .
			La raison de leur différence résulte de ce que, à l'égard de la connaissance il faut considérer :
			1 <sup>o</sup> La connaissance elle-même qui pour le passé devient la <i>mémoire</i> , et pour le présent, qu'il s'agisse de choses contingentes ou nécessaires, reçoit le nom d' <i>intellect ou intelligence</i> .
			2 <sup>o</sup> L'acquisition de la connaissance a lieu par la <i>docilité</i> qui se rapporte à l'enseignement, et par la <i>vivacité d'esprit</i> , à laquelle on joint la <i>sagacité</i> , qui sert à l'invention.
			3 <sup>o</sup> L'usage de la connaissance par la <i>raison</i> . Puis la raison qui commande exige la <i>prévoyance</i> pour la fin, la <i>circonspection</i> pour les circonstances, la <i>précaution</i> pour les obstacles.
	II	Subjectives	On appelle parties subjectives d'une vertu ses différentes espèces, comme ses sujets.
			Les parties subjectives de la prudence proprement dite sont : la prudence par laquelle on se régit soi-même et celle par laquelle on régit la multitude; elles diffèrent d'espèce.
			Celle qui régit la multitude se divise en différentes espèces, d'après la multitude.
		Propres	Réunions pour des affaires spéciales, comme une armée pour la guerre : <i>prudence militaire</i> .
			Sociétés pour la vie, comme celle que forme une maison, une famille : <i>prudence économique</i> .
			Enfin celles qui embrassent un État ou une cité et qui ont pour règle la prudence qu'on appelle <i>royale</i> dans le prince, et <i>politique</i> proprement dite dans les sujets.
		Analogues	Si l'on prend la prudence dans un sens large, selon qu'elle renferme la science spéculative, alors ses parties sont : la <i>dialectique</i> , la <i>rhétorique</i> et la <i>physique</i> .
			La physique qui procède par voie de démonstration; la dialectique qui part de principes probables, la rhétorique qui s'appuie sur des conjectures pour persuader.
		Potentiel-les	Enfin on appelle parties potentielles d'une vertu les vertus auxiliaires qui ont pour fin des actes ou des objets secondaires et qui n'ont pas toute la puissance de la vertu principale.
			A ce point de vue on distingue encore dans la vertu de prudence trois parties :
			1 <sup>o</sup> La <i>sagacité</i> qui se rapporte au conseil.
	III	Notion	2 <sup>o</sup> Le <i>discernement</i> qui consiste à juger ce qui est soumis à des règles générales.
			3 <sup>o</sup> Le <i>jugement</i> qui prononce sur les choses où il faut quelquefois s'écarter de la règle commune. La prudence a pour objet le commandement.
			Mon Dieu! vous êtes le Seigneur des vertus, rendez-moi semblable à vous. Développez en mon âme toutes les parties de la prudence, afin qu'elle me serve de règle dans la connaissance et le choix des moyens les plus utiles à la conduite que je dois garder pour vous plaire, et pour accomplir mon salut.

Mon Dieu ! j'ai besoin de toutes ces parties de la prudence pour acquérir les connaissances qui me sont nécessaires, pour les développer et en faire un usage convenable dans les actions particulières de ma vie d'homme et de chrétien. Daignez vous-même, Seigneur, les coordonner en moi et les régler.



## LA PRUDENCE

## PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 50

Après avoir parlé des parties intégrantes de la prudence, de son acquisition et de son usage, nous avons à nous occuper de ses parties subjectives, et principalement de celles qui se rapportent à la multitude. A cet égard quatre questions se présentent, concernant l'art de régner, la politique, l'économique et l'art militaire.

I	Art de régner	En général	L'art de régner est-il une espèce de la prudence? Oui. C'est une vertu propre au prince. (Aristote)
			Comme nous l'avons dit, il appartient à la prudence de régir les autres et de les commander.
		En particulier	C'est pourquoi dans les actes humains où il y a une raison spéciale de commander, il doit y avoir une raison spéciale de prudence, comme cela a lieu dans celui qui doit exercer son autorité sur une ville, un État.
			Car le gouvernement est plus parfait s'il est plus universel et s'il atteint une fin plus élevée. C'est pour ce motif que le roi qui doit régir une cité ou un royaume doit avoir une prudence plus excellente et plus parfaite, et c'est ce qui fait que l'art de régner est une espèce de prudence particulière Quant aux gouvernements tyranniques, ils sont pervers, n'ayant pas d'autres lois que la volonté arbitraire.
II	Politique	Êtres inanimés	La politique est-elle une partie de la prudence? Oui. Elle envisage le bien commun. Le serviteur est mû par les ordres du maître, le sujet par ceux du prince, mais d'une autre manière que les choses irraisonnables et inanimées sont mues par leurs moteurs spéciaux. Car elles ne se meuvent pas elles-mêmes, n'étant pas maîtresses de leurs actes par le libre arbitre. C'est pourquoi la droiture de leur gouvernement n'est pas en elles, mais dans leurs seuls moteurs.
			Tandis que les esclaves ou les sujets sont mûs, tout en se mouvant aussi par leur libre arbitre.
		Animés	Donc il faut qu'il y ait en eux une droiture de conduite par laquelle ils se dirigent eux-mêmes tout en obéissant à d'autres, et c'est ce qui constitue l'espèce de prudence qu'on appelle politique.
Plan	Économique	Principe	L'économique est-elle une espèce de la prudence? Oui. Dans l'intérêt d'une famille. La raison de l'objet étant changée par l'universel et le particulier, par le tout ou la partie, les arts et les vertus changent aussi, et d'après cela, une vertu est principale par rapport à l'autre. Or, il est évident qu'une maison tient le milieu entre un simple individu et une cité ou un royaume.
			Car, un individu est une partie de la maison, comme la maison est une partie de la cité ou de l'État.
		Conclusion	C'est pourquoi, comme la prudence commune qui dirige l'individu se distingue de la prudence politique, de même il faut que l'économique se distingue de l'une et de l'autre. Elle a pour fin de faire vivre honnêtement la famille, et les richesses sont pour elle un instrument.
			Dans la famille l'autorité du père a de la ressemblance avec celle du roi; cependant il n'a pas cette puissance parfaite du gouvernement qui distingue la royauté. C'est pourquoi on ne considère pas la puissance paternelle comme une espèce particulière de prudence, quoiqu'on considère de la sorte la puissance du prince.
III	Art militaire	Règle	L'art militaire est-il une espèce de la prudence? Oui. D'après le texte: (Prov., XXIV, 6) <i>Le salut se trouve où il y a beaucoup de conseillers.</i> La nature, que l'art et la raison doivent imiter, tend à un double but: régler chaque créature et repousser les ennemis extérieurs; de là dans les animaux, la faculté concupiscible et l'irascible.
			De même dans la société, tandis que la prudence politique dispose ce qui regarde le bien général, il faut une prudence militaire pour repousser les attaques des ennemis intérieurs et extérieurs.
		Application	Dans l'art militaire, qui a pour but de protéger les intérêts généraux d'un État, le courage, en ce qui est de l'exécution, occupe la première place; mais la bonne direction, en ce qui concerne le chef de l'armée, vient de la prudence à repousser les attaques des ennemis.

Mon Dieu! vous êtes la règle unique et infaillible des individus et des sociétés, des familles et des nations. Vous suivre en toutes choses devrait être la loi des individus et de toutes les multitudes! Hélas! Seigneur, que voyons-nous? L'anarchie menaçante fait des progrès et semble vouloir tout renverser. Levez-vous, et que tout se range sous vos lois!

I	Après avoir parlé des parties intégrantes et des parties subjectives de la vertu morale, la Prudence, il nous reste à parler des parties potentielles ou des vertus qui lui sont unies; elles sont au nombre de trois : l'eubulie ou bon conseil, le discernement ou le bon sens, et le jugement. A ce sujet il y a quatre questions.	
	Eubulie	<p><b>Nature</b></p> <p>Le bon conseil est-il une vertu? Oui. C'est la rectitude du jugement (Aristote.) Or, la droite raison perfectionne l'essence même de la vertu. Donc il en est une.</p> <p>Il est de l'essence de la vertu humaine de rendre bon l'acte de l'homme, comme on l'a dit.</p> <p>Or, entre toutes les actions de l'homme, une de celles qui lui sont le plus propres, c'est de bien conseiller, car le conseil implique la recherche de la raison à l'égard des choses pratiques.</p> <p>Tandis que la vie speculative est au-dessus de l'homme et ne convient naturellement qu'aux anges et aux élus.</p> <p>L'habitude dont il est ici question, eubulie, implique la bonté du conseil et signifie <i>bon avis, bonne conseilère</i> et fait découvrir les moyens les plus propres à la fin dernière.</p> <p>Le conseil n'est pas bon, quand on lui donne pour but une fin mauvaise, ou quand on indique pour une bonne fin de mauvais moyens.</p>
II	Bon sens	<p><b>Différence</b></p> <p>La vertu du bon conseil est-elle distincte de la prudence? Oui. La prudence commande. Or, il n'en est pas ainsi du bon conseil. Donc il se distingue d'elle.</p> <p>Les vertus diffèrent selon les actes, surtout quand ils n'ont pas la même raison de bonté. Ainsi la bonté de l'amour, du désir, de la joie étant la même, ils appartiennent à la charité.</p> <p>Tandis que les actes de la raison se rapportant à l'action sont divers et n'ont pas la même bonté; car ce n'est pas la même chose qui fait que l'homme conseille, juge, commande.</p> <p>C'est pourquoi le bon conseil qui inspire de bons avis diffère de la prudence qui fait commander.</p> <p>Mais le conseil étant subordonné au commandement, il dépend de la prudence qui préside à tout.</p>
		<p><b>Principe</b></p> <p>Le bon sens est-il une vertu? Oui. Le jugement est plus parfait que le conseil. Or le bon conseil est une vertu. Donc le bon sens qui porte à bien juger en est une.</p> <p>Le bon sens implique un jugement droit par rapport aux choses pratiques qui sont l'objet de la prudence. Ainsi ceux qui ont cette vertu sont appelés <i>sensés</i>, c'est-à-dire hommes de bon sens, tandis que ceux qui ne l'ont pas sont appelés <i>insensés</i>.</p> <p>Tel est très éclairé dans le conseil et manque quelquefois de bon sens dans la pratique, parce que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se rapportent pas à la même cause.</p> <p>Ainsi on rencontre des savants qui n'ont pas cependant le jugement très sûr. Cela s'explique par la variété de l'imagination, par une intelligence défectueuse, ce qui résulte surtout de la mauvaise disposition du sens commun qui ne juge pas sainement.</p>
III	Jugement	<p><b>Nécessité</b></p> <p>Le bon conseil ne suffit donc pas sans le sens droit qui fait dire de quelqu'un : <i>C'est un homme de bon sens</i>.</p> <p>C'est pourquoi il faut qu'indépendamment du bon conseil, il y ait une vertu qui règle le jugement, et c'est à cette vertu que nous donnons le nom de bon sens.</p>
		<p><b>Argument</b></p> <p>Le jugement est-il une vertu spéciale? Oui. D'après l'autorité d'Aristote. Les habitudes cognitives se distinguent d'après le degré d'élévation de leurs principes.</p> <p>Ainsi la sagesse est plus élevée que la science. Il en est de même dans les choses pratiques. Il est évident que ce qui ressort d'un ordre intérieur se rapporte quelquefois à un supérieur.</p>
IV	Conclusion	<p>D'où certaines actions doivent être parfois accomplies en dehors des règles ordinaires. Ainsi on est parfois dispensé de rendre un dépôt à un ennemi de la patrie qui en abuserait.</p> <p>Dans ce cas, le jugement doit se régler sur des principes supérieurs aux règles du bon sens.</p> <p>Pour de tels principes, il nous faut une vertu supérieure qu'on nomme jugement ou l'épikie qui y correspond.</p>
		<p>Mon Dieu! j'ai subi les peines de mes imprudences: rendez-moi désormais prudent, et que mon âme, ornée du bon conseil, du bon sens et du jugement, se conduise dans les affaires particulières de la vie, conformément à votre volonté sainte. Montrez-moi la voie qui mène à vous et au salut.</p>



		Après avoir parlé de la nature de la prudence, de ses parties en général et de toutes ses parties en particulier, nous avons maintenant à nous occuper du don qui correspond à cette vertu, c'est-à-dire du conseil. A cet égard il y a quatre questions, deux concernant ce don en lui-même, et deux ses deux rapports.	
I		Don	Le conseil est-il un don du Saint-Esprit? Oui. Isaïe le mentionne. (Isaïe, XI, 2.) Ces dons sont des dispositions qui rendent l'âme apte à suivre l'impulsion du Saint-Esprit. Or, Dieu meut chaque être selon le mode qui convient à sa nature, à ses opérations et à sa fin. Ainsi il meut le corps dans le temps et dans l'espace, les esprits dans le temps et non dans l'espace. Or, la créature raisonnable a ceci de particulier, qu'elle est portée à l'action par les recherches de la raison, c'est-à-dire qu'avant d'agir nous avons besoin de discourir, de raisonner, pour arriver à une conséquence. Ce sont ces recherches qui reçoivent le nom de <i>conseil</i> , qui est au nombre des sept dons, par lequel l'homme est dirigé comme si le Saint-Esprit lui-même devenait son conseil. Nous en avons besoin, car d'après la Sagesse (IX, 14), <i>les pensées des mortels sont timides et leurs prévisions incertaines.</i>
			Nature
Plan	II	Rapport	Le don de conseil subsiste-t-il dans le ciel? Saint Grégoire dit que quand les fautes ou les bonnes œuvres d'une nation sont citées au conseil du tribunal suprême, on dit que l'ange préposé à cette nation a triomphé ou qu'il a été vaincu. (Morale, XVII, 8.) Dieu produit dans les bienheureux la connaissance de ce qu'ils doivent faire, en continuant à la leur donner. Mais il y a des choses qui appartiennent au gouvernement du monde et qu'ils ne connaissent pas; pour les connaître, ils ont besoin d'être mûs par Dieu, mais d'une manière différente des hommes. Les hommes pour être délivrés de l'anxiété du doute; les anges, de l'ignorance de ce qu'ils ne savaient pas. Ces derniers, sous ce rapport, n'ont pas de recherches à faire; ils n'ont qu'à se tourner vers le Seigneur. C'est ce qu'on appelle consulter Dieu. Ils le consultent sur les choses d'ici bas, et la lumière reçue est un conseil pour eux. Ainsi au ciel Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent et les éclaire sur les choses qu'ils doivent faire et sur ce qu'ils ignorent
			Rapports
	III	Béatitude	Mon Dieu! je suis un avengle pour moi-même, et comment pourrais-je me diriger et diriger les autres? Nos chutes et nos erreurs prouvent notre impuissance, et nous font comprendre le besoin que nous avons du don de Conseil. Esprit de lumière, soyez mon céleste conseiller et guidez-moi au port à travers les écueils.

Le conseil est-il un don du Saint-Esprit? Oui. Isaïe le mentionne. (Isaïe, XI, 2.)

Ces dons sont des dispositions qui rendent l'âme apte à suivre l'impulsion du Saint-Esprit.

Or, Dieu ment chaque être selon le mode qui convient à sa nature, à ses opérations et à sa fin. Ainsi il ment le corps dans le temps et dans l'espace, les esprits dans le temps et non dans l'espace.

Or, la créature raisonnable a ceci de particulier, qu'elle est portée à l'action par les recherches de la raison, c'est-à-dire qu'avant d'agir nous avons besoin de discourir, de raisonner, pour arriver à une conséquence.

Ce sont ces recherches qui reçoivent le nom de *conseil*, qui est au nombre des sept dons, par lequel l'homme est dirigé comme si le Saint-Esprit lui-même devenait son conseil.

Nous en avons besoin, car d'après la Sagesse (IX, 14), *les pensées des mortels sont timides et leurs prévisions incertaines.*

Le don de conseil répond-il à la vertu de prudence? Oui. Il a pour objet ce que l'on doit faire pour une fin. Or la prudence a le même objet. Donc ils se correspondent.

Un moteur inférieur est principalement aidé et perfectionné étant mû par un moteur supérieur.

Or, la droiture de la raison humaine est à la raison divine ce qu'un moteur inférieur est à un moteur supérieur; car la raison éternelle est la règle suprême de tout ce qu'il y a de rectitude dans l'homme.

C'est pourquoi la prudence qui implique la droiture de la raison est très perfectionnée et très-soulagée par là même qu'elle est réglée et mue par l'Esprit, ce qui appartient au don de conseil.

Ainsi ce don répond à la prudence parce qu'il l'aide et la perfectionne.

Dès lors l'âme humaine par là même qu'elle est dirigée par l'Esprit-Saint devient capable de se diriger et de diriger les autres.

Le don de conseil subsiste-t-il dans le ciel? Saint Grégoire dit que quand les fautes ou les bonnes œuvres d'une nation sont citées au conseil du tribunal suprême, on dit que l'ange proposé à cette nation a triomphé ou qu'il a été vaincu. (Morale, XVII, 8.)

Dieu produit dans les bienheureux la connaissance de ce qu'ils doivent faire, en continuant à la leur donner.

Mais il y a des choses qui appartiennent au gouvernement du monde et qu'ils ne connaissent pas; pour les connaître, ils ont besoin d'être mûs par Dieu, mais d'une manière différente des hommes.

Les hommes pour être délivrés de l'anxiété du doute; les anges, de l'ignorance de ce qu'ils ne savaient pas.

Ces derniers, sous ce rapport, n'ont pas de recherches à faire; ils n'ont qu'à se tourner vers le Seigneur.

C'est ce qu'on appelle consulter Dieu. Ils le consultent sur les choses d'ici-bas, et la lumière reçue est un conseil pour eux.

Ainsi au ciel Dieu leur continue la connaissance de ce qu'ils savent et les éclaire sur les choses qu'ils doivent faire et sur ce qu'ils ignorent.

La cinquième béatitude correspond-elle au don de conseil? Oui. Le conseil convient aux miséricordieux, car pardonner, faire l'aumône est l'unique remède à tant de maux. (S. Augustin.)

Le conseil proprement dit a pour objet ce qui est utile à la fin; par conséquent tout ce qu'il y a de plus utile à la fin doit principalement répondre à ce don de conseil.

Or telle est la miséricorde, d'après ces paroles de saint Paul : *La pitié est utile à tout* (1 Tim., IV, 8), en prenant la pitié pour le culte de Dieu et pour la miséricorde. (Le premier sens a prévalu.)

C'est pourquoi la béatitude de la miséricorde répond spécialement au don de conseil; non pas qu'il la produise d'une manière immédiate, mais parce qu'il en dirige les actes.

Quoique le conseil dirige dans tous les actes de vertu, il dirige spécialement dans les œuvres de miséricorde.

Mon Dieu! je suis un aveugle pour moi-même, et comment pourrais-je me diriger et diriger les autres? Nos chutes et nos erreurs prouvent notre impuissance, et nous font comprendre le besoin que nous avons du don de Conseil. Esprit de lumière, soyez mon céleste conseiller et guidez-moi au port à travers les écueils.

LA PRUDENCE

DE L'IMPRUDENCE

II<sup>e</sup> PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 53

I { Après avoir parlé du don qui répond à la prudence, nous avons à nous occuper des vices opposés à cette vertu. Les uns y sont directement contraires, les autres par ressemblance. Les premiers sont l'imprudence et la négligence. Quant à l'imprudence, il y a six questions concernant sa nature, ses espèces et sa principale cause.

Nature { **Péché** { L'imprudence est-elle un péché? Oui. *L'imprudent dissipe ses biens.* (Prov., XXI, 26.) L'imprudence fait perdre le trésor spirituel; elle est donc un péché. Celle qui est purement *négative* n'accuse qu'un certain défaut naturel et peut exister sans péché; elle n'est pas, à proprement parler, une imprudence. Celle qui est *privative* de la prudence, qu'on devrait avoir et qu'on n'a pas, est un péché qui empêche d'acquiescer cette vertu. L'imprudence *contraire* est celle qui résulte de ce que la raison est mue ou agit d'une manière opposée à la prudence; en méprisant un bon conseil, etc. Elle peut être péché mortel s'il y a mépris des règles de la prudence et des enseignements divins. Elle est vénielle s'il n'y a pas mépris, et si elle n'enfreint pas ce qui est de nécessité de salut.

{ **Spécial** { Est-elle un péché spécial? Oui. Elle est contraire à la prudence, qui est une vertu spéciale, et de même qu'il y a plusieurs prudences, il y a plusieurs imprudences. Ainsi il y a imprudence individuelle, royale, économique et militaire. (Parties subjectives.) Tous ces défauts se ramènent à quatre : *Inconsidération*, défaut de précaution, de circonspection; *précipitation*, par suite du manque de docilité, de mémoire ou de raison; enfin *négligence* et *inconstance*, par l'imprévoyance et le défaut d'intelligence et d'activité. L'inconstance regarde le commandement proprement dit, et la négligence l'exécution.

II { Plan { **Précipitation** { La précipitation est-elle un péché compris dans l'imprudence? Oui. (Prov., IV, 19.) *La voie des impies est pleine de ténèbres; ils ne savent où ils tombent.* Elle se dit de l'âme d'après une comparaison empruntée au mouvement des corps de haut en bas. La raison est ce qu'il y a de plus élevé en elle; son action sur le corps, ce qu'il y a de moindre. Les degrés intermédiaires sont les parties intégrantes de la prudence qui sont énumérées (q. 48). Ne pas en tenir compte, c'est être précipité dans ses opérations, par défaut de conseil. Ce défaut appartient à l'imprudence. Donc la précipitation est comprise dans ce vice.

{ **Inconsidération** { L'inconsidération y est-elle aussi comprise? Oui. Il est dit : *Que vos yeux regardent devant vous, et que leur lumière précède vos pas.* (Prov., IV, 35). Cela concerne la prudence. D'où la considération, qui appartient surtout au jugement, est nécessaire à cette vertu. Or, le défaut de droiture dans le jugement résulte surtout de l'inconsidération. Elle est donc manifestement un péché contraire à la prudence et compris dans l'imprudence.

{ **Inconstance** { L'inconstance y est-elle aussi comprise? Oui. *L'insensé change comme la lune.* (Eccl. XXVII, 12.) Elle consiste à renoncer à ses bonnes résolutions, ce qui a lieu par le défaut de raison qui s'abuse en rejetant ce qu'elle avait accepté. Or, comme la droiture de la raison pratique appartient toujours de quelque manière à la prudence, de même tous les défauts de cette raison appartiennent à l'imprudence. L'inconstance est un de ces défauts par manque de commandement. Elle y est donc comprise.

{ **Luxure** { Les vices précédents proviennent-ils de la luxure? Oui. Saint Grégoire l'affirme. Aristote dit qu'elle corrompt le jugement de la prudence. Rien n'obscurcit le jugement de la prudence ou de la raison pratique comme les plaisirs des sens et surtout la luxure, qui absorbe l'âme entière dans toutes les jouissances charnelles, dont l'abstention fait la perfection de la prudence et de toutes les vertus intellectuelles. Donc ces vices, qui sont un manque de prudence et de raison pratique, proviennent surtout de la luxure.

III { Mon Dieu! je ne puis m'empêcher de le reconnaître, et je le confesse dans toute l'humilité de mon cœur, ma vie n'a été longtemps qu'un tissu d'imprudences, parce que je n'ai pas consulté votre Esprit. Soyez mon Conseil à l'avenir, Seigneur, afin que je sois prudent et que je suive la voie de ma vocation.



Plan	I	Nous avons dit que les deux vices directement opposés à la prudence sont l'imprudence et la négligence. Après avoir parlé de l'imprudence en elle-même, de ses espèces et de sa cause principale, la luxure, nous avons à nous occuper de la négligence pour montrer qu'elle est un péché mortel opposé à la prudence.	
		Péché	<p><b>Raison</b></p> <p>La négligence est-elle un péché spécial? Oui, car les péchés que l'on commet par négligence se distinguent des péchés que l'on commet par mépris.</p> <p>En effet, la négligence implique le défaut du soin que l'on doit apporter à ses affaires.</p> <p>Or, toutes les fois qu'on ne fait pas un acte que l'on doit faire, il y a péché contre le devoir.</p> <p>D'où il est manifeste que la négligence est un péché; et comme le soin est un acte spécial de vertu, il s'ensuit évidemment que la négligence est aussi un péché spécial.</p>
	<p><b>Preuve</b></p> <p>Un péché est spécial parce que son objet l'est aussi, ou parce que la spécialité de l'acte s'étend à toute matière. Tels sont les vices qui ont pour objet un acte de la raison, qui s'étend à toute matière morale.</p> <p>C'est pourquoi le soin étant un acte spécial de la raison, la négligence qui implique le défaut de soin est un péché, soit que l'on omette entièrement par défaut de soin un acte d'obligation, soit que l'on omette quelque circonstance importante et nécessaire à cet acte.</p>		
	II	Opposition	<p><b>Preuve directe</b></p> <p>Est-elle opposée à la prudence? Oui. <i>L'homme léger et imprudent n'observe point les temps.</i> (Eccli., xx, 7). Or ceci appartient à la négligence. Donc.. La négligence prise en général est opposée à la vertu dont elle empêche de produire les actes; ainsi la négligence à restituer est contraire à la vertu de justice.</p> <p>Comme nous l'avons dit, la négligence est directement opposée au soin qu'on doit avoir.</p> <p>Car le soin appartient à la raison et sa bonne direction dépend de la prudence.</p> <p>Par conséquent, par opposition, la négligence appartient à l'imprudence.</p>
			<p><b>Etymologie</b></p> <p>C'est d'ailleurs une chose évidente d'après l'étymologie du mot lui-même. Comme le dit saint Isidore, ce mot (<i>negligens</i>) signifie <i>ne choisissant pas</i>. Et comme c'est à la prudence de choisir les moyens, la négligence se rapporte à cette vertu.</p>
		Mortel	<p><b>Par l'objet</b></p> <p>Peut-elle être un péché mortel? Oui. <i>Le négligent tombera dans la mort.</i> (Prov., xix, 16.)</p> <p>Elle provient d'un relâchement de la volonté qui fait que la raison ne prend pas soin de commander des choses qu'elle doit commander ou de le faire comme elle le doit, c'est-à-dire promptement et exactement.</p> <p>Il peut arriver de deux manières que la négligence soit un péché mortel :</p> <p>1<sup>o</sup> Par rapport à la chose que l'on omet négligemment. Si la chose omise de cette façon est de nécessité de salut, que ce soit un acte ou une circonstance, il y a péché mortel.</p>
			<p>2<sup>o</sup> Par rapport à la cause. Si la volonté est tellement relâchée pour les choses de Dieu qu'elle manque totalement de la charité divine, cette négligence est un péché mortel.</p> <p>C'est ce qui arrive surtout quand elle résulte du mépris de la loi ou du législateur.</p>
			<p><b>Par la cause</b></p> <p>Mais si elle consiste dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui n'est pas de nécessité de salut et ne provient pas du mépris, mais du défaut de ferveur, elle est un péché véniel.</p> <p>Dans l'amour de Dieu, la négligence provenant d'un défaut de ferveur est un péché véniel; si elle provient d'un défaut de charité, elle est un péché mortel, comme quand on n'aime Dieu que d'un amour naturel.</p>
	III	Mon Dieu! n'est-il pas honteux que je donne tant de soin aux vanités de ce monde et que je sois si négligent pour ce qui regarde votre gloire et mon salut? Faites-moi comprendre l'avertissement que vous avez donné à sainte Marthe et que tout en imitant cette sainte, je n'oublie pas d'imiter sa sœur.	

## LA PRUDENCE

## VICES OPPOSÉS AVEC RESSEMBLANCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 55

Plan	II	I	Après avoir parlé des vices opposés directement à la prudence, c'est-à-dire l'imprudence et la négligence, nous allons nous occuper des vices qui ont une certaine analogie ou ressemblance avec cette vertu. A ce sujet, il y a huit questions concernant les biens charnels, les actes et la sollicitude des biens temporels.		
			Biens charnels	Péché	<b>La prudence de la chair est-elle un péché? Oui.</b> D'après saint Paul. (Romains, VIII, 7.) <i>La prudence de la chair est ennemie de Dieu.</i> La prudence a pour objet ce qui se rapporte à la fin de la vie entière, ou les moyens les meilleurs pour atteindre cette fin. Celle de la chair nous fait considérer les biens charnels comme notre fin, ce qui est un péché; car dans ce cas l'homme est dérégulé par rapport à sa fin. Donc cette prudence est un péché.
				Gravité	<b>Est-elle un péché mortel? Non.</b> Ce qui diminue le péché n'est pas de soi mortel. Avoir soin de son corps n'est pas mauvais en soi. Celle qui nous fait mettre notre fin dans les choses sensibles est notoirement péché mortel. S'y attacher d'une manière dérégulée sans se détourner de Dieu, est seulement péché véniel : rapporter le soin du corps à une fin honnête ou supérieure n'est pas prudence de la chair.
			Actes	Astuce	<b>L'astuce est-elle un péché spécial? Oui.</b> D'après saint Paul. (II Cor., IV, 2.) Elle consiste à poursuivre une fin bonne ou mauvaise par des chemins détournés et trompeurs. Elle est donc un péché opposé à la prudence et distinct de la prudence de la chair, car celle-ci pêche contre la fin, tandis que l'astuce ou la finesse pêche contre les moyens.
				Dol	<b>Le dol revient-il au péché de l'astuce? Oui.</b> Il a le même but. (Eph., IV, 14.) L'astuce prend des voies feintes pour arriver à une fin bonne ou mauvaise. Ces voies considérées dans la pensée de celui qui les prend sont proprement de l'astuce. Considérées par rapport à l'exécution, c'est le fait du dol ou tromperie qui se rapporte à l'astuce.
				Fraude	<b>La fraude appartient-elle à l'astuce? Oui.</b> Elle a le même but. (Job, XIII, 9.) Elle consiste, comme le dol, dans l'exécution extérieure des pensées astucieuses. Mais le dol ou la tromperie s'exerce soit par des actes, soit par des paroles, tandis que la fraude regarde plus spécialement cette exécution par des actes.
				Sollicitude	<b>La sollicitude à l'égard des biens temporels est-elle permise? Non.</b> Elle est illicite si on les recherche comme sa fin dernière, ou si on se donne trop de peine pour se les procurer, ou si l'on craint trop de les perdre ou de tomber dans la nécessité. Gagner son pain sans se livrer à de vaines inquiétudes, n'a rien d'excessif. (S. Jérôme.)
			Biens temporels	Préoccupation	<b>Doit-on se préoccuper de l'avenir? Non.</b> D'après Notre-Seigneur. (S. Matthieu, VI, 34.) <i>Ne soyez pas inquiets pour le lendemain.</i> Tout doit être convenable et opportun, actes et sollicitude, par rapport au temps. (Eccl., VIII, 6.) <i>Toute affaire a son temps et ses règles.</i> A l'été la moisson, à l'automne la vendange. S'inquiéter à contre temps est défendu par N.-S. qui ajoute : <i>A chaque jour suffit sa peine.</i> Une sage prévoyance est de la prudence; ne s'occuper que des biens matériels serait désordonné.
				Avarice	<b>Tous ces vices viennent-ils de l'avarice? Oui.</b> La fraude est fille de l'avarice. (S. Grégoire.) Ils ressemblent d'une certaine manière à la prudence, étant accompagnés de l'usage de la raison, usage qui se manifeste surtout dans la justice à laquelle l'avarice est le vice le plus opposé. Donc les vices dont nous parlons tirent particulièrement de là leur origine, plutôt que de la luxure.
			III	Mon Dieu! je ne désire que votre royaume. S'il vous plaît de me donner le reste comme surcroît, je l'accepte, mais pour vous l'offrir, me confiant à votre bonne Providence pour la fin de mes jours. J'abhorre les biens mal acquis. Bénissez mon travail et préservez-moi de l'avarice. Peu avec vous me suffit.	



I { Après avoir considéré tout ce qui concerne la prudence en elle-même, ses parties, le don correspondant et les vices opposés, il nous reste enfin à nous occuper des préceptes qui regardent cette vertu. A cet égard il y a deux questions concernant la prudence et ceux qui ont pour objet les vices opposés.

Plan II

Prudence	Décalogue	{ Le Décalogue devait-il prescrire la prudence? Non. Il n'en est pas question. Comme nous l'avons dit (I <sup>re</sup> part. II <sup>e</sup> sect., q. 100, a. 1), le Décalogue ayant été donné à tout un peuple, ne devait comprendre que les préceptes de la loi naturelle qui tombent sous le bon sens de chacun, et qui appartiennent par là même à la raison naturelle de l'homme.
	Conséquence	{ Or, le dictamen de la raison naturelle embrasse principalement les fins de la vie humaine. Ces fins sont pour la pratique ce que les principes que l'on connaît naturellement sont pour les sciences spéculatives, comme on le voit d'après la (II <sup>e</sup> part. II <sup>e</sup> sect., q. 47, a. 6.) La prudence n'ayant pas pour objet la fin, mais les moyens, d'après la même question, il s'ensuit qu'il n'eût pas été convenable de mettre dans les préceptes du Décalogue un précepte qui appartient directement à la vertu morale de prudence.
	Rapport	{ Toutefois on peut dire que tous les préceptes du Décalogue se rapportent à cette vertu, selon qu'elle dirige tous les actes vertueux; ils s'y rapportent indirectement. On dira que la prudence étant la première des vertus morales, le Décalogue devait la prescrire. Oui, mais la justice renfermant mieux l'idée de dette, devait être ordonnée plutôt que la prudence. D'ailleurs dans les autres instructions de l' <i>Ancien Testament</i> cette vertu est recommandée par rapport aux moyens. L'Évangile, enseignement parfait, a dû la commander formellement. (S. Matthieu, x, 16.) <i>Soyez prudents comme les serpents.</i>
	Autorité	{ Était-il convenable qu'il y eût dans l'ancienne loi des préceptes pour défendre les vices opposés à la prudence? Oui. C'est manifeste par les divers préceptes que la loi renferme, comme : <i>Vous ne ferez pas de calomnie contre votre prochain.</i> (Lev., xix, 13). <i>Vous n'aurez point divers poids, l'un plus petit, l'autre plus grand.</i> (Deut., xxv, 13.) <i>Celui qui vend du vin ne se justifiera pas des péchés de la langue.</i> (Eccl., xxvi, 28.) Et autres. Par cela seul que ces préceptes existaient, ces vices opposés à la prudence devaient être défendus.
Vices	Preuve	{ En effet, comme nous l'avons dit dans l'article précédent, la justice se rapporte principalement à la raison du devoir que le précepte requiert, parce que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Or, l'astuce, quant à l'exécution, s'exerce surtout sur ce qui est l'objet de la justice. (II <sup>e</sup> part. II <sup>e</sup> sect., q. 55, a. 3.) C'est pourquoi, il a été convenable qu'il y eût dans la loi des préceptes prohibitifs à l'égard de la pratique de ce vice, parce que dans ses suites, il favorise l'injustice à laquelle on est enclin. Comme quand au moyen du dol ou de la fraude on calomnie quelqu'un ou qu'on lui ravit ses biens.
	Réponses	{ Quant aux vices directement opposés à la prudence, comme l'imprudence et ses parties, la loi ne les défend pas d'une manière aussi expresse, mais elle les défend d'une manière générale. Elle a défendu spécialement de tromper dans les ventes, parce que le dol et la fraude s'y font ordinairement. En un mot les préceptes concernant la justice appartiennent à la prudence, les prohibitifs, à l'astuce.

III { Mon Dieu! je vous suis reconnaissant de m'avoir éclairé sur la vertu de prudence. Je comprends mieux sa nécessité, et je veux me conformer à ses préceptes, principalement en ce qui se rapporte au salut de mon âme. Daignez m'accorder votre grâce, afin que je ne cède jamais à l'esprit d'imprudence et à tous ses vices.

2<sup>me</sup> PARTIE 2<sup>me</sup> SECTION

---

V

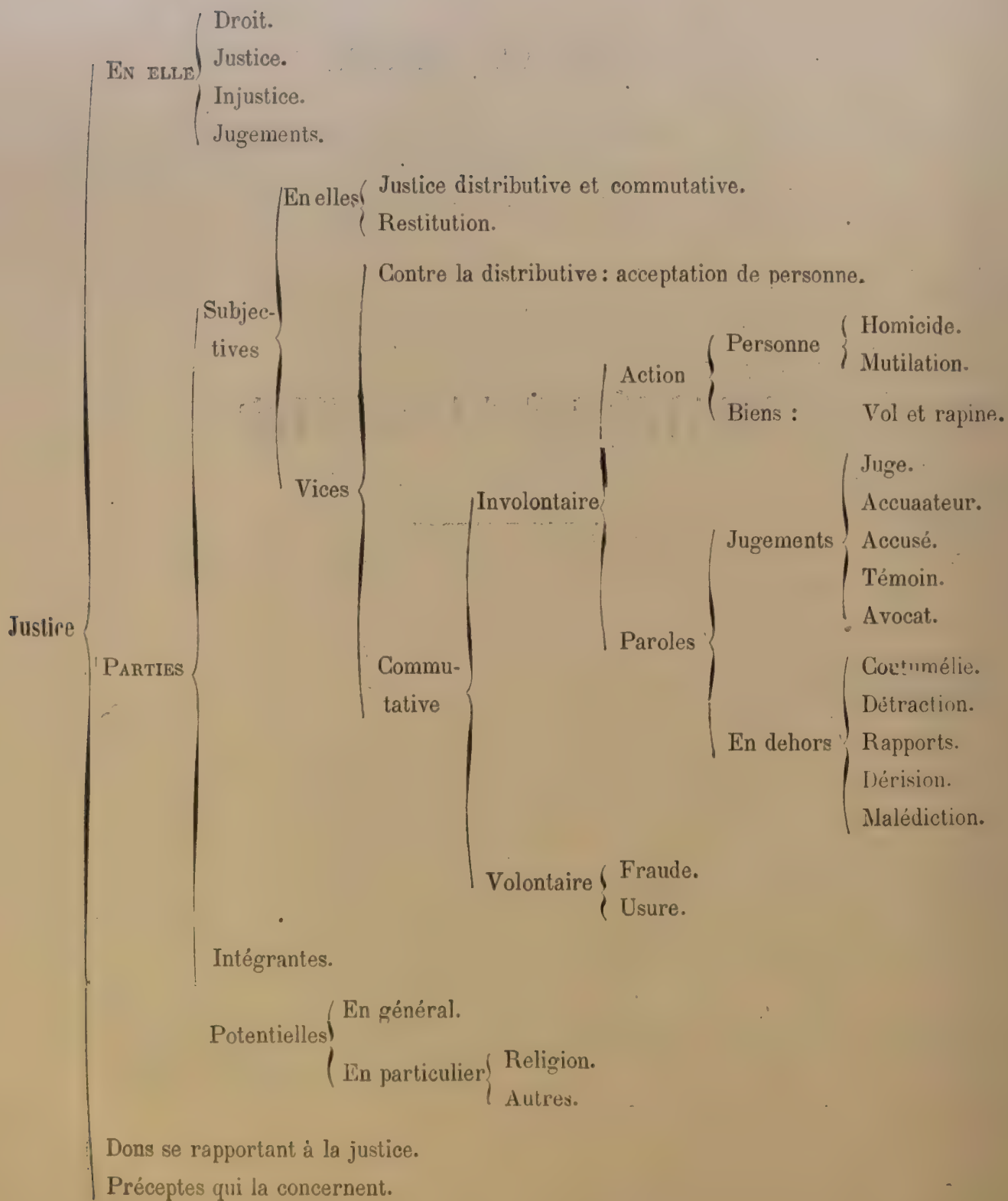
TRAITÉ DE LA JUSTICE

---



# TRAITÉ DE LA JUSTICE

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



I

Après avoir traité de la première vertu cardinale, nous avons à nous occuper de la seconde, la justice. A cet égard il y a quatre choses à considérer : la justice, ses parties, le don qui lui appartient et ses préceptes. Par rapport à la justice, il y a quatre choses et d'abord le droit, sur lequel quatre questions se présentent.

Nature	Objet	La droit est-il l'objet de la justice? Oui. Le droit est ce qui est juste; le juste est l'objet de la justice. Les autres vertus nous perfectionnent en ce qui nous est propre, la justice nous met en bon rapport avec les autres. Comme son nom l'indique, elle consiste dans une sorte d'égalité qui fait dire que deux choses sont justes quand elles sont bien égalisées; dans nos actions c'est une sorte d'égalité au droit d'un autre. Par exemple, quand on donne une récompense due pour un travail convenu et accompli. Ainsi la rectitude des actes de justice se prend d'un autre côté que des dispositions de l'agent. Ce qui prouve que la justice, de préférence aux autres vertus, a pour objet le juste ou le droit. D'où quand une cause est jugée, la partie satisfaite dit qu'on lui a fait droit.
		Le droit est-il naturel et positif? Oui. Cette division est juste et convenable. Le droit ou le juste consiste dans l'égalité d'une chose avec une autre, de deux manières : 1° D'après la nature même de la chose, comme quand on donne un objet pareil à celui qu'on reçoit; c'est là ce qu'on appelle droit naturel, fondé sur l'équité de la nature. 2° D'après une convention ou un arrangement pris, comme quand un individu se déclare satisfait d'une chose qu'il a reçue en échange d'une autre, ce qui peut arriver de deux façons. 1° Par contrat privé, comme quand il y a un traité passé entre des particuliers. 2° Par convention publique entre le peuple et le souverain. Et c'est ce qu'on appelle droit positif.
	Des gens	Le droit des gens est-il le même que le droit naturel? Non. Ils se distinguent. Le naturel, fondé sur le rapport absolu des êtres, nous est commun avec les êtres animés. Celui des gens s'en distingue en ce qu'il considère les choses au point de vue des conséquences. Ainsi un champ en soi n'a rien qui le détermine à être à l'un plutôt qu'à un autre; mais en raison des soins qu'il exige, il est nécessaire qu'il soit à l'un plutôt qu'à l'autre. Or, la raison, qui est propre à l'homme, est nécessaire pour juger les conséquences des choses. De là vient que le droit appelé droit des gens nous est propre, à l'exclusion des animaux. La raison naturelle a suffi pour établir parmi les hommes ce qui constitue le droit des gens.
		Doit-on distinguer spécialement le droit paternel et le droit du maître? Le juste ou le droit se dit d'une chose qui se mesure sur une autre, de deux manières : 1° Le mot <i>autre</i> peut s'entendre dans un sens absolu, comme deux individus indépendants entre eux, mais soumis au même prince. Dans ce cas la justice est pure et simple. 2° Une personne peut être autre, parce qu'elle est une partie de celle qui traite avec elle. Ainsi dans les choses humaines le fils est quelque chose du père, le serviteur, du maître. C'est pourquoi le juste ici n'est pas absolu, mais <i>paternel</i> d'un côté, <i>seigneurial</i> de l'autre. Bien que la femme soit quelque chose du mari, il y a entre eux un droit plus strict, <i>l'économique</i> .

Plan II

III

Mon Dieu! vous êtes le droit par excellence et nous n'avons proprement que des devoirs envers vous. Pour l'honneur et dans l'intérêt de la société humaine, vous avez établi des droits positifs. Imprimez en nous le respect à ces droits, mais ne permettez pas que ceux qui en sont les dépositaires en abusent.



Plan	II	I	( Après avoir parlé du droit, de sa nature, de sa division et de sa distinction, nous avons à nous occuper de la justice elle-même et considérer sa nature, son espèce et ses actes. A ce sujet, il y a douze questions. Dans ces quatre premières, nous allons établir sa nature.	
			Définition	Conditions
				Application
			Rapport	Autruï
				Analogie
			Vertu	Principe
				Conséquence
			Sujet	Principe
				Volonté
			III ( Mon Dieu! donnez-moi une notion claire de la justice, afin que je ne viole jamais ses droits. Rendez-moi juste moi-même, par la réunion de toutes les vertus, et, toujours en paix avec vous et avec le prochain, j'accomplirai dans tous mes actes votre volonté selon votre volonté même.	

Qu'est-ce que la justice? C'est la volonté perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû.

Cette définition est bonne; elle désigne l'acte propre de la justice; rendre ce qui est dû.

Pour qu'un acte soit bon et vertueux, il faut qu'on sache ce qu'on fait, qu'il soit réfléchi et pour une fin légitime, et l'effet d'une disposition ferme et immuable. (Aristote.)

L'acte de la justice est indiqué par le mot volonté, parce qu'il doit être volontaire.

On ajoute qu'elle doit être perpétuelle pour indiquer la fermeté de cet acte. Toutes ces conditions se trouvent dans cette définition. Donc elle est bonne. Les autres définitions qui disent que la justice est une habitude reviennent au même.

La justice se rapporte-t-elle toujours à autrui? Oui. Cicéron.

Elle implique égalité. Or une chose n'est pas égale à elle, mais à une autre.

De plus, ayant pour objet de rectifier les actes humains, il est nécessaire que l'égalité qu'elle requiert se rapporte à différents individus capables d'agir. Car les actions appartiennent aux suppos.

Cependant, par analogie, comme il y a plusieurs facultés dans l'homme, on peut dire que la justice existe dans un homme par rapport à lui-même; Car sa raison commande aux puissances inférieures et donne à chacune ce qui lui convient.

Elle diffère de la justice chrétienne qui justifie l'impie; elle est une vertu morale.

Est-elle une vertu? Oui, d'après l'Écriture. Saint Grégoire la nomme parmi les cardinales.

La vertu humaine est ce qui rend bon l'acte humain et qui perfectionne l'homme.

Or, ce double caractère se rencontre dans la justice; car l'acte est bon par là même qu'il atteint la règle de la raison qui rend droites toutes les actions humaines.

Par conséquent, puisque la justice rend droites les opérations humaines, il est évident qu'elle rend bonnes les œuvres de l'homme; et en effet, comme le dit Cicéron, c'est principalement de la justice que les hommes de bien tirent leur nom : *Justes*.

D'où il suit, d'après le même, que c'est surtout en elle que brille l'éclat de la vertu.

Est-elle dans la volonté comme son sujet? Oui. C'est la droiture de la volonté.

Toute vertu a pour sujet la puissance dont elle doit régler les actes; or, la justice n'a pas pour but de régler l'acte de la connaissance, car tout jurisconsulte serait probe.

Donc son sujet est la volonté; on est juste, parce qu'on agit droitement, selon la raison.

Elle ne peut pas être dans l'irascible et le concupiscible, parce que l'appétit sensitif n'a pas le pouvoir de considérer le rapport d'une chose à une autre; c'est le propre de la raison.

Elle ne peut donc être que dans la volonté, et c'est pour ce motif qu'Aristote la définit un acte de la volonté, comme on le voit d'après ce que nous avons dit ci-dessus.

Plan	I	Après avoir considéré la nature de la Justice par sa définition, son rapport, son genre comme vertu, et son sujet, nous avons maintenant à faire connaître sa différence spécifique, en tant que vertu générale et particulière. A cet égard, il y a quatre questions qui nous la montrent sous ces divers aspects.			
		Générale	<b>Comment</b>	<p>La justice est-elle une vertu générale? Oui. Elle les comprend toutes. (Aristote.)</p> <p>Elle règle nos rapports avec les autres considérés individuellement ou en société.</p> <p>Or, chaque membre d'une société est comme une partie qui se rapporte au tout.</p> <p>Donc tout le bien de chaque membre se rapporte au bien général de la société.</p> <p>C'est-à-dire que le bien de chaque vertu se rapporte au bien général, objet de la société.</p> <p>Ainsi les actes de toutes les vertus sont réglés par elle et par là elle est une vertu générale.</p> <p>Et comme c'est à la loi de régler ce qui se rapporte au bien commun, il en résulte que cette vertu générale reçoit le nom de <i>justice légale</i>, parce que elle met l'homme d'accord avec la loi.</p>	
			Différence	<p>Comme vertu générale est-elle essentiellement la même chose que toute vertu? Non. La vertu de l'homme privé n'est pas celle du citoyen. (Aristote.)</p> <p>Le mot <i>général</i> s'entend selon le prédicat. Ainsi animal se dit de l'homme, du cheval, etc.; sous ce rapport, ce qui est général est par essence la même chose que ce qu'il embrasse.</p> <p>Il s'entend selon la vertu. Ainsi une cause universelle par rapport à ses effets. Ils diffèrent.</p> <p>D'après cela, la justice, vertu générale en tant qu'elle rapporte à sa fin les autres vertus, est aussi une vertu spéciale, dont l'objet est le bien public. Comme la charité qui se rapporte au bien divin.</p> <p>Les autres vertus se rapportent au bien particulier, la justice les rapporte au bien général.</p>	
				Raison	<p>Y a-t-il une justice particulière outre la générale? Oui. (S. Jean Chrysostome.)</p> <p>La justice légale n'est pas essentiellement mais rationnellement toute vertu. Donc, outre cette justice qui porte l'homme directement par rapport au bien commun, il faut d'autres vertus qui le règlent à l'égard des biens particuliers en lui ou à un autre.</p> <p>Ainsi, outre la justice légale, l'homme a la tempérance, la force, pour se régler lui-même.</p> <p>De même, outre la justice légale, il en faut une particulière par rapport aux autres.</p> <p>La première donc règle les rapports avec l'État, la seconde ceux des citoyens entre eux.</p> <p>D'où l'on voit que le rapport des parties entre elles n'est pas le même que celui des parties au tout.</p>
					Spéciale
		III	<p>Mon Dieu! si tous les hommes vous étaient soumis comme au souverain Seigneur du monde, ils seraient fideles observateurs de la justice envers eux-mêmes, avec leurs semblables et leurs chefs. Hélas! que voyons-nous? Des injustices qui nous attirent les justes châtimens de votre colère.</p>		



I	Après avoir fait connaître la nature de la Justice et sa différence spécifique comme vertu générale et particulière, il nous reste à compléter la connaissance de sa nature par celle de ses particularités. A ce sujet, il y a quatre dernières questions concernant les actions, le milieu, l'acte propre et l'excellence de cette vertu.	
	La justice règle-t-elle les passions? Non; elle a pour objet les opérations. (Aristote.)	
Plan II	Sujet	1 <sup>o</sup> Sujet. Cela est manifeste par rapport au sujet de la justice qui est la volonté.
		Les passions ne sont pas ses actes ou ses mouvements, mais ceux de l'appétit sensitif.
	Actions	C'est pourquoi elle n'a pas pour objet les passions, comme la tempérance ou la force.
		2 <sup>o</sup> Matière. C'est encore évident par rapport à la matière, parce que la justice embrasse tout ce qui se rapporte à autrui, et que les passions ne régulent pas nos rapports extérieurs.
	Matière	C'est donc à la justice de rendre droites les actions qui ont pour terme les choses extérieures.
		Les autres vertus morales ont pour objet de les régler selon qu'elles procèdent des passions.
	Milieu	Le milieu de la justice est-il le milieu de la chose? Oui. Aristote détermine le milieu de la justice d'après une proportion arithmétique, qui est le milieu réel.
		De raison
	De la chose	Le milieu des autres vertus morales, qui ont pour objet les passions, se prend selon le rapport qu'elles ont avec l'homme vertueux; c'est pourquoi on l'appelle <i>milieu de raison</i> . Ainsi dans la tempérance, la quantité de nourriture à prendre dépend des tempéraments.
		Mais le milieu de la justice consiste dans l'égalité proportionnelle entre une chose et une personne étrangère. On doit cent francs on ne peut s'acquitter qu'en payant cent francs.
Plan III	Son acte propre	Les circonstances n'y font rien; ce sont les choses qui déterminent l'égalité dans les choses, et par conséquent le milieu entre le plus et le moins, et c'est le <i>milieu réel</i> .
		L'acte propre de la justice consiste-t-il à rendre à chacun le sien? Oui. Elle ne revendique pas ce qui est à autrui, elle néglige ses intérêts propres pour conserver l'équité commune. (Saint Ambroise.)
	Légale	La matière de la justice est l'opération extérieure, selon que cette opération ou la chose employée est proportionnée à une personne avec laquelle la justice nous met en rapport.
		Or, une personne possède comme sien ce qui lui est dû, selon une égalité de proportion.
	Excellence	Donc l'acte propre de la justice n'est pas autre que de rendre à chacun ce qui lui revient.
		Les vertus qui consistent à faire du bien se rapportent à la justice comme vertus adjointes.
	Morales	La justice est-elle la plus excellente des vertus morales? Oui. Cicéron dit qu'elle manifeste le plus la splendeur de la vertu, et qu'elle donne son nom aux justes.
		C'est évident pour la justice légale, parce que le bien général l'emporte sur le bien particulier.
		C'est encore vrai pour la justice particulière par rapport aux autres vertus morales, et cela pour deux raisons.
		1 <sup>o</sup> Sujet. Elle réside dans la volonté; les autres existent dans l'appétit sensitif.
		2 <sup>o</sup> Objet. Les autres vertus ne sont louées que pour le bien de celui qui les possède, tandis que la justice est louée parce que le juste est pour les autres ce qu'il doit être.
		Ainsi la justice est en quelque sorte le <i>bien d'autrui</i> , et les plus grandes vertus sont nécessairement celles qui sont les plus utiles aux autres.
		La force est utile dans la guerre, et la justice l'est dans la guerre et dans la paix.
		Mon Dieu! tous vos actes émanent de votre justice éternelle, même ceux que nous appelons des maux. Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont droits; je les respecte et je les adore; je les aime et je les accepte comme un témoignage de votre miséricorde. Je comprends l'excellence de la justice. Rendez-moi juste.

Plan	II	I	Après avoir considéré le droit comme la base de tout ce traité, et la justice avec sa division et ses actes, nous avons à nous occuper de l'injustice qui lui est contraire et qui entre dans tous les péchés, comme la justice dans toutes les vertus. A ce sujet, il y a quatre questions sur sa nature, ses sujets et sa gravité.	
			Nature	Illégale { <p><b>L'injustice est-elle un vice spécial?</b> Oui. Elle est opposée à la justice. Dans son essence elle est un vice spécial, ayant un objet spécial, le mépris du bien commun.</p> <p>Dans l'intention elle est un vice général, parce que ce mépris peut mener à tous les péchés.</p> <p>Ceci concerne l'injustice illégale, opposée à la justice légale.</p>
				Particulière { <p>Quant à l'injustice particulière, elle est un vice spécial opposé à la justice particulière.</p> <p>C'est celle qui résulte de l'inégalité de proportion qu'on veut établir entre soi et un autre.</p> <p>Comme quand un homme veut avoir plus de biens, de richesses ou d'honneurs, et moins de mal, de fatigues et de pertes. Dans ce cas l'injustice est personnelle.</p>
			Sujets	Agent { <p><b>Celui qui fait une injustice est-il toujours injuste?</b> Non. D'après Aristote. On ne mérite pas ce nom lorsque, sans intention, par ignorance et dans la bonne foi, on fait un acte injuste que l'on ne croit pas tel; dans ce cas, il n'y a pas d'injustice formelle.</p> <p>On ne le mérite pas non plus, quand on commet une injustice par concupiscence; l'habitude de l'injustice n'existe pas et ne peut pas, en conséquence, être le principe de l'acte.</p> <p>Mais si l'acte injuste est l'effet du libre arbitre, comme quand il plait par lui-même, alors il procède de l'habitude proprement dite qui fait agir facilement et volontiers.</p> <p>Donc on peut faire un acte injuste involontairement ou par passion sans être injuste.</p>
				Patient { <p><b>Peut-on subir volontairement une injustice?</b> Non. On subit sans vouloir. L'action procède essentiellement de l'agent, la passion provient d'un autre. Par conséquent le même être ne peut pas être tout à la fois agent et patient. (Aristote.)</p> <p>Or, dans l'homme le principe de l'action c'est la volonté qui fait agir volontairement. Au contraire, il pâtit dans le sens propre du mot, ce qu'il subit en dehors de sa volonté.</p> <p>Donc on fait ce qui est injuste quand on le veut, mais on le subit involontairement.</p> <p>Mais par accident et matériellement on peut faire ce qui est injuste, sans intention, ou le subir volontairement, comme quand on donne à un autre plus qu'on ne doit.</p> <p>Dans ce dernier cas, il n'y a pas d'injustice, parce que l'homme est libre de disposer de ses biens comme bon lui semble.</p>
			Gravité	Preuve { <p><b>L'injustice est-elle un péché mortel?</b> Oui. Elle est contraire à la loi de Dieu.</p> <p>Or l'injuste agit contre cette loi; son acte est un vol, ou un adultère, ou un homicide ou quelque autre crime semblable. Donc celui qui est injuste pèche mortellement.</p> <p>En effet, nuire au prochain est contraire à la charité qui nous porte à lui vouloir du bien.</p> <p>L'injustice consistant toujours à nuire au prochain, il s'ensuit qu'elle est un péché mortel.</p>
				Réponses { <p>L'ignorance du droit n'excuse pas toujours, parce qu'elle peut être vincible ou affectée.</p> <p>Une matière légère, prendre un fruit, ne réunit pas tous les caractères de l'injustice; car il est vraisemblablement à supposer que le maître n'en sera ni lésé ni blessé.</p>
			III { <p>Mon Dieu! je déteste l'injustice, parce qu'elle est contraire à votre loi; aussi je préfère être dans la disposition de la subir plutôt que de la commettre, même en matière légère. Vous êtes juste, Seigneur! donnez-moi la grâce de vous imiter, afin que je n'éprouve pas les rigueurs de votre justice.</p>	



I { Après avoir parlé du droit, de la justice et de l'injustice par rapport à sa nature, son sujet et sa gravité, nous avons à nous occuper du jugement comme acte de justice en ce qu'il détermine ce qui est juste. A ce sujet, il y a six questions qui se rapportent à la nature du jugement et à ses trois conditions.

Plan II	Nature	Acte	<p>Le jugement est-il un acte de justice? Oui. D'après ce verset : (Ps., XCIII, 15.) <i>Jusques à quand la justice se tournera-t-elle contre le jugement.</i></p> <p>Il désigne proprement l'acte du juge ou de celui qui est chargé de proclamer le droit. Or le droit est l'objet de la justice. Donc le jugement implique la détermination du droit.</p> <p>Il détermine ce qui appartient à la justice, et c'est pour ce motif qu'il appartient à cette vertu.</p> <p>D'où les hommes ont recours à un juge comme à la justice personnifiée. (Aristote.)</p>
		Permis	<p>Est-il permis de juger? Oui. <i>Vous établirez des juges et des magistrats...</i> (Deut., XVI, 18.)</p> <p>Le jugement n'est licite qu'autant qu'il est un acte de justice. Pour cela il faut trois choses : L'amour de la justice, une autorité légitime, une sentence droite et prudente.</p> <p>Toutes les fois que l'une de ces conditions manque, le jugement est vicieux et illicite.</p> <p>On dit alors qu'il est <i>pervers</i> ou <i>injuste</i>, <i>usurpé</i>, <i>soupçonneux</i> ou <i>téméraire</i>.</p>
	Conditions	Illicite	<p>Le jugement fondé sur un soupçon est-il illicite? Oui. S. Jean Chrysostome. Le soupçon implique une mauvaise opinion sur de légers indices.</p> <p>Il y a trois causes : croire facilement le mal, être mal disposé envers quelqu'un, avoir acquis de l'expérience.</p> <p>Les deux premières accusent toujours un vice, mais l'expérience affaiblit le soupçon.</p> <p>Ainsi le soupçon est toujours mauvais selon qu'il est plus grand : 1° douter légèrement est véniel; 2° tenir pour certain en matière grave, est mortel; 3° condamner sur un soupçon est mortel aussi.</p>
		Doute	<p>Doit-on interpréter favorablement les choses douteuses? Oui. (Romains, XIV, 3.) <i>Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange.</i></p> <p>Avoir mauvaise opinion d'un autre sans cause suffisante, c'est lui faire injure, le mépriser.</p> <p>Or, on ne doit mépriser personne et on ne doit faire aucun tort, si on n'y est contraint.</p> <p>C'est pourquoi, dès que nous n'avons pas de preuves évidentes de la malice de quelqu'un, nous devons le considérer comme bon, en bien interprétant ce qui est douteux.</p>
	Autorité	Lois	<p>Doit-on juger toujours d'après les lois écrites? Oui, quand elles sont confirmées.</p> <p>Le jugement est une détermination de ce qui est juste. Une chose devient juste de deux manières : 1° d'après sa nature, <i>droit naturel</i>; 2° d'après une convention humaine, <i>droit positif</i>.</p> <p>Les lois sont écrites pour manifester ces deux espèces de droit, mais d'une manière différente : la loi écrite contient le droit naturel sans l'établir; le positif, renferme la loi écrite et l'établit.</p> <p>C'est pourquoi le jugement doit être conforme aux lois écrites pour ne pas s'écarter des deux droits.</p>
			<p>Le jugement usurpé est-il injuste? Oui. <i>Qui êtes-vous pour juger?</i> (Romains, XIV, IV.)</p> <p>Celui qui porte un jugement interprète le texte de la loi en l'appliquant à une affaire.</p> <p>Or il faut la même autorité pour interpréter la loi que pour la faire.</p> <p>C'est pourquoi, comme il serait injuste de forcer quelqu'un à observer une loi non sanctionnée par l'autorité, de même il le serait de le forcer à subir un jugement non porté au nom de cette autorité.</p>

III { Mon Dieu! vous seul êtes juste et votre jugement est droit. Assistez de votre sagesse tous ceux qui sont investis d'une autorité légitime et chargés de prononcer des jugements en droit civil et droit canon. Assistez-moi aussi de cette sagesse, afin que, sévère envers moi-même, je sois indulgent pour les autres.

I	{	Après avoir traité de la justice en elle-même, nous avons à nous occuper maintenant de ses différentes parties. Et d'abord de ses parties subjectives qui sont ses espèces, c'est-à-dire la justice distributive et la justice commutative. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les espèces, leur milieu, leur matière et la contrepassion.		
		Espèces	Commutative	La justice se divise-t-elle en deux espèces? Oui. La justice, dit Aristote, se divise en deux parties : l'une dirige les distributions, l'autre les commutations ou les échanges.
				La justice particulière se rapporte à l'individu qui est à la société ce que la partie est au tout.
				Or, à l'égard d'une partie il peut y avoir deux espèces de rapport :
				Distributive
		2 <sup>o</sup> De la partie au tout; c'est le rapport qu'il y a entre ce qui est général et chaque individu.		
		Il a pour règle la justice distributive qui répartit proportionnellement les choses communes.		
		Milieu	Géométrique	C'est-à-dire que la distributive répartit le bien commun en raison de l'importance des personnes, de manière qu'il y ait le même rapport entre les choses accordées qu'entre la dignité relative de ces personnes, <i>vertu</i> dans l'aristocratie; <i>fortune</i> dans l'oligarchie; <i>liberté</i> (ou <i>pauvreté</i> ) dans la démocratie.
				Arithmétique
			L'unité alors s'établit par le milieu arithmétique : on achète pour un on donne pour un.	
Ainsi donc l'égalité est commune aux deux espèces, mais elle est calculée différemment.				
II	{	Matière	Semblable	Ces deux sortes de justice ont-elles une matière différente? Oui. (Aristote.)
				Si on ne considère que les choses sur lesquelles opèrent la justice distributive et la justice commutative, on peut dire que ces deux sortes de justice ont l'une et l'autre la même matière.
			Car distributions et commutations ont toujours pour objet l'usage des choses, des personnes, des travaux...	
			Différente	Mais si on considère les actions principales que l'on exerce sur les choses, les personnes et certains travaux, il est facile de se rendre compte que la matière n'est plus la même.
		La distributive préside aux répartitions du bien commun, l'autre aux transactions de la vie sociale.		
		En un mot, elles ont la même matière éloignée, elles n'ont pas la même matière prochaine.		
		Contrepas-sion	Talion	La contrepassion rentre-t-elle dans la justice? Oui, dans la justice commutative.
				C'est la réciprocité d'action qui consiste à souffrir soi-même ce qu'on fait souffrir aux autres.
			Compensation	C'est la loi du talion, approuvée dans la loi ancienne. (Ex., XXI, 23) et la nouvelle. (S. Mat., VII, 2.) <i>Vous serez jugés comme vous aurez jugé.</i>
				Mais il n'en est pas de même dans la justice distributive où l'on doit apprécier la dignité des personnes.
En effet, il n'y aurait pas égalité si celui qui frappe un prince était seulement frappé de même.				
De même si on se contentait de reprendre à un ravisseur ce qu'il a dérobé, qu'arriverait-il? Dans la réalité, il n'aurait rien perdu, et la société ne serait pas vengée en toute justice.				
Il faut une juste compensation, et on doit exiger du coupable qu'il rende davantage.				
III	{	Mon Dieu! si vous agissiez à notre égard en toute rigueur de justice, quand nous méprisons vos droits, qu'en serait-il de nous? Ah! Seigneur, n'écoutez que votre miséricorde, mais éclairez-nous sur nos devoirs afin que nous respections votre sainte loi dans tous nos rapports avec vous, avec l'Eglise, avec nos supérieurs et nos semblables.		



Plan	I	{ Après avoir parlé des parties subjectives de la justice, c'est-à-dire de la justice distributive et de la justice commutative, nous allons maintenant nous occuper de la restitution qui paraît être un acte de la justice commutative. A cet égard huit questions se présentent concernant la restitution, son objet et les principaux détails.	
		En elle	Nature { Est-elle un acte de la justice commutative? Oui. Ravir est une injustice dans les échanges. Donc restituer, c'est rétablir quelqu'un dans son droit, ou rétablir l'égalité, ce qui est de la justice commutative. C'est pourquoi la restitution est un acte de cette justice, soit que l'on possède le bien d'autrui avec son consentement par prêt ou dépôt; ou contre sa volonté, comme dans la rapine ou le vol.
			Nécessité { Est-elle de nécessité de salut? Oui. Le péché n'est remis que si on restitue. (S. Augustin.) Quand on peut. Pour qu'il y ait justice, il faut rétablir l'égalité, ce qui ne peut se faire qu'en restituant. Or pour être sauvé, il est nécessaire d'observer la justice. Donc il est nécessaire de précepte de restituer. Quand on ne peut rendre l'équivalent, on doit réparer de son mieux le dommage causé.
		Objet	Volé { Suffit-il de restituer simplement ce qu'on a pris? Oui, l'égalité est rétablie. Il y a dans une injustice l'inégalité qui résulte du vol, et l'injure qui a été faite au prochain. La restitution rétablit l'égalité, mais ne répare pas l'injure; c'est au juge de fixer la peine. C'est pourquoi, avant la sentence juridique, on n'est pas tenu de rendre au delà de ce qu'on a pris.
			Annexe { Doit-on parfois restituer ce qu'on n'a pas pris? Non. Ce serait injuste. On fait tort à quelqu'un en lui enlevant son bien. On doit le lui rendre ou compenser la valeur. On peut lui faire tort en l'empêchant d'acquiescer ce qu'il était en voie de posséder; mais pour cela on ne peut pas établir une égalité, et on n'est tenu qu'à une indemnité proportionnée.
		Détails	A qui? { Faut-il toujours restituer à celui qu'on a lésé? Oui. <i>Rendez à chacun ce qu'il lui est dû</i> (Rom., XIII, 7.) Par la restitution on rétablit l'égalité qu'on avait détruite. Donc il faut restituer au lésé, à moins que la chose ne lui soit nuisible. Si les biens sont illégitimes, on doit en faire du bien. Si la personne est inconnue, on fait l'aumône. Si elle vient à mourir, on restitue à l'héritier.
			Toujours? { Celui qui a reçu une chose est-il toujours tenu à restituer? Oui, la restitution est nécessaire à la satisfaction. Du côté de la chose même, il y a obligation de restituer, tant qu'on l'a en son pouvoir, pour rétablir l'égalité. Quant à la réception de la chose, s'il y a vol on est tenu de restituer; s'il y a prêt, également. S'il y a dépôt, aussi, à raison de la chose; si le dépôt est détruit sans la faute du dépositaire, on n'est pas tenu.
			Qui? { Ceux qui n'ont rien reçu sont-ils parfois tenus de restituer? Oui. (Rom. I, 32.) <i>Ils sont dignes de mort ceux qui agissent et ceux qui consentent.</i> S'ils ont été cause directe : ordre, consentement, protection, participation, manque d'opposition. Ils sont tenus de restituer. S'ils ont été cause indirecte par conseil, flatterie, etc., ils n'y sont pas toujours tenus, en tous cas, mais s'il est probable qu'ils ont été la cause d'une action injuste. L'obligation incombe d'abord à celui qui a commandé, puis à celui qui a exécuté, ensuite aux autres.
			Quand? { Peut-on différer la restitution? Non. De même que pour le salaire. (Eccl., XXI, 1.) <i>Ne conservez pas le travail du mercenaire jusqu'au matin.</i> En retenant le bien d'autrui, on prive le maître d'en faire usage, donc on lui fait une injure. Donc on doit restituer au plus tôt, si on le peut, ou faire demander un délai par un tiers, sinon, on retient injustement le bien d'autrui, on jouit à ses dépens, et on se trouve en état de péché.
	III	{ Mon Dieu! vous savez que je ne tiens pas aux choses de la terre si ce n'est en raison de la nécessité de la vie, aussi ma conscience ne me reproche pas de retenir le bien d'autrui; mais je me suis rendu coupable envers mon prochain et surtout envers vous, Seigneur, en ne pas vous aimant de tout mon cœur. Aidez-moi à réparer.	

Plan	I	Après avoir parlé des parties subjectives de la justice et de la restitution, nous avons à nous occuper des vices opposés aux deux espèces de justice, et d'abord de l'acception des personnes contraire à la justice distributive. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la cause de ce péché et ses trois principales occasions.	
		Cause	<p><b>L'acception des personnes est-elle un péché? Oui.</b> <i>Vous ne ferez aucune acception de personnes.</i> (Deut., I, 17.) Elle est contraire à la justice distributive. On doit distribuer les biens communs proportionnellement aux mérites et à la dignité de chacun.</p> <p><b>Légitime</b></p> <p>La cause alors est légitime. <i>En Dieu il n'y a pas acception des personnes.</i> (Eph., VI.) Il discerne les causes, mais non les personnes.</p>
			<p><b>Coupable</b></p> <p>Mais conférer un grade, une dignité à quelqu'un parce qu'il porte tel nom, qu'il est riche ou parent, c'est un péché, car les motifs qui influent en faveur de la personne lui sont étrangers.</p> <p>La parenté rend une personne digne d'hériter, mais ne suffit pas pour un bénéfice, par exemple.</p> <p>Il est donc évident que l'acception viole la justice distributive et qu'elle est dès lors un péché.</p> <p>Cependant il est véniel s'il y a légèreté de matière. Il n'y en a pas dans les libéralités. (S. Mat. xx, 14.) <i>Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux?</i></p>
		II	<p><b>Peut-elle avoir lieu dans les choses spirituelles? Oui.</b> D'après saint Jacques (II, 1).</p> <p>Elle est d'autant plus grave que les biens spirituels l'emportent sur les biens temporels.</p> <p><b>D'ignités</b></p> <p>On doit considérer la dignité de la personne : 1<sup>o</sup> absolument et en soi; à ce point de vue le plus digne est celui qui possède avec plus d'abondance les dons spirituels de la grâce; 2<sup>o</sup> par rapport au bien général: un homme moins savant, moins saint qu'un autre, peut être plus utile par sa puissance, son habileté; le préférer n'est pas péché, c'est pour le bien de tous ou de l'Eglise. (I Cor, XII, 7.)</p> <p>A égalité de mérite, on peut donner la préférence à des parents sur lesquels on compte davantage. Il y aurait acception s'ils étaient moins dignes en eux-mêmes et relativement au bien public.</p>
Occasions	<p><b>Peut-elle avoir lieu dans les témoignages d'honneur et de respect? Oui.</b> (S. Jacq., II.)</p> <p>La vertu seule mérite le respect et l'honneur. On peut honorer quelqu'un pour lui, à cause d'un autre. Ainsi un prince, un prélat peu vertueux sont honorés parce qu'ils représentent Dieu et la société. (Prov., xxvi. 8.)</p> <p>Nous en devons à nos parents et à nos maîtres qui participent à la majesté de Dieu, père de tous; aux vieillards en tant que la vieillesse est le signe de la vertu; aux riches à cause du rang, de l'influence.</p> <p><b>Témoignages</b></p> <p>Mais honorer quelqu'un uniquement à cause de ses richesses, ou pour toute autre cause qui ne rend pas digne d'honneur, ce serait tomber dans le péché d'acception des personnes.</p> <p>Ce péché est mortel, s'il est accompagné de mépris pour les pauvres; sinon il n'est que véniel.</p>		
	<p><b>Peut-elle avoir lieu dans les jugements? Oui.</b> D'après ce texte : (Proverbes, xviii, 5.) <i>Il n'est pas bon d'avoir égard à la personne dans les jugements.</i></p> <p>Le jugement est un acte de justice par lequel on ramène à l'égalité ce qui s'en était écarté.</p> <p>L'acception des personnes, au contraire, produit toujours une certaine inégalité; car, elle consiste à donner à un homme un bien qui lui est inégal, qui excède son mérite.</p> <p><b>Jugements</b></p> <p>Il s'ensuit évidemment que les jugements peuvent être faussés par l'acception des personnes, quant à la chose même que l'on juge ou quant à sa forme elle-même.</p> <p>Punir plus sévèrement celui qui a injurié un plus grand personnage n'en est pas une.</p> <p>On doit ménager le pauvre, autant que possible, mais sans blesser la justice. (Ex., xxiii, 3.) <i>Vous n'aurez point égard au pauvre dans les jugements.</i></p>		
III	<p>Mon Dieu! si je me suis arrêté quelquefois aux apparences, ou aux attrait de mon cœur dans mes rapports avec les hommes, c'est que j'ignorais ou je comprenais mal que vous êtes la règle absolue. Désormais, Seigneur, je veux juger tout en vous seul et mesurer les autres à la mesure de votre amour.</p>		



Après avoir parlé de ce qui est contraire à la justice distributive, nous devons nous occuper des vices opposés à la justice commutative, dans les commutations involontaires, par action et par paroles. Par action d'abord, il s'agit de l'homicide qui est le plus grand tort et au sujet duquel il y a huit questions.

Plan	II	En général	Vivants	<p>Est-il défendu de tuer tout être vivant? Non. La défense s'applique seulement aux hommes.</p> <p>On ne pêche pas en employant une chose à la fin pour laquelle elle existe d'après Dieu, ce qui ne peut se faire qu'en la détruisant.</p> <p>Les plantes sont pour les animaux, les animaux pour l'homme; parce que l'imparfait est pour le parfait.</p> <p>D'où il est licite de détruire les plantes et les animaux pour s'en nourrir. (Gen., I, 29 — IX, 3.) <i>Tout ce qui vit sera votre nourriture.</i></p>
			Pêcheurs	<p>Est-il permis de tuer les pêcheurs? Oui. D'après l'Écriture. (Exo., XXII, 18 — Ps. C, 8.) <i>Je me hâtais d'exterminer tous les pêcheurs de la terre.</i></p> <p>La partie existe pour le tout; si elle se corrompt, on doit la couper pour conserver le tout.</p> <p>Il en est de même des membres d'une société, dans l'intérêt du bien public. (I Cor., V, 6.) <i>Car il ne faut qu'un peu de levain pour corrompre la masse.</i></p> <p>Tuer un homme est une mauvaise chose. Oui, mais tuer celui qui s'est dégradé est un bien; car le méchant est pire qu'une bête féroce (Aristote.)</p>
			Particuliers	<p>Est-il permis à un simple particulier de tuer un malfaiteur? Non. (Saint Augustin.)</p> <p>Il n'a pas reçu le pouvoir. Cela est permis dans le but d'être utile au bien de la société.</p> <p>Or c'est aux princes qu'appartient le soin de ce bien, comme celui de la santé au médecin.</p> <p>Donc les particuliers n'ont pas ce pouvoir, à moins qu'ils n'exécutent un ordre légitime. (Deut., XXXII, 27.)</p>
			Clercs	<p>Est-il permis aux clers de tuer les malfaiteurs? Non. D'après le droit canon. Cette défense est seulement de droit ecclésiastique.</p> <p>Leur ministère représente la Passion du Christ qui était frappé mais ne frappait pas (I S. P., II, 23), et il appartient à la loi nouvelle qui ne prescrit pour châtimement ni la mort ni la mutilation.</p> <p>Pour ces deux motifs, les clers dignes de ce nom, doivent s'abstenir de donner la mort. Les évêques-princes faisaient rendre les arrêts par d'autres.</p>
		En particulier	Suicide	<p>Est-il permis de se suicider? Non. <i>Vous ne tuerez pas.</i> Se tuer, c'est tuer un homme.</p> <p>1° C'est aller contre la loi de la nature, car tout être s'aime; 2° c'est priver la société d'un membre qui lui appartient; 3° c'est ravir à Dieu un prêt qu'il nous a fait, usurper son droit. (Deut., XXXII, 39.)</p> <p>Aucune considération ne peut excuser le suicide qui ne sera jamais une action noble et courageuse.</p>
			Innocents	<p>Est-il permis quelquefois de tuer un innocent? Non, dans aucun cas. (Exode, XXIII, 7.) <i>Vous ne tuerez pas le juste et l'innocent.</i></p> <p>Il est permis de tuer les malfaiteurs dans le but de conserver le bien public de la société.</p> <p>Mais les justes conservent et produisent le bien général de la société dont ils sont la principale partie.</p> <p>Aucune raison ne peut donc autoriser à tuer un innocent. Abraham agissait par l'ordre de Dieu.</p>
			Légitime défense	<p>Est-il permis de tuer quelqu'un en se défendant? Oui. D'après l'Exode. (XX, 2.)</p> <p>Il est naturel de conserver et de défendre sa vie, mais il faut le faire avec modération.</p> <p>En résumé, pour avoir le droit de tuer l'agresseur, il faut que son agression soit sérieuse, et que l'on n'ait pas d'autre moyen de lui échapper qu'en le mettant à mort lui-même.</p>
			Accident	<p>Celui qui tue un homme par accident est-il coupable d'un homicide? Non.</p> <p>Un acte n'est imputable qu'autant qu'il est volontaire. Un accident peut l'être indirectement.</p> <p>Ainsi se livrer à une chose défendue, ne pas prendre les précautions convenables pour l'éviter.</p> <p>Faire une action licite avec les mesures nécessaires ne rend pas responsable de l'homicide qui suit.</p>

III } Mon Dieu! inspirez aux hommes le respect de leurs semblables et l'amour surnaturel d'eux-mêmes, afin que nous n'ayons pas à déplorer tant de meurtres et de suicides. Mais, hélas! combien par un excès contraire se font une idole de leur corps! La véritable vie est celle de l'âme. Rendez-moi digne de travailler à la mienne et à celle d'autrui.

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'homicide qui est un péché d'action contre la personne, opposé à la justice commutative, nous avons à nous occuper des autres péchés que l'on commet en faisant injure aux personnes elles-mêmes. A cet égard, il y a quatre questions concernant la mutilation, les coups, la prison et l'union des personnes.	
			Mutilation	Principe
				Est-il permis quelquefois de mutiler un homme? Oui, quelquefois. (Exode, XXI, 24.) <i>Oeil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied.</i> On doit tenir au membre à cause du tout; sain, on doit le conserver; gâté, on peut et on doit le couper. L'autorité judiciaire, ayant le droit d'ôter la vie pour certains crimes, peut aussi mutiler pour moins.
			Coups	Pratique
				Une personne privée n'a pas le pouvoir de mutiler un homme sain même avec son consentement. Mais si un membre se gâte et menace le corps, on le peut, avec le consentement du malade, pour le tout. Car chacun est chargé de sa propre conservation et de celle d'un autre dont la vie lui est confiée. Il n'est pas permis de se mutiler pour se soustraire au danger de pécher. Le salut peut toujours être obtenu par d'autres moyens. Le péché est volontaire et la mutilation ne détruit pas la concupiscence.
			Prison	Raison
				Est-il permis de frapper ses enfants et ses serviteurs? Oui. (Proverbe, XXIII, 13.) <i>Celui qui épargne la verge hait son fils.</i> En frappant quelqu'un on est moins nuisible à son corps que par la mutilation d'un membre. Car la mutilation détruit l'intégrité du corps, les coups ne causent que de la douleur.
			Liaison	Puissance
				Mais il n'est permis de nuire à quelqu'un qu'à titre de châtiment pour un motif de justice. Or, on ne punit justement quelqu'un qu'autant qu'on a sur lui une juridiction. Donc il n'y a que celui qui a puissance sur un autre qui a le droit de le frapper. Et parce que le fils est soumis à la puissance du père, le serviteur à celle du maître, le père peut licitement frapper son fils, le maître son serviteur, pour le corriger.
			Gravité	Biens
				Est-il permis d'incarcérer un homme? Oui. D'après le Lévitique (XXIV, 12) Il y a trois ordres de biens du corps : 1 <sup>o</sup> Il y a l'intégrité de la substance corporelle à laquelle on nuit par le meurtre ou la mutilation; 2 <sup>o</sup> Il y a la délectation ou le repos des sens qui a pour contraire la fustigation ou tout ce qui produit le sentiment de la douleur; 3 <sup>o</sup> Il y a enfin le mouvement et l'usage des membres qu'on empêche par les chaînes, la prison.
III				Autorité
				C'est pourquoi il est défendu d'incarcérer quelqu'un ou de le tenir captif de quelque manière, à moins que cela n'ait lieu d'après un ordre de la justice, comme châtiment ou empêchement. Les parents et les maîtres peuvent tenir enfermés leurs sujets un temps pour les corriger, non en prison.
				Dignité
				Les péchés précédents sont-ils plus graves quand ils sont commis contre une personne liée à d'autres? Oui. Cela ressort de ce passage : (Deut. XXVIII, 32.) <i>Vos fils et vos filles seront livrés à un autre peuple.</i> Plus sont nombreuses les personnes sur qui rejaillit une injure, plus, toute chose égale, le péché est grave. Ainsi frapper un prince est plus grave, parce que l'injure rejaillit sur toute la multitude.
				Gravité
				Or, quand on fait injure à une personne unie à une autre, cette injure s'adresse à deux. C'est pour ce motif que, toutes choses égales d'ailleurs, le péché est plus grave. Cependant le péché commis contre une personne isolée peut être plus grave, à cause de la dignité de la personne offensée, ou de l'étendue du tort qui lui a été causé, ou parce qu'elle n'a personne pour la défendre.
				Mon Dieu! conservez nous l'intégrité du corps, ce chef-d'œuvre que vous avez adapté à l'âme, afin qu'il soit toujours mieux apte à vous servir. Préservez-nous de tout accident et soulagez ceux qui souffrent la perte de quelque membre, en leur faisant comprendre qu'on peut se sauver ainsi.



Plan II	I	Après avoir parlé des péchés par lesquels on fait tort au prochain dans son corps, nous allons considérer ceux par lesquels on lui fait tort dans ses biens, c'est-à-dire le vol et la rapine opposés à la justice. A ce sujet, il y a neuf questions concernant la légitimité de la propriété, ce qui occasionne le vol et sa gravité.		
		Propriété	<b>Naturelle</b>	<p>La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme? Distinguons.</p> <p>1<sup>o</sup> Quant à leur nature, non; elles ne sont pas soumises à l'homme, mais à Dieu auquel tous les êtres obéissent à volonté.</p> <p>2<sup>o</sup> Quant à leur usage, oui. Doué de raison, l'homme les fait servir à son utilité comme ayant été faites pour lui.</p> <p>Elles sont faites pour lui, comme l'imparfait pour le parfait. Dieu domine. Mais il a donné l'empire à l'homme. (Gen., I, 26.)</p>
			<b>Permise</b>	<p>Est-il permis de posséder une chose en propre? Oui. Le contraire est une erreur. C'est évident par la condamnation des <i>apostoliques</i>.</p> <p>Le droit de propriété est nécessaire : on a plus de soin, plus d'ordre, plus de paix, quand chacun s'occupe de ce qu'il possède.</p> <p>Le droit d'usage doit être commun, dans ce sens que l'homme doit donner facilement pour venir en aide à ceux qui sont dans la nécessité. D'où saint Paul a dit : (Tim., VI, 17) <i>Dites aux riches de répandre de leurs biens</i>.</p>
			<b>Nature</b>	<p>Le vol consiste-t-il essentiellement à prendre en secret le bien d'autrui? Oui. Parce que le voleur agit ordinairement pendant la nuit. (S. Isidore.)</p> <p>Il consiste à usurper ce qui est à autrui, ce qui fait partie de ses biens extérieurs, et à le prendre en cachette. D'où on le définit : l'enlèvement injuste et secret de la chose d'autrui.</p>
		<b>Différence</b>	<p>Le vol et la rapine diffèrent-ils d'espèce? Oui. Toutes les autres espèces s'y rapportent. Le vol se fait en secret, la rapine emploie la violence.</p> <p>Ils blessent l'un et l'autre la justice, en prenant une chose contre la volonté du maître.</p> <p>Mais le vol procède par ruse, en secret, tandis que la rapine suppose la violence. Donc ils diffèrent d'espèce.</p>	
		<b>Péché</b>	<p>Le vol est-il toujours un péché? Oui. <i>Vous ne ferez pas de larcin</i>. (Exode, XX, 15.)</p> <p>Il y a dans le vol un double caractère de péché : il est contraire à la justice, il emploie la fraude.</p> <p>Les Hébreux furent autorisés par Dieu à prendre les vases des Égyptiens; c'était une compensation.</p> <p>Ce qui n'a jamais appartenu à personne est au premier occupant. Les choses trouvées, inventées, découvertes, reprises, dépendent des circonstances.</p>	
		<b>Mortel</b>	<p>Est-il toujours un péché mortel? Oui. D'après ce passage : (Zach., V, 3.)</p> <p>Le vol est contraire à la charité qui consiste à vouloir et à faire du bien au prochain.</p> <p>Or prendre le bien d'autrui est contraire à la charité, et violer la charité est un péché mortel.</p> <p>Si la loi ne punit pas de mort tous les voleurs, c'est que tous les péchés mortels ne sont pas punis ainsi.</p>	
		<b>Nécessité</b>	<p>Peut-on voler pour cause de nécessité? Oui. Dans la nécessité urgente tout est commun.</p> <p>Dieu a établi les choses inférieures pour subvenir au besoin des hommes; donc le superflu de ceux qui possèdent doit être employé aux pauvres, et dans le cas d'<i>extrême nécessité</i>, on peut prendre le bien d'autrui, mais alors ce n'est ni vol ni rapine; il n'y a pas péché.</p>	
		<b>Légalité</b>	<p>La rapine peut-elle avoir lieu sans péché? Non. (Isaïe., LXI, 8.)</p> <p>On ne peut, dans la société, employer la contrainte qu'au nom de l'autorité publique.</p> <p>Hommes privés et princes ne peuvent ravir illégalement; ils pècheraient et devraient restituer.</p>	
		<b>Inégalité</b>	<p>Le vol est-il plus grave que la rapine? Non. Elle est punie plus sévèrement par les lois.</p> <p>Elle blesse plus directement le maître en lui faisant violence; dans le vol, il y a ignorance de sa part, ce qui diminue l'involontaire.</p> <p>Elle l'insulte par une sorte d'affront, ce qui est plus grave que la fraude provenant du vol.</p>	
III	Mon Dieu! inspirez aux souverains et à tous les hommes le respect du bien d'autrui, et pour qu'il en soit ainsi, donnez-leur ce goût des choses d'en haut, dont parle saint Paul. Augmentez-le ce goût divin de plus en plus dans mon âme; je ne tiens à la terre que pour aller au ciel.			

Plan	I	{ Après avoir parlé des vices opposés à la justice commutative, considérée dans les actes, nous devons nous occuper des fautes du même genre qui consistent dans les paroles, par rapport au jugement et hors du jugement. Par rapport au jugement, il y a cinq choses à considérer, et d'abord l'injustice des juges, en quatre questions.	
		Juridiction	Forco { Un juge peut-il juger justement celui qui ne lui est pas soumis? Non. La sentence du juge est comme une loi particulière appliquée à un fait particulier. Elle doit donc avoir une force coactive pour contraindre, sinon le jugement ne serait pas efficace.
			Autorité { Or, la puissance coactive n'est exercée licitement que par celui qui représente l'autorité publique. Ceux qui sont investis de ce droit sont considérés comme supérieurs relativement à ceux sur lesquels agit leur puissance, qu'elle soit ordinaire ou par délégation. Donc personne ne peut juger quelqu'un s'il ne lui est soumis de quelque manière. Le juge ordinaire est celui qui en a la charge, le délégué, celui qui remplace l'ordinaire.
		Pièces	Principe { Est-il permis à un juge de porter une sentence contraire à la vérité qu'il connaît, en se fondant sur des preuves juridiques? Oui. Saint Ambroise. Le juge doit juger en vertu de la puissance publique qu'il représente légitimement. C'est pourquoi, il doit former son jugement d'après ce qu'il sait comme personne publique.
			Preuves { A ce titre, il connaît une chose en <i>général</i> au moyen des lois publiques, divines ou humaines, contre lesquelles il ne doit jamais admettre aucune preuve en fait. En <i>particulier</i> , au moyen des pièces du procès, des témoins, des autres documents légitimes. Et c'est d'après cela qu'il doit former son jugement, tout en s'aidant de ce qu'il sait d'ailleurs.
		Parties	Accusateur { Un juge peut-il juger sans accusateur? Non. Témoin Judas. (S. Amb.) Le juge est l'interprète de la justice; on recourt à lui comme à la justice personnifiée. (Aristote.) Or, la justice ne consiste pas dans le rapport de l'homme avec lui-même, mais avec un autre. C'est pourquoi, il faut que le juge se prononce entre deux : un accusateur et un accusé.
			Nécessité { Donc un juge ne peut condamner quelqu'un pour un crime s'il n'a un accusateur. C'est ce qui ressort de ce passage des Actes des Apôtres concernant saint Paul. (Act. xxv, 16.) Le bruit public et l'évidence du crime peuvent quelquefois tenir lieu d'accusateur. Mais le juge, eût-il été témoin du fait, serait obligé de procéder à un jugement public, après avoir entendu publiquement les deux parties.
		Pouvoir	Du juge { Le juge peut-il licitement adoucir la peine? Non. Il est dit (Deut. xiii, 8; xix, 12) de celui qui cherche à entraîner les autres à l'idolâtrie : <i>que la compassion ne vous porte point à l'épargner ou à lui donner raison; mais tuez-le aussitôt.</i> Et de l'homicide : <i>Il mourra, et vous n'aurez pas compassion de lui.</i> Le juge doit prononcer entre l'accusateur et l'accusé, et d'après l'autorité publique. 1 <sup>o</sup> Par rapport à l'accusateur qui a droit à la réparation d'une injure, le juge ne peut pas remettre sa peine à l'accusé reconnu coupable, parce qu'il doit rétablir l'égalité. 2 <sup>o</sup> Par rapport à l'autorité publique, il ne le peut pas non plus; car cette autorité exige que les malfaiteurs soient punis dans l'intérêt de la société qui a des droits.
			Du souverain { Cependant le souverain qui a la plénitude du pouvoir, a le droit de faire grâce à un condamné, lorsque la partie offensée y consent et que le bien public n'en souffre pas.
		III { Mon Dieu! qu'elle est grande la dignité des juges! Vous les faites entrer en partage de votre suprême autorité pour faire des lois et rendre la justice. Ah! Seigneur, instruisez-les vous-même afin qu'ils se pénétrent bien de leur caractère éminent et de la responsabilité qu'ils assument à chaque sentence.	



I	Après avoir montré comment l'injustice peut se rencontrer quelquefois dans les juges eux-mêmes, nous allons montrer comment elle peut se rencontrer aussi chez les accusateurs. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les accusations fondées en vérité et celles qui sont injustes.		
Plan II	Fondée	Obligation	<p>Est-on tenu de se porter accusateur? Oui. D'après ce passage : (Lévitique, v, 1) <i>Si un homme pèche en ce qu'il aura ouï quelqu'un qui faisait un serment, ou qu'il aura été témoin de quelque crime, soit qu'il l'ait vu, soit qu'il l'ait su et qu'il ne l'ait pas déclaré, il portera son iniquité.</i></p> <p>Par la dénonciation, on se propose le bien du prochain; par l'accusation, de faire punir son crime.</p> <p>Mais ces punitions ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes avant l'éternité.</p> <p>Elles doivent être médicinales et servir au coupable et au bien de l'État pour son repos.</p> <p>On se propose la première de ces choses dans la dénonciation, la seconde dans l'accusation.</p> <p>C'est pourquoi si le crime est de nature à faire du tort à l'État, on est tenu de soulever l'accusation, pourvu qu'on soit en mesure de la prouver, ce qui est du devoir de l'accusateur, car personne n'est tenu de faire ce qu'il ne peut mener à bonne fin d'une manière légitime.</p>
		Par écrit	<p>L'accusation doit-elle être écrite? Oui. D'après le droit commun : Qu'on ne reçoive jamais les accusateurs sans que leur accusation soit écrite.</p> <p>En fait de causes criminelles, l'accusateur est par là-même constitué partié, et le juge se trouve tenir le milieu entre l'accusateur et l'accusé, dans l'examen de la cause où il faut, autant que possible, qu'il ne marche qu'avec certitude.</p> <p>Mais ce qu'on n'exprime qu'oralement s'échappe facilement de la mémoire. Aussi le juge ne pourrait être sûr de ce qu'on lui a dit et de la manière dont on le lui a dit, quand il doit porter sa sentence, si tout n'est consigné par écrit.</p> <p>C'est pourquoi on a eu raison d'établir que l'accusation et les autres actes seraient écrits, que l'accusateur soit présent ou absent.</p>
	Injuste	Comment	<p>Devient-elle injuste par calomnie, prévarication ou tergiversation? Oui. D'après le droit.</p> <p>L'accusation a pour but le bien général, en dévoilant un crime. Or, on ne doit pas nuire injustement à quelqu'un dans l'intérêt du bien général.</p> <p>D'où on peut pécher de deux manières dans l'accusation : 1<sup>o</sup> en agissant injustement contre l'accusé, lorsqu'on le charge de crimes qui sont faux, ce qui constitue la <i>calomnie</i>.</p> <p>2<sup>o</sup> Envers l'État, quand on empêche malicieusement la répression d'une faute.</p> <p>D'abord en employant la fraude dans l'accusation, ce qui est de la <i>prévarication</i>.</p> <p>Ensuite en se désistant totalement de l'accusation, ce qui produit la <i>tergiversation</i>, comme si on tournait le dos à l'accusation.</p>
		Punition	<p>L'accusateur qui n'a pas prouvé ce qu'il avançait est-il passible de la peine du talion? Oui. D'après un décret porté par le pape Adrien I. (Capit., 52.) Celui qui ne prouvera pas ce qu'il avance, qu'il souffre lui-même la peine qu'il voulait faire infliger à celui qu'il a accusé.</p> <p>NOTE. Cette prescription est tombée en désuétude.</p> <p>L'accusateur se constitue partie dans l'accusation, et son but est de faire punir le coupable. Et il appartient au juge d'établir entre l'un et l'autre l'égalité de la justice.</p> <p>Or, cette égalité exige que celui qui cherche à nuire subisse le même dommage. (Ex, xi, 24.) <i>Œil pour œil, dent pour dent.</i></p> <p>C'est pourquoi, il est juste que celui qui expose par son accusation fautive quelqu'un au danger d'un grave châtement, subisse une peine semblable; car il a péché à la fois et contre l'accusé et contre la société. (Deut, xix, 18.)</p>
III	Mon Dieu! répandez l'Esprit de charité dans toutes les âmes, afin que dans toutes les dénonciations et les accusations les hommes ne se proposent que le bien de leurs semblables et celui de la société. Ils contribueraient ainsi à votre gloire, en établissant parmi eux le règne de votre justice et de la paix.		

Après avoir parlé des péchés d'injustice qui peuvent se rencontrer dans les juges et dans les accusateurs, nous avons à parler des péchés qui sont contraires à la justice de la part des accusés qui sont coupables. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les moyens de défense employés par les accusés et les condamnés.

Plan	II	I	Accusé	Mensonge	<p>Un accusé peut-il, sans péché mortel, nier la vérité qui le condamne? Non. C'est un péché mortel de mentir pour excuser un péché à Dieu, au juge, à l'accusateur. (Jos., VI, 19). <i>Mon fils, rendez gloire au Seigneur le Dieu d'Israël; confessez-lui votre faute et déclarez-moi ce que vous avez fait sans en rien cacher.</i></p> <p>Agir contrairement à la justice est un péché mortel. Or, elle exige qu'on obéisse au juge légitime. Donc l'accusé est tenu de lui dire la vérité lorsqu'il y est requis selon la forme du droit.</p> <p>S'il refuse en y étant tenu, ou s'il nie par un mensonge, il pèche mortellement.</p> <p>Mais si le juge se porte en dehors des questions juridiques, l'accusé n'est pas tenu de répondre; il peut licitement décliner son jugement par appel ou autrement, sans jamais mentir.</p> <p>Est-il tenu à s'avouer, si sans cet aveu il a l'espoir de n'être pas condamné? Non. (S. Liguori.) Même après le jugement porté, l'accusé n'est point tenu d'avouer sa faute.</p>
				Calomnie	<p>Peut-il se défendre par la calomnie? Non. On prête serment de ne pas en faire.</p> <p>On n'est pas tenu de déclarer toute vérité au juge, mais celles sur lesquelles il a droit d'interroger.</p> <p>D'un autre côté, il n'est permis à personne en aucun cas de dire une fausseté. A l'égard de ce qui est permis, on peut user de voies licites et qui se rapportent à la prudence, c'est louable; mais ce serait vicieux de recourir à l'astuce par la fraude et le dol.</p> <p>Dans le premier cas, ce n'est pas se défendre par la calomnie, mais par la prudence.</p> <p>Dans le second cas, la fraude et le dol ayant la force du mensonge, ce serait se défendre au moyen de la calomnie que d'y recourir. Donc il n'est pas permis de les employer.</p>
				Appel	<p>Peut-il décliner le jugement par la voie de l'appel? Oui. Saint Paul en a appelé à César, comme on le voit: (Act., XIV, 10).</p> <p>1<sup>o</sup> On peut en appeler parce qu'on a confiance dans la bonté de sa cause et qu'on a été jugé injustement.</p> <p>Dans ce cas l'appel est permis, car c'est éviter la condamnation avec prudence. Le droit le reconnaît formellement, et il ne veut pas qu'on empêche ceux qui en usent.</p> <p>2<sup>o</sup> On le peut encore pour susciter des retards et empêcher qu'on ne porte une juste sentence.</p> <p>Dans ce cas c'est se défendre par la calomnie, ce qui est illicite, comme nous l'avons dit; car on fait une injure au juge qui ne peut remplir son devoir, et à l'adversaire dont on trouble la justice.</p> <p>C'est pourquoi on doit punir par tous les moyens celui dont l'appel est injuste. (Droit.)</p>
				Défense	<p>Est-il permis à un condamné à mort de se défendre, s'il le peut? Non. (Rom., XIII, 2.) <i>Celui qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu et attire sur lui la damnation.</i> C'est ce que fait le condamné. Donc il pèche en se défendant.</p> <p>On peut être condamné à mort justement; alors il n'est pas permis au condamné de se défendre, car il est permis au juge de combattre celui qui résiste. Donc le condamné pèche en se défendant par la force, lorsque le jugement est équitable.</p> <p>Injustement; alors ce jugement ressemble à la violence des brigands. (Ezech., XXII, 27.) <i>Ses princes étaient au milieu d'elle comme des loups.</i></p> <p>C'est pourquoi, comme il est permis de résister aux brigands, de même il est permis, dans ce cas, de résister aux mauvais princes, à moins qu'on ne s'en abstienne pour éviter le scandale, quand on a à craindre qu'il n'en résulte de graves troubles.</p>

III } Mon Dieu! empêchez les crimes, surtout ceux qui jettent le trouble dans la société. Mais la nature humaine est si faible, si portée au mal! Il y en aura toujours. Que votre justice préside à tous les jugements et que votre miséricorde accepte l'expiation des coupables, comme celle du bon larron, pour les ramener à vous.



		Après avoir parlé des injustices qui peuvent se rencontrer dans les juges, dans les accusateurs et les accusés, nous avons maintenant à nous occuper de l'injustice qui se rapporte à la personne des témoins. A cet égard, il se présente quatre questions concernant les témoignages et les témoins eux-mêmes.	
Plan	I	Témoi- gnage	<p><b>Obligation</b></p> <p><b>Est-on tenu de rendre témoignage?</b> Oui. Cacher la vérité est un péché, comme mentir; l'un n'est pas utile, l'autre cherche à nuire. (S. Augustin.) On y est tenu lorsque le témoignage est requis selon les formes du droit par l'autorité compétente, sur des faits connus publiquement et précédés d'infamie; on ne l'est pas si les faits sont occultes.</p> <p>Si le témoignage est requis par un juge incompetent ou contre les formes, il faut distinguer.</p> <p>Pour délivrer un homme d'une mort injuste, d'une fausse infamie, etc. on est tenu de déposer.</p> <p>Si on n'est pas interrogé, on doit faire tout son possible pour être utile à l'accusé. (Prov., XXIV, 11.) <i>Délivrez ceux qu'on conduit à la mort.</i></p> <p>Pour faire condamner, on n'est pas tenu, tant qu'on n'est pas requis par l'autorité légitime, ou s'il en résultait un grand péril pour soi.</p> <p>Quant aux secrets, en dehors de la confession, il en est qu'on ne peut jamais révéler; parce qu'il est de droit naturel, de garder la foi promise. Mais il en est d'autres qu'on doit révéler, quand il s'agit de la perte spirituelle ou corporelle de la société, ou d'un grave dommage à quelqu'un.</p>
			<p><b>Nombre</b></p> <p><b>Le témoignage de deux ou trois est-il suffisant?</b> Oui. (Deutéronome, XVII, 6) <i>Celui qui doit être puni de mort sera condamné sur la déposition de deux ou trois témoins.</i></p> <p>Sur les actes humains, il suffit de cette certitude probable qui le plus souvent repose sur la vérité.</p> <p>Or, il est probable que la parole de plusieurs renferme plutôt la vérité que la parole d'un seul. L'accusé est seul à nier, tandis que plusieurs témoins affirment avec l'accusateur.</p> <p>C'est donc avec raison que le droit divin et le droit humain requièrent la déposition de deux témoins qui avec l'accusateur font le nombre trois, ou bien trois témoins pour plus de certitude.</p> <p>Ils doivent être d'accord sur les principales circonstances. S'ils sont partagés pour et contre, en nombre égal et dignes de confiance, le juge doit prononcer en faveur de l'accusé.</p>
		Témoins	<p><b>A récuser</b></p> <p><b>Un témoin non coupable peut-il être récusé?</b> Oui, selon les circonstances. Le témoignage ne produit pas une certitude infaillible, mais probable. (Article précédent.)</p> <p>C'est pourquoi tout ce qui produit une probabilité en sens contraire rend le témoignage nul.</p> <p>C'est le cas des infidèles, des infâmes, ainsi que des coupables d'un crime public.</p> <p>Cette probabilité naît aussi sans qu'il y ait une faute : 1° du défaut de raison, comme chez les enfants, les femmes, les aliénés; 2° d'autres circonstances : parents, serviteurs, esclaves, etc. 3° on doit y comprendre ceux qui sont tenus au secret professionnel, comme les avocats, les médecins, les prêtres, etc.</p> <p>Donc un témoin peut être récusé pour une faute, ou sans qu'il y ait faute de sa part.</p> <p>Le principe que tout homme doit être présumé bon, tant qu'on n'a pas de preuve contraire, n'est applicable qu'aux cas où l'on ne s'expose pas à compromettre les intérêts d'un tiers.</p>
			<p><b>Faux</b></p> <p><b>Le faux témoignage est-il toujours un péché mortel?</b> Oui. (Prov., XIX, 5.) <i>Le faux témoin ne sera pas impuni.</i></p> <p>Le faux témoignage a une triple difformité : 1° le parjure, à cause du serment, ce qui est toujours péché mortel; 2° l'injustice; ce qui est mortel dans son genre, comme toutes les injustices, à moins qu'il n'y ait légèreté de matière; 3° le mensonge, et de ce côté, il n'est pas toujours nécessairement péché mortel.</p> <p>Le témoin doit donner comme douteux ou certain ce qui est douteux ou certain.</p> <p>S'il s'aperçoit de son erreur, il doit se rétracter, s'il le peut sans grave inconvénient.</p>
III		<p>Mon Dieu! inspirez tous les témoins, afin que se plaçant au-dessus de toutes les considérations humaines, ils aient la force de déposer conformément à la vérité et à la justice. Délivrez-nous Seigneur, non seulement des faux témoins, mais encore des faux rapporteurs et des semeurs de discordes.</p>	

Après avoir parlé de l'injustice qui peut se rencontrer dans les juges, les accusateurs, les accusés et les témoins, nous avons à nous occuper de celle qui a lieu dans les jugements de la part des avocats, sous certains rapports. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la cause des pauvres, l'exclusion, la cause injuste et le salaire.

Plan II	Pauvres	Principe	L'avocat est-il obligé de se charger de la défense des pauvres? Non, en général, de même qu'on n'est pas toujours tenu de secourir l'indigent. C'est une œuvre de miséricorde; on doit en raisonner comme de toutes les autres et secourir d'abord ceux qui nous sont unis, selon les temps, les lieux et les affaires; puis considérer s'il y a nécessité.
			On y est encore tenu, à moins que d'autres ne s'en acquittent.
		Application	Par conséquent, un avocat n'est pas toujours tenu de défendre la cause du pauvre; il ne le doit qu'autant que les conditions précitées sont remplies simultanément. On l'impose d'office, autrement il faudrait qu'il négligeât toutes les autres affaires pour ne s'occuper que des pauvres.
			Il en faut dire autant des médecins, procureurs, notaires et de tous les fonctionnaires publics.
	Exclusion	Impuissance	Est-il convenable que certains individus soient exclus de l'office d'avocat? Oui, d'après le droit, chap. <i>Infâmes</i> .
			Un acte est défendu pour deux raisons, ou parce qu'on est incapable, ou parce qu'il y a inconvenance.
		Inconvenance	L'impuissance exclut absolument; ainsi l'office d'avocat est interdit aux fous, aux enfants, aux sourds, aux muets, aux ineptes.
			Le défaut de convenance n'exclut pas absolument, parce que la nécessité peut le détruire.
	Cause injuste	Certitude	On ne permet pas l'office d'avocat à ceux qui sont liés par des devoirs plus élevés : moines, prêtres.
			A ceux qui ont des défauts corporels ou spirituels : aveugle, celui qui aurait méprisé la justice...
		Incertitude	Les infâmes, les infidèles et tous ceux qui ont été condamnés pour des crimes graves.
			Mais la nécessité l'emporte : les clercs le peuvent pour leurs églises, les moines pour leurs couvents, si l'Abbé le leur ordonne.
Salaire	En général	Un avocat pèche-t-il en défendant une cause injuste? Oui. (II Paralipomènes, X 1, 2.) <i>Tu prêtes secours à l'impie, tu mériteras la colère de Dieu.</i>	
		Il est défendu de coopérer à une mauvaise action de quelque manière que ce soit, de commettre le péché ou de l'approuver. (Rom., I, 32.)	
	En pratique	Or, il est évident que l'avocat aide et conseille celui dont il défend la cause en justice.	
		Donc s'il défend sciemment une cause injuste, il pèche grièvement sans aucun doute et il est tenu à restitution.	

III Mon Dieu! affermissiez de plus en plus les liens de la charité parmi les hommes, afin que nos cœurs ne soient pas attristés par l'horreur de tant de procès retentissants! Et faites que les avocats soient bien pénétrés de la dignité de leur ministère, qu'ils observent les lois de la vérité et de la justice, et se montrent désintéressés.



I	Après avoir parlé des injustices qui se commettent dans le jugement, de la part de ceux qui y interviennent, nous devons nous occuper de celles qui se commettent hors du jugement, entre les particuliers, de cinq manières. Et d'abord par la contumélie ou invective à propos de laquelle nous avons à répondre à quatre questions.	
Plan	Nature	<p><b>Paroles</b></p> <p>La contumélie consiste-t-elle dans des paroles? Oui, principalement. (Jér. xx, 10.) <i>J'ai entendu des contumélies autour de moi.</i></p> <p>Il y a contumélie par les actes quand on prive quelqu'un de l'élévation qui lui attirait la gloire; par des paroles, quand un fait injurieux à quelqu'un est porté à sa connaissance et à celle des autres.</p> <p>Celle-ci est la contumélie proprement dite qui se produit aussi par certains signes injurieux; signes ou actes qui ont parfois une signification non moins expressive que les paroles.</p> <p>Ainsi on peut exprimer son mépris envers quelqu'un en haussant les épaules, en brisant une de ses images, en lui donnant un soufflet, et de mille autres manières. (Note.)</p> <p>Donc on peut faire des contumélies par les paroles ou les actions qui déshonorent et outragent.</p> <p>NOTE. — Mais une condition essentielle, c'est qu'il faut que la personne outragée soit présente.</p> <p><b>Gravité</b></p> <p>Est-elle un péché mortel? Oui. Elle mérite la peine de l'enfer. (S. Mat. v, 22.) <i>Celui qui aura dit à son frère, fat, méritera d'être condamné au feu de l'enfer.</i></p> <p>La signification des mots provient de l'intention. Donc il faut savoir dans quel esprit ils sont dits.</p> <p>Si c'est dans l'intention de ravir à un autre son honneur, il y a proprement contumélie. Et ce péché n'est pas moins un péché mortel que le vol ou la rapine et même plus grave; car l'homme n'aime pas moins son honneur que ses biens, et souvent il le préfère.</p> <p>Si l'on n'a pas l'intention de déshonorer, mais de corriger, etc., on ne fait pas de contumélie; il peut y en avoir par accident, et alors c'est un péché véniel, ou il n'y en a pas.</p> <p>Mais sans qu'on le veuille, la contumélie peut être grave, et devenir péché mortel.</p> <p>On doit réparer par des marques d'estime aux inférieurs, des excuses aux égaux, de pardon aux supérieurs.</p>
		<p><b>Support</b></p> <p>Devons-nous supporter les contumélies? Oui. D'après David. (Ps., xxxvii, 13.) <i>Ceux qui cherchaient à me perdre ont tenu de mauvais discours; mais j'étais comme un sourd et je ne les écoutais pas, et comme un muet qui n'ouvre pas la bouche.</i></p> <p>Nous sommes obligés d'être prêts à toujours les souffrir, si cela est utile pour la gloire de Dieu et pour notre salut.</p> <p>Mais il est quelquefois nécessaire de les repousser : 1<sup>o</sup> dans l'intérêt du coupable, pour abaisser son audace et l'empêcher à l'avenir de recommencer, d'après le sage. (Prov., xxvi, 5.) 2<sup>o</sup> Dans l'intérêt des autres dont la perfection peut être arrêtée par ces contumélies faites contre nous.</p> <p>Mais il faut le faire avec charité et modération, conformément à cette parole (Prov., xxvi, 4) <i>Ne répondez pas à l'insensé selon sa folie, de peur que vous ne deveniez semblable à lui.</i></p> <p>Le silence peut irriter davantage. Dans le but de laisser passer la colère, il est louable. (Eccl., viii, 4.) <i>Ne disputez pas avec un grand parleur.</i></p> <p><b>Origine</b></p> <p>La contumélie vient-elle de la colère? Oui. C'est ce que dit saint Grégoire. (Mor., xxxi, 17.)</p> <p>Un péché peut venir de plusieurs sources; on l'attribue à celle dont il vient plus souvent, parce qu'il se trouve plus rapproché de sa fin.</p> <p>Or la contumélie a beaucoup d'affinité avec la fin de la colère qui est la vengeance, car celui qui est irrité n'a pas de moyen plus immédiat de se venger que d'injurier son adversaire. L'injure se décharge, la haine se cache. C'est pourquoi nous disons que la contumélie vient principalement de la colère; mais l'orgueil y dispose, et elle vient de la folie selon son affinité avec la colère.</p>
III	Mon Dieu! si j'ai fait quelquefois de la peine, par la vivacité de mes paroles, à des parents ou à des amis, il me semble que telle n'était pas mon intention, puisque je les aime. Je vous prie quand même, Seigneur, de me pardonner ces fautes, et comme expiation je veux tout accepter sans me plaindre.	

		Après avoir parlé du premier vice contraire à la justice par les paroles, en dehors des jugements, c'est-à-dire de la contumélie ou invective, nous devons nous occuper du second, ou de la détraction, au sujet de laquelle il y a quatre questions concernant sa définition, sa gravité dans le détracteur d'abord et dans celui qui l'écoute.		
Plan	I	En elle	Définition	Consiste-t-elle à déchirer par des paroles secrètes la réputation du prochain? Oui. (Eccl., x, 11.) <i>Comme le serpent qui mord sans bruit.</i> On nuit au prochain dans ses biens ouvertement par la rapine, secrètement par le vol. De même on le déshonore ouvertement par la contumélie et secrètement par la détraction. Celle-ci décelant encore plus de crainte que de mépris, profère en secret les mêmes paroles pour donner une mauvaise opinion du prochain. Elle diffère de la contumélie de deux manières : 1° Quant au mode de s'exprimer, c'est-à-dire que le détracteur dénigre en secret (contre un absent). 2° Quant à la fin ou au dommage : la contumélie déroge à l'homme ; la détraction, à la réputation directement par la calomnie ou en exagérant le mal ; indirectement, en niant le bien, en le diminuant.
			Péché	Est-elle un péché mortel? Oui. <i>Dieu hait les détracteurs.</i> (Rom., I, 30.) Les péchés de parole doivent être jugés d'après l'intention. Or, le détracteur a l'intention de diffamer le prochain absent, ce qui est une chose grave. Donc elle est un péché mortel. Car la réputation paraît être le plus précieux et le plus indispensable des biens temporels. Cependant la détraction peut n'être que matérielle, sans intention de nuire, pour un bien, une nécessité, par légèreté d'esprit, même sans nécessité ; il n'y a pas, dans ce cas, péché mortel, à moins que la révélation faite soit tellement grave qu'elle blesse notablement la réputation, surtout la probité. Le détracteur est tenu de restituer la réputation, aussi bien que le voleur ce qu'il a volé.
			Gravité	Est-elle le plus grave des péchés commis contre le prochain? Non. Les péchés par action sont plus graves que les péchés par parole. Le péché s'apprécie d'après le tort causé ; il est d'autant plus grave que le bien attaqué est plus grand. Or, il y a pour l'homme trois sortes de bien : 1° Celui de l'âme ne peut être ravi qu'occasionnellement, mauvais conseil, sans détruire la liberté. 2° Celui du corps l'emporte sur celui des choses extérieures ; y porter atteinte est plus grave : c'est d'abord l'homicide, ensuite l'adultère. 3° Parmi les biens extérieurs, la bonne réputation vaut mieux que les richesses ; par conséquent la détraction est plus grave que le vol, mais elle est moins grave que l'homicide et l'adultère. Cependant la gravité du péché s'appréciant d'après les dispositions de celui qui le commet, il peut y avoir des circonstances atténuantes qui rendent plus légères les fautes par paroles.
			Gravité	Celui qui entend un détracteur et le tolère pèche-t-il grièvement? Oui. (Rom., I, 32.) <i>Ceux qui approuvent le péché sont dignes de mort.</i> Ce qui a lieu <i>directement</i> quand on porte un autre au péché ou quand on y prend plaisir ; <i>indirectement</i> quand on n'empêche pas de le faire, quoiqu'on en ait le pouvoir. Donc celui qui porte à médire ou y prend plaisir pèche autant ou plus que le détracteur.
Auditeur		Légèreté	Si, sans y prendre plaisir, il omet de repousser la détraction par crainte, par négligence, ou même par une certaine honte, il pèche encore, mais beaucoup moins que le détracteur. Le plus souvent la faute n'est que vénielle, à moins qu'on n'ait le devoir de corriger le médisant. Si on est certain que le détracteur dit la vérité, on doit le désapprouver par un air triste. (Prov., xxv, 23.)	
		III		
Mon Dieu! comment pouvons-nous dire que nous aimons le prochain, si nous le blessons ou si nous ne prenons pas sa défense, lorsqu'il est absent? Ah! Seigneur, qu'il est facile de pécher ainsi, et combien s'en rendent coupables! Donnez-nous la grâce d'imiter saint Augustin qui défendait de parler mal des absents.				



I } Nous avons déjà considéré, dans les vices par paroles, hors des jugements, la contumélie et la détraction, nous allons, en troisième lieu, nous occuper des rapports qui servent à diviser les amis. A ce sujet, il y a deux questions pour montrer la différence de nature et de gravité entre la détraction et les rapports.

Plan	II	Distinction	Autorité	Les rapports sont-ils un péché distinct de la détraction? Oui. La glose sur ce passage de saint Paul (Rom., I, 29. Susurrone) dit que les faiseurs de rapports sèment la discorde parmi les amis, et les détracteurs nient ou affaiblissent le bien.
			Ressemblance	Il faut répondre que le faiseur de rapports et le détracteur s'accordent pour la matière et la manière de s'exprimer, parce qu'ils parlent mal en secret du prochain. Cette ressemblance fait qu'on les prend quelquefois l'un pour l'autre, comme le fait la glose sur ce texte : <i>qu'on ne vous appelle pas un semeur de rapports.</i> (Eccli., V, 16.)
			Différence	Cependant ils n'ont pas la même fin ; car le détracteur a pour but de dénigrer la réputation du prochain en révélant ce qui est capable de l'affaiblir ou de la flétrir. Le faiseur de rapports, au contraire, tend à séparer ceux qui sont unis, comme nous l'avons dit, et par ces paroles : <i>quand il n'y a plus de rapporteurs, les disputes cessent.</i> (Prov., XXVI, 20.)
			Caractère	C'est pourquoi le faiseur de rapports révèle tout ce qu'il croit propre à irriter contre quelqu'un. L'Écriture le caractérise ainsi : <i>L'homme de péché jettera le trouble entre les amis, et il sèmera l'inimitié entre ceux qui vivaient en paix.</i> (Eccli., XXVIII, 11.) Il dit même du bien de l'autre, mais de façon que c'est un mal aux yeux de celui qui l'écoute. Aussi les saints Livres l'appellent un homme à double langue ; il dit du mal des deux côtés.
		Gravité	Autorité	Le détracteur est-il plus coupable que le rapporteur? Non, c'est le contraire. Les rapports vrais ou faux sont toujours des péchés mortels, quand ils sèment la division dans les familles, ou quand on prévoit qu'ils auront quelques effets très-fâcheux. Aussi il est dit : <i>Une tache horrible est imprimée sur l'homme à double langue ; et le faiseur de rapports s'attire la haine, l'inimitié et l'ignominie.</i> (Eccli., V, 17.) <i>Dieu le déteste.</i> (Prov., VI, 16.)
			Principe	Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (Q. 73), le péché contre le prochain est d'autant plus grave que le tort qu'il lui cause est plus grand. Et l'étendue du dommage est en proportion de la valeur du bien qu'il détruit.
			Amitié	Or, le premier de tous les biens extérieurs, c'est un ami, parce que personne ne peut vivre sans en avoir, comme l'observe Aristote, dans sa Morale. Aussi est-il dit <i>qu'il n'y a rien de comparable à un ami fidèle.</i> (Eccli., VI, 15.)
			Conclusion	Or, la réputation que la détraction détruit, est surtout nécessaire pour avoir des amis. Donc les rapports sont une faute plus grave que la détraction et la contumélie ; parce qu'un ami vaut mieux que l'honneur et qu'on tient mieux à être aimé qu'honoré.
				La délation n'est que vénielle s'il y a légèreté dans l'action et dans le tort causé. Mais si on ravit à quelqu'un l'amitié d'un autre, par violence, vol, mensonge et autres voies injustes, on pèche contre la justice, et on est obligé de réparer le mal... Si on ne fait que parler contre le prochain, on ne blesse que la charité, ce qui est aussi péché.

III } Mon Dieu ! ce n'est pas sans motif que vous détestez les délateurs ; ils sèment la discorde même parmi vos enfants. Préservez-nous de leurs traits perfides, ainsi que de leur insinuations doucereuses, ou donnez-nous la force de leur pardonner au lieu de recourir à la vengeance, en attendant que la vérité soit connue.

Plan	I	( Après avoir examiné la contumélie, la détraction et les rapports qui sont les trois premiers vices opposés à la justice, par la parole, hors des jugements, nous allons examiner la dérision ou moquerie qui est le quatrième. A ce sujet, il y a deux questions : est-elle un péché spécial, est-elle un péché mortel ?	
		Péché	Argument { <b>La dérision est-elle un péché distinct des autres péchés de parole ? Oui.</b> On se moque en jouant (ludus) ; c'est ce qui a fait appeler la moquerie un jeu (Illusio). Or, on ne fait aucune des fautes précédentes par plaisanterie, mais sérieusement. Donc la moquerie diffère de la contumélie, de la détraction et des rapports.
			Les autres { Les péchés de paroles doivent être principalement appréciés d'après l'intention de celui qui les profère. C'est pourquoi on les distingue d'après les fins diverses qu'on se propose contre le prochain. Or, celui qui fait une contumélie a l'intention de le blesser dans son honneur, en face. Le détracteur tend à affaiblir ou à ternir la réputation en parlant du prochain absent. Le faiseur de rapports ou le délateur se propose de détruire l'amitié. C'est leur raison.
			Moquerie { Tandis que celui qui se moque a l'intention de faire rougir celui qui est l'objet de ses railleries. C'est là ce qui constitue la différence de leur raison formelle. Comme on le voit, cette fin de la moquerie est distincte de la fin des autres. Donc elle est un péché différent des trois dont nous nous sommes déjà occupés. Le mépris et la moquerie ont la même fin, mais leur mode diffère : la moquerie se fait par des paroles et des rires immodérés ; le mépris se manifeste par l'air du visage. (Ps. II, 4.) <i>Dieu se moquera d'eux.</i>
	II	Autorité	{ <b>La dérision peut-elle être un péché mortel ? Oui.</b> (Prov., III, 34.) <i>Dieu se moque des moqueurs.</i> Or, Dieu se moque en punissant éternellement pour un péché mortel. Donc la dérision ou la moquerie peut être un péché mortel.
			{ La moquerie a pour objet un mal ou un défaut ; s'il s'agit d'un grand mal, on ne s'en occupe pas en riant, mais sérieusement : si on en rit, c'est qu'on ne le croit pas important. Mais on peut regarder un mal comme léger en lui-même, en raison de la personne. Quand on plaisante du mal médiocre en lui-même, le péché est véniel en son genre.
		Gravité	{ Véniel {
			{ Mortel {
		Objets	{ Quand on le considère de peu d'importance en raison de la personne, comme le mal ou les défauts des enfants et des insensés, dont on ne fait pas ordinairement grand cas, alors se moquer ainsi de quelqu'un, c'est montrer qu'on l'estime si peu, qu'on ne daigne pas même s'inquiéter de son mal, mais qu'on en fait un objet de plaisanterie. La moquerie est donc dans ce cas un péché mortel et plus grave que la contumélie.
			{ Et sa gravité s'accroît en raison du respect qu'on doit à celui qui en est l'objet. Donc c'est la faute la plus grave que de se moquer de Dieu et des choses saintes. (Is., XXXVII, 23.) <i>Vous avez insulté le Dieu d'Israël.</i> En second lieu vient la moquerie dont on se rend coupable envers les parents. (Ps. XXX, 17.) <i>Que l'œil qui insulte son père soit arraché par les corbeaux.</i> Ensuite c'est une faute grave que d'insulter les justes, parce que l'honneur est la récompense de la vertu, ce qui fait dire : <i>On se moque de la simplicité du juste.</i> (Job, XII, 14.) Cette raillerie est très funeste, parce qu'elle empêche les hommes de bien agir.
	III	{ Mon Dieu ! vous nous traitez avec respect, lorsque nous ne sommes que néant auprès de vous ! Quelle n'est donc pas notre audace de mépriser nos semblables ? Ah ! Seigneur, retenez votre courroux, nous voulons désormais imiter votre divin Fils, si bon pour tous les malheureux, et voir en tous votre image et votre grâce	



Plan	II	I	Après avoir parlé de la contumélie ou invective, de la détraction, des rapports, de la dérision ou moquerie, il nous reste enfin à nous occuper de la malédiction qui est le cinquième vice des paroles hors les jugements. A ce sujet, il y a quatre questions, concernant la licéité et la gravité de la malédiction, selon les circonstances.		
			Licéité	Hommes.	<p>Est-il permis de maudire quelqu'un? Oui. D'après l'Écriture. (Deutéronome, XXVII, 25.) <i>Maudit soit celui qui ne demeure pas ferme.</i></p> <p>Dire du mal se prend de trois manières : à l'indicatif, à l'impératif, à l'op-tatif.</p> <p>A l'indicatif, c'est simplement dire du mal, ce qui se rapporte aux péchés de la langue et appartient à la détraction.</p> <p>Quant aux deux autres, la malédiction proprement dite, par laquelle on sou-haite d'une manière absolue le mal d'autrui, est mauvaise à cause de l'in-tention formelle du mal.</p> <p>Mais la malédiction indirecte, en vue d'un bien pour le coupable, peut être licite. Ainsi maudissent les juges, l'Église, les prophètes, au nom de la justice de Dieu.</p> <p>Nous pouvons nous-mêmes souhaiter du mal à quelqu'un, moindre que le bien souhaité.</p>
				Créatures	<p>Est-il permis de maudire les créatures irraisonnables? Oui. Le Sei-gneur maudit le figuier (S. Matth., XXI), et Job le jour qui le vit naître. (Job, III, 3.)</p> <p>Ces créatures ne sont bonnes ou mauvaises qu'autant qu'elles se rapportent à la créature raisonnable pour laquelle elles existent.</p> <p>Or, elles s'y ra portent de plusieurs manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Comme secours : <i>Maudite soit la terre</i> (Gen., III, 7). <i>Maudits soient vos gre-niers.</i> (Deut., XXVIII, 5.)</p> <p>2<sup>o</sup> Comme signe ou symbole. Notre-Seigneur maudit ainsi le figuier stérile qui représentait la Judée.</p> <p>3<sup>o</sup> Comme rapport de convenance, par le temps et le lieu. Job mandissait le jour où il contracta le péché et les maux; David, Gelboë où le peuple ve-nait d'être vaincu.</p> <p>Mais maudire ces créatures en tant qu'elles sont l'œuvre de Dieu, ce serait un blasphème.</p> <p>Les maudire en elles-mêmes, ce serait une malédiction oiseuse, vaine et illi-cite, et péché véniel correspondant aux paroles oiseuses et inutiles.</p>
					Gravité
Différence	<p>Est-elle plus grave que la détraction? Non. Elle peut être bonne.</p> <p>Dire le mal de la faute est pire que dire le mal de la peine, pourvu qu'on les dise l'un et l'autre de la même manière.</p> <p>Par les quatre vices précédents, on dit le mal de la faute; par la malédic-tion, celui de la peine.</p> <p>Mais ils diffèrent : les premiers énoncent le mal, l'autre l'ordonne ou le sou-haite.</p> <p>Or, toutes choses égales, c'est toujours plus grave de faire le mal que de le désirer.</p> <p>De sa nature, la détraction est donc plus grave; mais la malédiction peut l'être davantage si elle fait plus de tort que la diffamation; ou moins, si elle fait moins de tort. On juge d'après l'essence des vices.</p> <p>Tout dépend des modifications suivant les circonstances aggravantes ou atté-nuantes.</p>				
	III	Mon Dieu! que sommes-nous, pour nous permettre de maudire nos semblables ou les autres créa-tures? Les saints peuvent avoir ce droit, en vue de votre gloire et pour la conversion des pé-cheurs. Ayez pitié de nous, Seigneur, et frappez-nous dans votre justice, afin de nous épargner dans votre miséricorde.			

Plan	II	Défauts	Moralité	Principe	Pratique	Nullité	Obligation	Valeur	I	Après avoir parlé des péchés commis à l'occasion des commutations involontaires, nous allons nous occuper de celles que l'on commet dans les échanges volontaires par la fraude et l'usure, dans les achats, les ventes, et les prêts. Par rapport à la fraude, il y a quatre questions relativement à la vente et à l'achat, et ensuite au vendeur.	
										Absolue	Peut-on vendre une chose plus qu'elle ne vaut? Non, en principe général. <i>Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent.</i> (S. Matth., VII, 12.) C'est un péché, puisqu'on trompe. Mais toute fraude écartée, voici ce qu'il faut observer :
											1° En eux, la vente et l'achat ont été établis dans l'utilité du vendeur et de l'acheteur. Donc il faut qu'il y ait égalité entre la quantité de la chose et le prix demandé.
										Relative	2° Si la cession de l'objet est utile à l'acheteur et gêne le vendeur, le prix doit être réglé d'après la perte éprouvée par celui-ci et il peut demander un peu plus que la valeur. Quand même il n'en souffrirait pas, on croit qu'il peut faire payer la convenance en plus. L'acheteur qui réalise de grands profits peut, de son plein gré, donner quelque chose de plus. La vente est rescindible si le vendeur a été lésé de plus des sept douzièmes dans le prix d'un immeuble. ( <i>Code com.</i> , 1674.)
											La vente est-elle illicite à cause des défauts de la chose vendue? Oui. 1° Si le défaut porte sur l'espèce de la chose, s'il est connu et non déclaré par le vendeur, il y a fraude, la vente est illicite et nulle, l'erreur portant sur la substance. (Is., I, 22.) <i>Votre vin a été mêlé d'eau.</i> 2° Sur la quantité. Si on se sert d'une mesure illégale, la vente est illicite, et on doit restituer. 3° Sur la qualité. Tromper sciemment est aussi une fraude; la vente est illicite et oblige à réparation. Si le vendeur ignore ces défauts, il est exempt de péché, mais il est tenu de réparer dès qu'il le sait. De même l'acheteur qui recevrait plus, croyant recevoir moins, commettrait une injustice s'il ne réparait en rendant le surplus. Les mesures varient selon les temps et les lieux; dès qu'elles sont admises on ne doit pas s'en écarter.
										Le vendeur est-il tenu de déclarer le vice de la chose qu'il vend? Oui, si le vice est caché. Il est toujours défendu de causer péril ou perte; mais on n'est pas toujours obligé d'aider ou conseiller, excepté quand on est chargé d'un individu, ou qu'un malheureux ne peut être secouru par un autre. Or pour l'acheteur trompé, il y a perte si la chose est dépréciée; péril, s'il y a danger : cheval boiteux. Si le vice est manifeste, comme quand un cheval est borgne, ou que la chose ne convenant pas à l'acheteur convienne à d'autres, le vendeur n'est pas tenu à découvrir le défaut, pourvu qu'il baisse un peu le prix; à moins que l'acheteur n'avoue sa simplicité et qu'il s'en rapporte tout à fait à lui.	
											Est-il permis dans le commerce de vendre plus cher qu'on n'achète? Oui. Les échanges se font ou pour vivre, ou pour en tirer un profit, ce qui est le vrai commerce. La première espèce est louable; la deuxième est blâmable, car elle sert d'aliment à la cupidité mult ple. Mais quoique moins honnête et nécessaire, ce gain n'est pas absolument vicieux ou contraire à la vertu.
										On peut donc le rechercher modérément, non comme un but, mais comme récompense de son travail pour une fin honnête et nécessaire, pour sa famille, les pauvres, dans l'intérêt de l'État, etc. Tout cela est permis à cause de la distance qu'il y a du plus haut au plus bas prix des choses. Mais le clergé doit s'abstenir de la deuxième espèce de négoce pleine d'inconvénients. (I Tim., II, 4.)	
											Mon Dieu! je ne veux aspirer qu'aux biens célestes, et pour en acquérir le plus petit, je sacrifie volontiers ceux de toute la terre, seraient-ils en mon pouvoir, du moins ceux que je tiens de votre libéralité et que je possède légitimement. Aussi leur perte, si vous l'ordonniez, me serait peu sensible. Hommes avides, cessez de vous tromper.



I Après avoir parlé des péchés que l'on peut commettre dans les ventes et dans les achats par la fraude, nous avons à nous occuper du péché de l'usure que l'on peut commettre à l'occasion des prêts. A cet égard, il y a quatre questions concernant ceux qui prêtent avec usure et ceux qui empruntent d'un usurier.

Plan	II	Prêteur	Prêter	<p>Est-ce un péché de prêter à usure? Oui. D'après l'Écriture. (Ex., XXII, 25.)  <i>Si vous prêtez de l'argent au pauvre qui habite avec vous, vous ne le presserez pas, et vous ne l'opprimerez pas par des usures.</i>            C'est en soi une chose injuste; il y a inégalité. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer :</p> <p>1<sup>o</sup> Il y a des choses dont l'usage emporte consommation, comme le pain, le vin, etc. On ne peut céder l'usage de ces choses et le faire payer, ce serait le faire payer deux fois. Elles doivent être rendues en même nature, ou payées d'après la valeur du jour du prêt.</p> <p>2<sup>o</sup> Il y en a dont l'usage n'emporte pas la destruction, comme une maison qu'on loue. On peut licitement retirer quelque chose pour l'usufruit et exiger l'entretien, par des baux.</p> <p>3<sup>o</sup> L'argent qui sert aux échanges est dépensé, ne doit rien produire, sinon c'est l'usure propre.</p> <p>Dans la parabole des talents (S. Luc, XIX, 23), il s'agit des biens spirituels.</p> <p>Est-il permis de recevoir quelqu'autre chose pour de l'argent prêté?            Non. Le prophète exige pour qu'un homme soit juste qu'il n'ait pas prêté à usure, ou qu'il n'ait rien reçu au delà. (Ézé., XVIII, 17.)            L'exiger pour de l'argent prêté ou pour ce qui se consomme par l'usage, c'est blesser la justice. Ainsi que de recevoir, d'après un pacte tacite ou formel, une chose estimable à prix d'argent.</p> <p>L'accepter à titre de don gratuit, comme un présent, avant ou après, ce n'est pas une faute. Car avant de prêter son argent, le prêteur pouvait recevoir licitement un cadeau; son prêt n'a pas dû rendre sa condition pire. Il est permis dans tous les cas de réclamer la bienveillance, l'amitié et autres choses semblables.</p> <p>Cependant il y a des titres qui autorisent la stipulation d'une indemnité : le lucre cessant, le dommage naissant, le danger de perdre le capital, l'autorité civile. Car ce n'est pas là, vendre l'usage de l'argent, mais c'est éviter une perte.</p>
			Recevoir	<p>Est-on tenu de restituer tout ce qu'on a gagné par l'usure? Distinguons. Il y a des choses dont l'usage est leur consommation et qui n'ont pas d'usufruit d'après le droit.</p> <p>Si on les a extorquées par usure, on n'est tenu de restituer que ce qu'on a reçu, parce que ce qu'on a retiré n'en est pas le fruit, mais c'est le fruit de l'industrie humaine, à moins qu'en retenant ces choses, on n'ait fait tort à un autre, en lui faisant perdre quelque chose.</p> <p>Il y a d'autres choses qui ne se consomment pas par l'usage, une maison, un champ. Si on les a extorquées par l'usure, on est tenu non seulement de les restituer mais encore de rendre les fruits qu'on a retirés, parce que ces fruits proviennent d'une chose dont un autre est le maître et que pour ce motif ils lui sont dus.</p> <p>NOTE. — Il faut excepter le cas où ces profits usuraires auraient été perçus dans la bonne foi et consommés sans enrichir celui qui les a reçus.</p>
		Emprunteur	Principe	<p>Est-il permis d'emprunter de l'argent à usure? Oui. Il n'est pas permis d'engager quelqu'un à pécher, mais on peut se servir de son péché pour un bien.</p> <p>Dieu se sert ainsi de tous les péchés. On peut se servir de la foi de celui qui jure par les faux dieux, sans l'y pousser; on s'associe au pacte par lequel il observe sa foi.</p>
			Conclusion	<p>De même il n'est pas permis d'engager quelqu'un de prêter avec usure, mais on peut emprunter de lui pour subvenir à ses besoins ou à ceux des autres. Comme celui qui est arrêté montre aux voleurs ce qu'il a afin qu'ils ne le tuent pas. (Jérém., XLI, 8.) Ce n'est pas consentir à son péché, mais fournir l'occasion d'un prêt qui est un bien.</p>

III Mon Dieu! que de péchés fait commettre le commerce de l'argent, outre les crimes dont il est cause! Guérissez les pauvres mortels de cette plaie, Seigneur, et faites-leur comprendre qu'il est plus utile de le placer dans les bonnes œuvres, car c'est prêter à vous qui rendez au centuple, quelquefois même ici-bas.

Plan	I	Après avoir parlé des parties subjectives de la justice et de ses vices opposés, nous devons nous occuper de ses parties intégrantes qui sont le bien à faire et le mal à éviter, ainsi que des vices qui leur sont opposés. A ce sujet, il y a quatre questions qui se rapportent à ces deux parties et aux vices opposés la transgression et l'omission.	
		Parties	<p>Éviter le mal et faire le bien, sont-ce des parties de la justice? Oui. Saint Augustin.</p> <p>En général { En général, il appartient à toute vertu d'éviter le mal et de faire le bien; mais c'est le propre de la justice, comme vertu spéciale, d'observer ces deux choses par rapport au prochain. Comme vertu générale, elle le doit aussi envers Dieu et la société. C'est pour nous une dette.</p> <p>En particulier { Or, ce sont là deux parties quasi-intégrantes de la justice qui établissent l'égalité envers le prochain. En rendant aux autres ce qui leur est dû, c'est-à-dire en faisant le bien, ce qui constitue l'égalité, et en la maintenant une fois établie, ce qui consiste à ne leur causer aucun dommage quel qu'il soit. Le bien et le mal sont ici envisagés sous un rapport spécial, par le côté qui regarde la justice.</p>
			<p>La transgression est-elle un péché spécial? Oui. Elle est opposée à la justice qui est une vertu spéciale. Ce mot est emprunté aux mouvements corporels pour signifier qu'on va au delà du terme fixé. Ce qui fixe à l'homme son terme en morale, ce sont les préceptes négatifs de la loi qui défendent d'aller au delà de certaines limites.</p>
II	II	Transgression	<p>Agir contre ces préceptes, c'est transgresser la loi, <i>matériellement</i> quand il n'y a pas mépris. <i>Formellement</i>, quand il y a mépris; c'est alors un péché spécial et de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Selon que la transgression est opposée à des genres de péchés qui sont opposés à d'autres vertus; car l'essence de la justice considère l'obligation du précepte, celle de la transgression son mépris.</p> <p>2<sup>o</sup> Selon qu'elle est distincte de l'omission qui est contraire au précepte affirmatif.</p>
			<p>L'omission est-elle un péché spécial? Oui. <i>Celui qui connaît le bien et ne le fait pas, pèche.</i> (S. Jac., IV, 17.)</p> <p>L'omission n'implique pas celle de tout bien, mais de celui que nous devons faire et que nous pouvons faire; car à l'impossible nul n'est tenu.</p> <p>Ce bien appartient proprement à la justice; à la légale, par rapport à la loi divine ou humaine; mais il se rattache à la justice particulière, selon qu'on l'envisage par rapport au prochain.</p> <p>Or, la justice est une vertu spéciale. Donc l'omission est un péché spécial distinct des autres.</p> <p>Elle est distincte de la transgression des préceptes négatifs dont le but est de faire éviter le mal.</p> <p>Tandis qu'elle est opposée aux préceptes affirmatifs qui ont pour objet de faire pratiquer le bien, mais qui n'obligent pas à tous les instants; elle commence quand le temps d'agir est arrivé.</p>
		Omission	<p>L'omission est-elle plus grave que la transgression? Non. Il est plus facile de s'abstenir du mal que de faire le bien. Donc la transgression est plus grave que l'omission.</p> <p>La gravité du péché est en raison de ce qu'il s'éloigne de la vertu. Le plus éloigné c'est le contraire.</p> <p>Or, la transgression est contraire à l'acte de la vertu, tandis que l'omission implique sa négation. Ainsi ne pas témoigner le respect dû est une omission; détracter est une transgression.</p> <p>D'où il est évident, absolument parlant, que la transgression est un péché plus grave que l'omission, quoique certaine omission puisse être plus grave qu'une transgression; alors c'est accidentel : ainsi manquer la messe est plus grave que de voler un objet insignifiant.</p>
III	III	Vices	<p>Différence</p>
			<p>Mon Dieu! vous savez que je n'ai pas d'autre désir que celui de faire le bien et d'éviter le mal, pour vous obéir, vous plaire et mériter votre gloire. Mais, hélas! ma nature viciée m'entraîne dans la voie contraire. Comment pourrais-je résister et réagir sans la force de votre amour? Pitié, Seigneur, car je vous aime!</p>

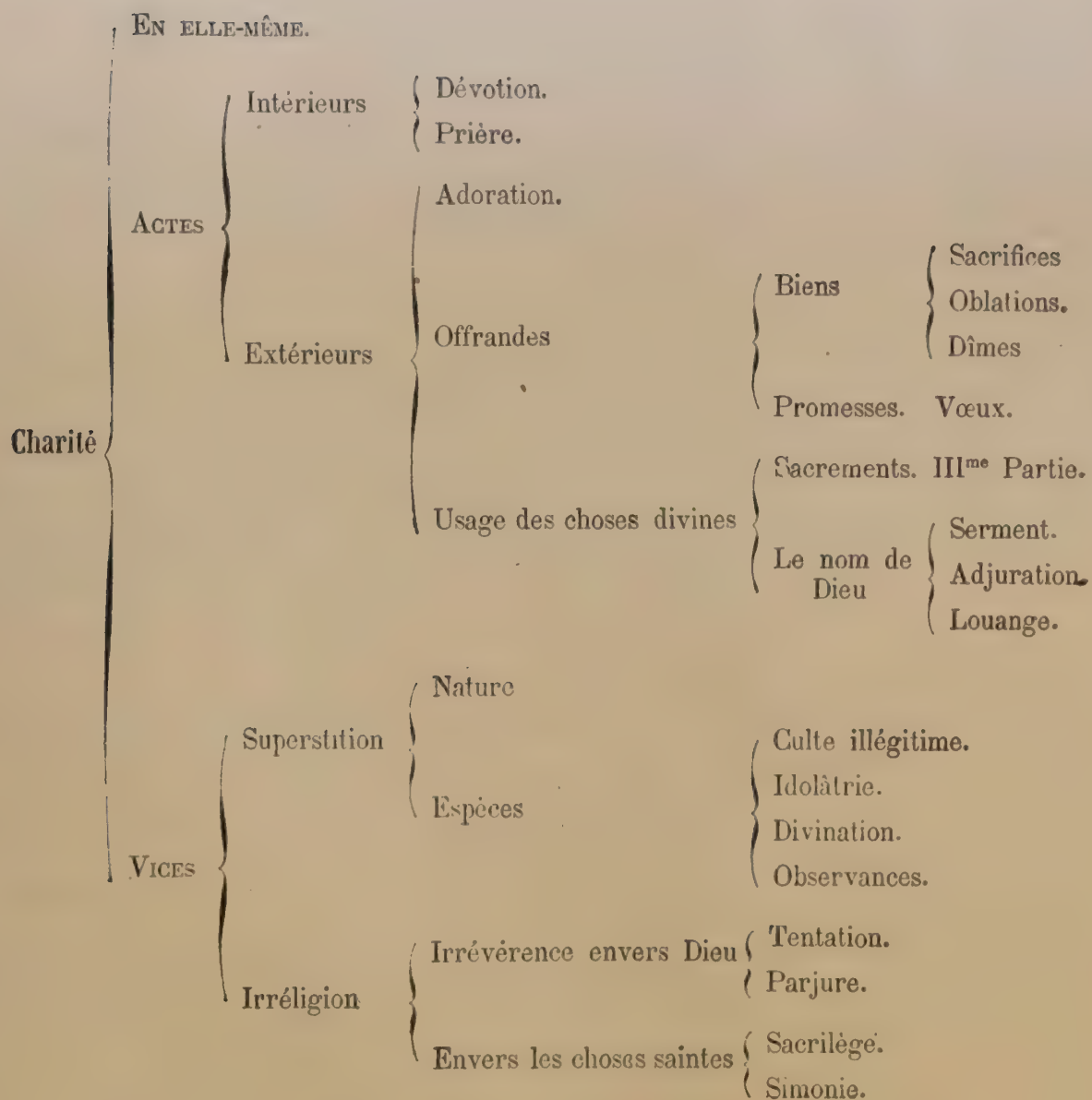


		Après avoir parlé des parties subjectives et intégrantes de la vertu morale de la justice, nous devons nous occuper maintenant de ses parties potentielles c'est-à-dire des vertus qui lui sont annexées. Nous allons d'abord les considérer en général, dans cet article unique, suivant l'égalité et les dettes.	
Plan	II	Egalité	<p><b>Exposé</b></p> <p><b>Les vertus annexées à la justice sont-elles convenablement déterminées?</b>          Oui. — NOTE. Cet article a pour but de résumer et d'apprécier toutes les opinions des philosophes anciens sur cette question difficile et de concilier tous leurs sentiments. (Drioux.)</p> <p>Dans les vertus secondaires unies à une vertu principale, il y a deux choses à considérer.</p> <p>1<sup>o</sup> Que ces vertus ont quelque chose de commun avec cette vertu principale.          2<sup>o</sup> Qu'elles manquent sous quelque rapport de ce qui rend sa nature parfaite.</p> <p>Ainsi la justice se rapportant à autrui, toutes les vertus qui ont le prochain pour objet peuvent lui être annexées, en raison de ce qu'elles ont de commun avec elle.</p> <p>Mais la nature de la justice consiste à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité. C'est là ce qui constitue la perfection de son essence.</p> <p>Donc les vertus qui se rapportent à autrui s'écartent de la nature de la justice, soit parce qu'elles n'ont pas pour objet l'égalité, soit parce qu'elles ne portent pas sur ce qui est dû dans le sens strict.</p> <p>En effet, il y a des vertus qui rendent ce qui est dû, mais sans s'acquitter sur le pied d'égalité. Ainsi l'homme doit tout à Dieu, mais ne peut lui rendre tout ce qu'il lui doit, (Ps. CXV, 12.) <i>Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a fait?</i></p>
			<p><b>Impuissance</b></p> <p>C'est ainsi qu'on adjoint à la justice la <i>religion</i> qui règle le culte et les hommages dus à Dieu.</p> <p>La <i>piété</i>, qui nous fait rendre nos devoirs et le culte d'amour aux parents et aux bienfaiteurs de la patrie.</p> <p>Le <i>respect</i> qui nous aide à vénérer et honorer ceux qui nous sont supérieurs en dignité.</p>
			<p><b>Annexes</b></p> <p>Quant à ce qui est dû, son imperfection peut se considérer selon qu'il y a deux sortes de dettes, l'une morale, l'autre légale; d'où Aristote distingue deux sortes de juste.</p> <p>La dette légale est celle qu'on est obligé d'acquitter d'après les prescriptions de la loi. La justice, qui est la vertu principale, a pour objet cette espèce de dette.</p> <p>La dette morale est ce qu'on doit d'après l'honnêteté de la vertu, et comme toute dette implique nécessité, il s'ensuit que cette dernière a deux degrés.</p>
			<p><b>Espèces</b></p> <p>Car il y a des choses tellement nécessaires qu'il n'est pas possible sans elles d'avoir une conduite sans tache; celles-là se rapprochent davantage de la nature de ce qui est dû.</p> <p>On peut considérer cette dette par rapport au débiteur; et dans ce sens elle exige que l'homme se montre aux autres tel qu'il est dans ses paroles et ses actions. C'est pour ce motif qu'on adjoint à la justice la <i>vérité</i>, par laquelle on dit les choses telles qu'elles sont.</p> <p>Par rapport à celui à qui il est dû, pour ce qu'il a fait; de là la <i>reconnaissance</i> qui renferme le souvenir des services et des bienfaits reçus, et le désir de nous acquitter envers lui.</p> <p>Pour le mal, on ajoute à cette même vertu la <i>vengeance</i> qui nous porte à punir ou à repousser la violence, l'injustice et tout ce qui peut nous nuire.</p>
			<p><b>Nécessaires</b></p> <p>L'autre dette est nécessaire, selon qu'elle est utile pour ajouter à l'éclat de la vertu, quoique la vertu puisse exister sans elle. C'est à cette dette que se rapportent la <i>libéralité</i>, l'<i>affabilité</i> et l'<i>amitié</i>, et les autres vertus de ce genre dont Cicéron, que nous avons suivi, ne parle pas, parce qu'elles s'écartent beaucoup de ce qui est dû.</p> <p>Telles sont les vertus potentielles de la justice que nous allons examiner en particulier.</p>
			<p><b>Utiles</b></p>
			<p><b>Dettes</b></p>
			<p><b>III</b></p> <p>Mon Dieu! je ne pourrai jamais acquitter adéquatement ce que je vous dois, parce que vous êtes infini et que je suis un pur néant. Vous êtes en droit cependant, Seigneur, d'exiger de moi davantage, en rigueur de justice. Je veux m'appliquer à l'étude des vertus qui y sont annexées, afin de les pratiquer avec le secours de la grâce.</p>

# PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

DE LA RELIGION

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL





I		Nous avons maintenant à nous occuper de chacune des vertus que nous avons énumérées, et d'abord de la religion que nous considérons en elle-même dans les actes et dans les vices opposés. Sur le premier point, il y a huit questions concernant la nature de la religion et ses divers rapports.	
Plan	II	En elle	<div> <div>Nature</div> <div> <div>La religion se rapporte-t-elle à Dieu seul? Oui. Cicéron lui-même l'affirme. On donne à ces mots trois significations : relire, choisir et relier. La dernière a prévalu.</div> <div>Quoi qu'il en soit, elle se rapporte proprement à Dieu, comme notre principe et notre fin, et désigne le culte de latrie. Elle a des actes propres : sacrifices, l'adoration et secondairement ceux des autres vertus.</div> </div> </div>
			<div> <div>Vertu</div> <div> <div>Est-elle une vertu? Oui. Elle rend bon celui qui la pratique et rend ses œuvres bonnes, ce qui est le propre de la vertu.</div> <div>C'est un acte bon de rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit. Or la religion fait rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Elle est donc une bonne chose et par conséquent une vertu.</div> </div> </div>
			<div> <div>Une</div> <div> <div>Est-elle une vertu une? Oui. L'Apôtre dit : <i>Il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi.</i> (Eph., IV, 5.)</div> <div>Nous avons dit que l'habitude se distingue selon la nature diverse de l'objet.</div> <div>Or, la religion révere un seul Dieu sous un seul rapport : principe de création et de gouvernement, et sous le titre de Père. (Mal., I, 6.)</div> <div>Donc la religion est une malgré la diversité de ses actes.</div> </div> </div>
			<div> <div>Spéciale</div> <div> <div>Est-elle une vertu spéciale? Oui. Elle est une partie de la justice distincte des autres.</div> <div>La vertu se rapporte au bien. Là où il y a une raison spéciale de bien, il y a une vertu particulière.</div> <div>Or le bien auquel la religion se rapporte consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû; car on doit honorer les êtres en raison de leur excellence, et Dieu surpasse tous les êtres.</div> <div>Il s'ensuit qu'on doit l'honorer tout spécialement, et que la religion est une vertu spéciale.</div> </div> </div>
			<div> <div>Morale</div> <div> <div>Est-elle une vertu théologale? Non. Elle est une partie de la justice qui est vertu morale. Elle est à Dieu ce que la justice est au prochain.</div> <div>Son objet matériel est le culte rendu à Dieu; mais elle n'atteint pas Dieu immédiatement.</div> <div>C'est pourquoi, elle n'est pas une vertu théologale dont l'objet est la fin dernière.</div> <div>Mais elle est une vertu morale ayant pour objet ce qui mène à cette fin, Dieu.</div> </div> </div>
			<div> <div>Excellence</div> <div> <div>Est-elle préférable aux autres vertus morales? Oui. Ses préceptes l'emportent, et l'ordre des préceptes est proportionné à l'ordre des vertus.</div> <div>Les moyens tirent leur bonté de la fin; ils sont d'autant meilleurs qu'ils s'en approchent.</div> <div>Or, la religion approche plus de Dieu que les autres vertus morales, par le culte divin.</div> <div>Elle est par conséquent plus excellente qu'elles; car elles se rapportent à Dieu par son intermédiaire.</div> </div> </div>
			<div> <div>Rapports</div> <div> <div>Actes</div> <div> <div>Produit-elle des actes extérieurs? Oui, <i>Mon cœur et ma chair ont tressailli.</i> (Ps. LXXXIII, 3.)</div> <div>Si nous rendons gloire à Dieu ce n'est pas pour lui-même ou pour ajouter quelque chose à sa gloire, mais par soumission et dans notre intérêt.</div> <div>Car notre perfection consiste à lui être uni, et pour cela nous avons besoin des choses sensibles, c'est-à-dire d'actes extérieurs qui doivent se rapporter aux actes intérieurs essentiellement requis.</div> </div> </div> </div>
			<div> <div>Sainteté</div> <div> <div>Est-elle la même chose que la sainteté? Oui. D'après ce texte : (S. Luc, I, 75.) <i>Servons-le dans la sainteté et la justice.</i></div> <div>La pureté et la fermeté caractérisent la sainteté qui comprend la religion, mais en diffère rationnellement; car la religion s'occupe surtout des sacrifices, et de ce qui a trait au culte divin.</div> <div>Tandis que la vertu de sainteté rapporte à Dieu non seulement ces choses, mais encore toutes les bonnes œuvres.</div> </div> </div>
III		<div> <div>Mon Dieu! on a dit avec raison que l'homme est un animal religieux, tellement la religion lui est naturelle. En effet, il dépend de vous qui êtes son principe et sa fin, et comment pourrait-il se soustraire à cette obligation? Mais il se trompe souvent sur les moyens de pratiquer cette vertu. Seigneur, je veux tout rapporter à vous.</div> </div>	

I	Après avoir considéré la religion en général, nous allons nous occuper de ses actes intérieurs et extérieurs. Et d'abord de ses actes intérieurs qui sont les principaux et au nombre de deux : la dévotion et la prière. Sur la dévotion il y a quatre choses à examiner, par rapport à sa nature, à sa cause et à son effet.	
Plan II	Spécial	<p>La dévotion est-elle un acte spécial? Oui. Elle est une raison de mérite. Ce mot vient de <i>dévouer</i>. On appelle <i>dévots</i> ceux qui se dévouent de quelque façon à Dieu pour lui être entièrement soumis. Les païens eux mêmes qualifiaient ainsi ceux qui se dévouaient aux dieux pour le salut de leur armée, comme les deux Décus. D'où la dévotion est la volonté de se livrer immédiatement à ce qui regarde le service de Dieu. <i>Ils offrirent au Seigneur avec un esprit de dévotion les prémices de leurs biens.</i> (Ex., XXV, 20 et 21.) Or, il est évident que cette volonté empressée de faire ce qui appartient au service de Dieu est un acte spécial, et que par là même la dévotion est un acte spécial de la volonté. Elle se retrouve dans les autres actes spirituels et corporels, comme le moteur dans le mouvement.</p>
	Nature	<p>Est-elle un acte de religion? Oui. C'est comme un vœu qui est un acte de religion, car son nom vient de <i>dévouer</i> ou faire vœu. Vouloir une chose et la vouloir promptement appartient à la même vertu comme le même sujet. Ainsi la justice est la vertu par laquelle les hommes veulent et font ce qui est juste. (Aristote.) Or, c'est à la religion qu'il appartient en propre de faire ce qui regarde le culte divin. C'est aussi à elle qu'il appartient d'exécuter promptement ces choses; ce qui constitue la dévotion.</p>
	De religion	<p>Donc il est évident que la dévotion est un acte de religion, acte intérieur et principal. Quelques-uns disent qu'elle est plutôt un acte de la charité. Oui, elle en vient, mais d'une manière médiate. Du reste la charité et la dévotion se prêtent un mutuel appui; l'une excite, alimente l'autre. La dévotion que nous avons pour les saints vivants ou morts ne s'arrête pas à eux, mais elle va jusqu'à Dieu, puisque c'est Dieu que nous vénérons dans ses serviteurs.</p>
	Cause	<p>La méditation est-elle la cause de la dévotion? Oui. D'après : (Psau- me XXXVIII, 4). <i>Dans ma méditation le feu s'embrasera.</i> Dieu est la cause extrinsèque et principale; la cause intrinsèque doit être la méditation, parce que c'est par elle que l'homme conçoit le dessein de se livrer au service de Dieu. (Saint Augustin.) 1° A cause de la bonté de Dieu et de ses bienfaits (Ps. LXXII, 27), ce qui excite l'amour qui la cause. <i>Il m'est bon de m'attacher à Dieu.</i> 2° A cause des défauts que l'homme découvre en lui-même; ce qui l'excite à s'appuyer sur Dieu. (Ps. CXX, 1.) <i>Mon secours vient du Seigneur.</i> Cette considération exclut la présomption qui s'appuie sur ses forces et éloigne de Dieu. Pour arriver à la dévotion, la méditation des vérités qui vont au cœur est préférable à toute autre. Rien n'y contribue mieux que l'humanité de Jésus-Christ qui élève à l'amour des choses invisibles. Car l'Incarnation a eu lieu pour qu'en connaissant Dieu visiblement, nous soyons portés par lui à l'amour des choses invisibles (Préface de Noël).</p>
Rapports	Effet	<p>La joie est-elle un effet de la dévotion? Oui. C'est dans une collecte de l'Eglise (Jeudi après le quatrième dimanche de carême). Provenant de la considération de la bonté divine, elle fait naître <i>directement</i> la joie. (Ps. LXXVI, 4.) Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été rempli de joie. <i>Indirectement</i>, elle fait naître une certaine tristesse dans l'âme qui ne jouit pas encore bien de Dieu. (Ps. XLI, 3 et 4.) <i>Mon âme a soif de jouir de Dieu qui est une source d'eau vive pour elle; et mes larmes me servent de pain le jour et la nuit.</i> Provenant de la considération de nos défauts, elle engendre <i>directement</i> la tristesse; <i>indirectement</i> la joie, par l'espoir qu'elle nous donne de recevoir les secours divins. Donc elle produit primordialement la joie, et secondairement la tristesse selon Dieu. Ainsi dans la méditation sur la Passion, les misères humaines, les péchés causent la tristesse. La bonté divine qui nous a délivrés de ces maux, cause la joie. Les larmes ont ces deux causes.</p>
III	Mon Dieu! tout ce que je vois, tout ce que je sais devrait exciter ma dévotion envers vous; mes défauts devraient au moins servir à la faire naître en moi. Hélas! que je suis tiède pourtant à votre service! Daignez, Seigneur, m'éclairer de votre lumière, embrassez-moi de votre feu, afin que je brûle pour vous.	



		Après avoir parlé de la dévotion qui est le premier acte intérieur et principal de la religion, nous devons nous occuper de la prière qui vient en second lieu. A ce sujet, il y a dix-sept questions. Nous allons d'abord répondre aux neuf premières concernant la nature, l'objet et l'adresse de la prière.			
Plan	I	Nature	Élévation	<p>Est-elle un acte de la puissance appétitive? Non. C'est une élévation de l'esprit, ou une parole, ce qui appartient à l'esprit.</p> <p>C'est une parole, une demande, une supplication; or tout cela indique un ordre de la raison. C'est la raison qui s'explique par notre bouche.</p> <p>La prière est donc un acte de l'intelligence; elle a le désir de la volonté pour cause préparatoire et pour ainsi dire excitante.</p>	
			Convenance	<p>Est-il convenable de prier? Oui. <i>Il faut toujours prier, sans cesser.</i> (Saint Luc., XVIII, 1.)</p> <p>Contre ceux qui nient la Providence, les fatalistes, et ceux qui disent que Dieu change de dessein. Ce sont trois erreurs.</p> <p>Nous prions Dieu, non pour changer ses desseins, mais pour obtenir l'effet de nos demandes, conformément à l'ordre établi des causes secondes.</p> <p>Il connaît nos nécessités, mais il veut que nous sentions le besoin de son secours pour obtenir ce qu'il a résolu de nous accorder par ce moyen.</p>	
			Excellence.	<p>La prière est-elle un acte de religion? Oui, puisque par la prière l'homme révere Dieu et se soumet à lui. <i>Que ma prière s'élève comme l'encens.</i></p> <p>La religion embrasse tout ce qui honore Dieu. La prière l'honore comme Seigneur et bienfaiteur. Donc elle est un acte de religion.</p> <p>Comme l'esprit l'emporte sur le corps, la prière l'emporte sur tous les autres actes de la religion.</p>	
		II	Objet	Qui prier	<p>Ne devons-nous prier que Dieu? Non. On peut prier la sainte Vierge et les saints. (Job., v, 1.) <i>Adresse-toi à quelqu'un des saints.</i></p> <p>On prie quelqu'un pour qu'il nous accorde quelque chose ou bien qu'il nous l'obtienne.</p> <p>Dans le premier sens nous ne prions que Dieu pour obtenir la grâce et la gloire, et nous lui disons : <i>Ayez pitié de nous.</i></p> <p>Dans le deuxième sens nous prions les saints à cause de leurs mérites et de leur crédit, et nous leur disons : <i>Priez pour nous.</i></p>
				Déterminé	<p>Devons-nous demander des choses déterminées? Oui. D'après l'oraison dominicale.</p> <p>Pour les choses dont on peut faire un mauvais usage, honneurs, richesses, le pouvoir, les alliances illustres on ne le doit pas.</p> <p>Celles dont on ne peut abuser, la grâce, la gloire, on le doit... Ainsi David. (Ps., LXXIX, 4.) <i>Montrez-moi votre face et nous serons sauvés.</i></p>
				Biens	<p>Peut-on demander les biens temporels? <i>Donnez-moi seulement ce qui me sera nécessaire pour vivre.</i> (Prov., xxx, 8.)</p> <p>Nous ne devons pas les demander comme les plus importants et les plus précieux, pour eux-mêmes, ou comme notre fin.</p> <p>Il est permis de les demander comme des secours qui peuvent nous aider pour tendre à la béatitude, pour vivre convenablement.</p> <p>On peut en demander la conservation si on les a, l'acquisition quand on ne les a pas. (S. Augustin.); mais après avoir demandé la grâce.</p>
			Pour qui	Prochain	<p>Devons-nous prier pour les autres? Oui. <i>Priez les uns pour les autres.</i> (S. Jacques, v, 16.) C'est pourquoi nous disons : <i>Notre Père.</i></p> <p>Nous devons aimer le prochain, lui faire du bien; nous devons donc aussi lui désirer ce que nous désirons pour nous.</p> <p>La prière la plus agréable à Dieu n'est pas celle que la nécessité impose, mais celle que la charité fraternelle recommande.</p>
				Ennemis	<p>Devons-nous prier pour nos ennemis? Oui. <i>Priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient.</i> (S. Matth., v, 44.)</p> <p>Nous devons aimer nos ennemis à cause de leur nature, non à cause de leur péché; de précepte, en général; en particulier, de conseil; à moins qu'ils ne soient dans la nécessité ou repentants.</p> <p>De même on doit prier pour eux en général; on n'y est pas obligé en particulier, sinon en certains cas.</p>
				Patet	<p>Les sept demandes de l'oraison dominicale sont-elles convenablement énoncées? Oui. <i>Vous priez ainsi.</i> L'autorité de Notre-Seigneur qui en est l'auteur suffit. Elle est donc une prière très-parfaite.</p> <p>On y trouve tout ce que nous pouvons désirer et l'ordre dans lequel nous devons le désirer.</p> <p>Trois demandes se rapportent à Dieu par rapport à nous; quatre à nous et à notre prochain.</p>
	III	<p>Mon Dieu! ma nature finie et portée au mal, la fin glorieuse à laquelle vous daignez m'appeler me font sentir mon indigence et le besoin que j'ai de votre secours. Je vous le demande humblement, Seigneur, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ votre divin Fils, en union avec le Saint-Esprit, et par l'intercession de la sainte Vierge, des anges et des saints.</p>			

Plan	II	I	Après avoir répondu aux neuf premières questions qui se rapportent à la nature de la prière, à son objet, et à ceux pour qui nous devons prier, il nous reste à répondre aux huit dernières, dans lesquelles il s'agit de savoir quels sont ceux qui doivent prier, quelles sont les qualités, l'efficacité et les différentes espèces de la prière.			
			Sujets	En généra.	La prière est-elle exclusivement propre à la créature raisonnable? Oui. Elle est un acte de la raison par lequel on supplie un supérieur pour obtenir quelque chose. Dieu n'a pas de supérieur, les animaux n'ont point de raison; donc la prière nous est propre. Jésus-Christ priaient comme homme. L'Esprit-Saint prie pour nous, c'est-à-dire en nous. Les petits des cœurs suivent leur nature. (Ps. CXLVI, 9.) On dit par métaphore qu'ils invoquent Dieu.	
					Saints	Les saints du ciel prient-ils pour nous? Oui. <i>Celui qui prie beaucoup pour le peuple et toute la ville sainte, c'est Jérémie.</i> (II Machabée XV, 14.) S'ils priaient pour les autres ici-bas, pourquoi cesseraient-ils là-haut? Ils ont plus de mérites, leur charité est plus grande, Dieu est plus porté à les exaucer, ils sont plus près de lui. D'ailleurs tel est l'ordre établi par la Providence que l'excellence des êtres supérieurs rejaillit sur les inférieurs, comme le soleil dans l'air.
				Vocale	La prière doit-elle être vocale? Oui. <i>J'ai élevé la voix pour crier vers le Seigneur. J'ai élevé la voix vers le Seigneur pour le prier.</i> (Ps. CXXI, 1.) La prière publique doit être entendue de tout le peuple. Comment, si elle n'était vocale? La prière privée ne l'est pas essentiellement, mais elle peut l'être : 1 <sup>o</sup> pour exciter la dévotion; 2 <sup>o</sup> pour tout consacrer à Dieu; 3 <sup>o</sup> par suite de l'influence de l'âme sur le corps. (Ps., XV, 9.) <i>Mon cœur s'est réjoui, ma langue a tressailli.</i>	
					Attentive	Est-il nécessaire que la prière soit attentive? Non, <i>Mon cœur m'a abandonné.</i> Ps. XXXIX, 13.) C'est une allusion aux distractions. Pour mieux arriver à une fin, l'attention est nécessaire; pour obtenir ses effets, distinguons : 1 <sup>o</sup> Quant au mérite, l'intention première suffit; 2 <sup>o</sup> quant à l'impétration aussi; 3 <sup>o</sup> quant à la nourriture spirituelle de l'âme, l'actuelle est nécessaire; elle doit se rapporter aux mots, au sens, à Dieu.
				Longue		Doit-elle être de longue durée? Oui. <i>Toujours.</i> (S. Luc, XVIII.) <i>Priez sans cesse.</i> (I Thes., V, 17.) Dans sa cause, qui est la charité, oui. En elle-même, non. Nous sommes astreints à d'autres devoirs. Il faut prier à certains temps, et autant qu'il faut pour exciter la ferveur du désir intérieur. S'il y a dégoût, ennui, on doit cesser. Recourir aux prières courtes et fréquentes. Tenir compte de la dévotion.
					Méritoire	Est-elle méritoire? Oui. Indépendamment de la consolation spirituelle, elle mérite et obtient, une récompense, même lorsqu'elle est inutile aux autres. Elle est méritoire, en tant qu'elle procède de la charité, par l'intermédiaire de la religion, de la foi, de l'humilité. Impératoire, par la grâce de Dieu qui nous excite à prier puisqu'il veut nous exaucer. (S. Augustin.) Il faut être en état de grâce pour mériter rigoureusement <i>de condigno</i> . On peut mériter sans obtenir. Si on n'obtient pas, c'est qu'on demande mal, ou ce qui n'est pas utile, ou qu'on ne persévère pas.
				Efficacité		De congruo
					Espèces	Quelles sont les parties de l'oraison? Il y en a quatre, d'après S. Paul. (I Tim. II, 1.) L'oraison implique essentiellement la prière ou l'élévation de l'esprit vers Dieu, la demande pour nous ou pour les autres, l'obscuration ou les raisons de la demande, enfin l'action de grâces par Jésus-Christ notre Seigneur.
			III	Mon Dieu! si je vous étais intimement uni, ma prière serait continuelle et je mériterais plus souvent d'être exaucé. Prévenez-moi, Seigneur, de votre grâce, afin que je me plaise dans l'oraison et que mes prières vous soient agréables. Jésus, mon divin Maître, priez en moi par votre Esprit.		



I	Après avoir parlé des actes intérieurs de la religion, c'est-à-dire de la dévotion et de la prière, nous allons nous occuper de ses actes extérieurs qui comprennent l'adoration ou le service du corps. L'offrande des biens et l'usage des choses divines. Sur l'adoration d'abord, il y a trois questions : sa nature, son acte, son lieu.	
	Nature	<p><b>Son but</b> { L'adoration est-elle un acte de religion ? Oui. <i>Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui.</i> (S. Mat., IV, 20.) L'adoration a pour but de vénérer celui qui en est l'objet, à cause de son excellence. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit, que le propre de la religion est de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû comme principe et fin. Par conséquent l'adoration proprement dite par laquelle on adore Dieu est un acte de religion.</p> <p><b>Espèces</b> { Lorsqu'on emploie ce mot aux créatures, ce n'est plus dans le sens de l'adoration proprement dite, mais dans celui de vénération, à cause des excellences qu'elles tiennent de Dieu. Ce qui le prouve, c'est que le sacrifice qui est le signe de la vraie adoration est offert à Dieu seul. De là on a distingué trois sortes d'adoration ou de culte : celle de <i>latrie</i> qui n'est due qu'à Dieu, celle de <i>dulie</i> qui se rapporte aux saints du ciel, et celle d'<i>hyperdulie</i> rendue à la Sainte Vierge. Quant à l'adoration des créatures, elle est criminelle si elle est religieuse. Celle qui s'adresse à l'excellence de la créature considérée dans l'ordre naturel, c'est le culte civil qu'on a pour les princes et les grands hommes ; elle est légitime s'il n'y a pas excès.</p>
Plan II	Son acte	<p><b>Raison</b> { Implique-t-elle un acte corporel ? Oui. A cause de la nécessité du culte extérieur, pour manifester ou exciter le culte intérieur. Nous sommes composés de deux natures, d'une nature intellectuelle et d'une sensible. D'où nous offrons à Dieu deux sortes d'adoration, l'une spirituelle ou la dévotion intérieure de l'esprit, l'autre corporelle qui consiste dans l'humiliation extérieure du corps.</p> <p><b>Rapport</b> { Or, dans tous les actes de latrie, ce qui est extérieur se rapporte à ce qui est intérieur comme au principal. Donc il s'ensuit que l'adoration extérieure se fait à cause de l'adoration intérieure. C'est-à-dire que par des signes d'humilité nous excitions notre cœur à se soumettre à Dieu ; car il nous est naturel d'être conduits par les choses sensibles aux choses intelligibles. Ainsi nous faisons des génuflexions pour montrer notre infirmité comparative-ment à Dieu ; nous nous prosternons comme si nous reconnaissons que nous ne sommes rien par nous-mêmes.</p>
		<p><b>Conditions</b> { NOTE. — L'adoration extérieure se rapporte à l'adoration intérieure : 1<sup>o</sup> comme à sa fin ; elle a pour but de l'exciter ; 2<sup>o</sup> comme à sa cause efficiente, car si elle n'en était pas l'effet, elle serait une hypocrisie ; 3<sup>o</sup> comme le signe à la chose signifiée, parce qu'elle est son expression.</p>
	Lieu	<p><b>Pourquoi</b> { Requier-t-elle un lieu déterminé ? Oui. <i>Ma maison sera appelée une maison de prière.</i> (S. Luc, XIX, 46.) Dans l'adoration, la dévotion intérieure de l'esprit est ce qu'il y a de principal. Ce qui se rapporte extérieurement aux signes corporels n'est que secondaire. Or, l'esprit perçoit Dieu intérieurement, comme n'étant pas compris dans un lieu, tandis que les signes corporels doivent être nécessairement dans un lieu et une situation déterminée. C'est pourquoi la détermination du lieu n'est pas requise comme une chose principale, comme si elle était nécessaire, mais par convenance comme les autres signes corporels.</p> <p><b>Avantages</b> { Les paroles de Notre-Seigneur à la Samaritaine (S. Jean, IV, 21), sont une prophétie de la cessation des rites juifs et samaritains à Jérusalem et au mont Garizim. Les églises ne sont pas nécessaires pour Dieu, mais pour nous ; leur consécration inspire une dévotion plus grande ; elles servent à la célébration des mystères, à la conservation des choses saintes. Le concours des fidèles y donne plus d'efficacité à la prière ; ils y reçoivent l'enseignement. La situation même des temples, tournés vers l'Orient d'où nous est venu le Sauveur, y contribue.</p>
	<p>III { Mon Dieu ! puisque nous tenons tout de vous, notre adoration envers vous devrait être perpétuelle. Je me consacre tout entier à votre service, et je fais un pacte avec mon âme et mon corps, afin que désormais toutes mes pensées, mes paroles et mes actions aient pour but votre gloire et ma propre sanctification.</p>	

Plan	II	I	Après avoir parlé de l'adoration, nous avons à nous occuper des actes par lesquels on offre à Dieu des choses extérieures, c'est-à-dire les biens et les promesses. Sur les biens, nous avons à parler des sacrifices, des oblations et des dîmes. Au sujet des sacrifices, il y a quatre questions concernant sa nature, son terme, son acte et son obligation.	
			Raison	<p><b>Principe</b></p> <p>Est-ce naturel d'offrir à Dieu des sacrifices? Oui. On l'a fait partout et toujours. Donc le sacrifice est de droit naturel.</p> <p>La raison naturelle dit de se soumettre à un supérieur pour obtenir secours. Ce supérieur c'est Dieu.</p> <p>Or dans la nature, les choses inférieures sont naturellement soumises aux choses supérieures.</p> <p>De même la raison nous dit que l'homme doit un tribut d'hommage et de soumission à Dieu qui est au-dessus de lui et son supérieur.</p>
				<p><b>Moyen</b></p> <p>Mais pour manifester ses sentiments à cet égard, il doit recourir aux signes extérieurs, et se servir de certaines choses sensibles pour exprimer, en les offrant, sa dépendance et sa vénération.</p> <p>Ainsi le vassal reconnaît par des offrandes le domaine sur lui de son maître et seigneur.</p> <p>C'est ce qui constitue l'essence du sacrifice; donc son oblation appartient au droit naturel, mais elle n'est pas un des premiers principes de ce droit. Il effaçait le péché originel (S. Grégoire). Tous ont reconnu sa nécessité, mais différé sur le mode.</p>
				<p><b>Titre</b></p> <p>Ne doit-on offrir de sacrifice qu'à Dieu? Oui. Sous peine de mort si on l'offre à d'autres. (Ex., XXII, 20.)</p> <p>Le sacrifice extérieur est le symbole de l'intérieur par lequel l'âme s'offre à Dieu.</p> <p>Or l'âme s'offre à Dieu comme au principe de sa création et à la fin de sa béatification.</p>
				<p><b>Unique</b></p> <p>Mais la foi nous enseigne que Dieu seul est notre créateur et qu'il sera seul notre béatitude.</p> <p>A lui seul donc sont dus le sacrifice spirituel et les sacrifices extérieurs qui en sont l'expression.</p> <p>Ainsi dans un État on réserve aux souverains certains honneurs qui seraient un crime de lèse-majesté, s'ils étaient accordés à d'autres.</p> <p>Nous élevons des temples sous le vocable des saints, mais c'est à Dieu qu'ils sont dédiés parce qu'il est leur Dieu et le nôtre.</p>
			Acte	<p><b>Nature</b></p> <p>L'oblation du sacrifice est-elle un acte spécial de vertu? Oui. Il y a des préceptes spéciaux concernant les sacrifices, comme on le voit au Lévitique. Quand l'acte d'une vertu se rapporte à la fin d'une autre, il participe en quelque sorte à son espèce. Or, le sacrifice est un acte spécial et louable, parce qu'il a pour but d'honorer la Divinité. Donc il appartient à une vertu spéciale, la religion.</p> <p>L'aumône, la mortification, comme les actes des autres vertus, peuvent être appelés des sacrifices.</p>
				<p><b>Offrandes</b></p> <p>Mais ce nom est proprement réservé aux actes qui témoignent à Dieu le respect qu'on lui doit.</p> <p>Nous offrons les biens de l'âme à Dieu dans le sacrifice intérieur par la dévotion et la prière; ce sacrifice est le principal.</p> <p>Les biens du corps, nous les offrons par le martyre, par l'abstinence et par la chasteté.</p> <p>Les biens extérieurs, nous les offrons immédiatement par le sacrifice, médiatement par l'aumône.</p>
				<p><b>Générale</b></p> <p>Tous les hommes sont-ils obligés d'offrir des sacrifices? Oui, parce que tous les hommes sont obligés de faire ce qui est de droit naturel.</p> <p>Tous sont tenus au sacrifice intérieur; ils doivent tous à Dieu un cœur soumis et dévoué.</p>
				<p><b>Obligation</b></p> <p>Quant au sacrifice extérieur, il se divise en deux :</p> <p>1<sup>o</sup> C'est l'offrande d'un objet sensible. Sous ce rapport l'obligation varie entre les chrétiens, les juifs et les autres non soumis à la loi. Les chrétiens et les juifs, d'après la loi divine; les autres, selon les convenances de temps et de lieu.</p>
				<p><b>Diverse</b></p> <p>2<sup>o</sup> L'autre sacrifice extérieur consiste dans les différents actes de vertu rapportée à Dieu.</p> <p>Quelques-uns de ces actes sont de précepte pour tout le monde, étant commandés.</p> <p>Il y en a qui ne sont que de surérogation et auxquels chacun n'est pas tenu, comme ceux des conseils.</p>
III			Mon Dieu! vous êtes le souverain maître de toutes choses, de la vie et de la mort; vous avez le droit imprescriptible d'exiger de la part de vos créatures le sacrifice le plus absolu. Et cependant vous demandez si peu de nous et dans notre intérêt! Je me consacre tout à vous, Seigneur, daignez m'accepter.	



Plan	II	I	Après avoir parlé des premiers actes extérieurs de la religion, c'est-à-dire de l'adoration et du sacrifice des biens, nous avons à nous occuper des oblations et des prémices qui sont employées au culte ou à l'usage des ministres. A ce sujet il y a quatre questions concernant l'ancien droit canonique qui ne nous régit plus dans cette matière.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																		
			Obligation	Volontaires	Les hommes sont-ils tenus de faire des oblations? Oui. C'est de précepte. Elles sont volontaires de leur nature. (Ex. xxv, 2.) Elles peuvent être obligatoires par quatre causes.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
				Obligatoires	1° Par convention, lorsque l'Eglise a cédé un bien à charge d'offrandes, à des époques fixes, ce qui a la nature d'un cens. 2° Par legs ou promesse, en vertu d'une donation ou d'un testament d'un bien à livrer plus tard. 3° Par besoin, si les ministres de l'Eglise n'ont pas le nécessaire pour vivre ou pour le culte. 4° Par la coutume, les fidèles sont tenus, à certaines fêtes, à faire les offrandes accoutumées. Cependant, dans les deux derniers cas, l'offrande reste volontaire sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la quantité ou à l'espèce de la chose qui est offerte.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
			Répartition	Pourquoi	Les oblations ne sont-elles dues qu'aux prêtres? Oui. D'après le pape Damase, les oblations faites dans l'Eglise n'appartiennent qu'aux prêtres. Le prêtre est en quelque sorte l'entremetteur et le médiateur entre le peuple et Dieu, comme il est dit de Moïse (Deut., v). C'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les dogmes et les sacrements, et d'en recevoir les prières, les sacrifices et les oblations pour les offrir à Dieu. (Héb., v, 1.)																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
				Comment	C'est pourquoi les offrandes que le peuple fait à Dieu appartiennent aux prêtres : 1° pour leur usage; 2° pour le culte de Dieu; 3° pour les pauvres, selon l'intention de Jésus-Christ. NOTE. — Ces répartitions ne sont applicables qu'autant que la coutume opposée n'a pas prévalu; si le donataire n'a pas stipulé le contraire; s'il n'y a pas de loi de l'Eglise qui l'établisse.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
				Objet	Le droit	Peut-on faire des oblations de tout ce qu'on possède licitement? Oui. <i>Honorez le Seigneur votre Dieu de vos biens.</i> (Prov., III, 9.) Or, tout ce que l'homme possède légitimement fait partie de ses biens. Il peut donc en faire une offrande. Mais l'oblation de celui qui offre un bien injustement acquis est souillée. (Ecclésiastique XXXIV, 21.) Sous l'ancienne loi, il n'était pas permis d'offrir à Dieu des choses immondes. Sous la nouvelle, toute créature est considérée comme pure, d'après saint Paul (Tit., 1).																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																															
			Pratique		Donc, absolument parlant, on peut faire une offrande de ce qu'on possède licitement. Excepté s'il y avait dommage pour un tiers, scandale, mépris ou tout autre effet, comme le prix de la prostitution, de peur que le prêtre ne paraisse approuver le crime.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
			Loi Naturelle		Est-on tenu de payer les prémices? Oui. D'après le droit canonique. Elles sont un genre d'oblation, parce que c'est à Dieu qu'on les offre comme ce qu'il y a de meilleur. Il est de droit naturel que l'homme consacre à Dieu quelques-uns des biens qu'il en reçoit.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																
					Prémices	Ancienne	Le droit divin, sous l'ancienne loi, avait déterminé ce qu'il fallait donner à telles personnes, des premiers fruits de la terre, et en quelle quantité on devait les donner.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																														
			Nouvelle	Sous la loi nouvelle, le droit ecclésiastique oblige les fidèles à payer les prémices selon la coutume de chaque pays, et selon les besoins des ministres du culte. La coutume était de donner au plus la quarantième partie et la soixantième au moins. C'étaient les limites.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																	
																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					</

Plan	II	I	Après avoir parlé des sacrifices, puis des oblations et des prémices, d'après l'ancien droit canonique, nous avons à nous occuper des dîmes, d'après le même droit, mais qui n'a plus d'application en France. A ce sujet, il y a quatre questions concernant l'obligation de payer les dîmes, et les prêtres qui les reçoivent.			
			Obligation	<p><b>Précepte</b></p> <p>Y a-t-il un précepte de payer les dîmes? Oui. A titre de dettes. (S. Aug.) La raison naturelle prescrit au peuple de pourvoir aux besoins des prêtres, comme des princes, etc. <i>L'ouvrier mérite sa récompense</i> (S. Mat., x, 10). <i>Qui fera jamais la guerre à ses dépens?</i>... (I Cor., ix, 7.) Le droit naturel ne fixe rien quant à la quantité de bien qu'on doit consacrer aux ministres.</p> <p>Dieu régla cette question en faveur de la tribu de Lévi qui ne possédait pas de terres.</p> <p>C'était un précepte judiciaire que l'Eglise pouvait conserver, et c'est ce qu'elle a fait, afin que les prêtres de la nouvelle loi ne fussent pas de condition inférieure aux anciens.</p> <p>Mais elle reste maîtresse de modifier ce précepte selon l'opportunité des temps et des personnes.</p>		
				Objet	<p>Est-on tenu de donner la dîme de toutes choses? Oui. (Gen. xxviii, 22.) <i>Je vous offrirai la dîme de tout ce que vous me donnerez.</i></p> <p>Puisque tout ce que l'homme possède il le tient de Dieu, il lui doit la dîme de tout.</p> <p>Nous devons juger de toute chose principalement d'après sa racine, sa raison, sa cause.</p> <p>Or, la cause radicale du paiement des dîmes, c'est la dette par laquelle on doit une récompense matérielle à celui qui fait un bien spirituel, d'après saint Paul (I Cor., ix, 11). <i>Si nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions de vos biens temporels?</i></p> <p>C'est sur cette dette que l'Eglise s'est fondée pour déterminer le paiement des dîmes.</p> <p>D'où il s'ensuit qu'on doit payer la dîme de tous ses biens et de tout ce qu'on gagne. <i>Fais la dîme du service militaire, de ton négoce et de ton art</i> (S. Aug.) Reçu dans le droit canon.</p>	
					Personnes	<p><b>Recevoir</b></p> <p>Doit-on donner les dîmes aux ecclésiastiques? Oui, à eux seuls. (Nombres, xviii, 21.) <i>J'ai donné aux enfants de Lévi pour leur partage toutes les dîmes d'Israël.</i></p> <p>Il faut considérer le droit de les recevoir, et les denrées désignées sous ce nom.</p> <p>Le droit de les recevoir est spirituel; il résulte de l'obligation de payer les ministres de l'autel pour leur ministère et de rendre les biens temporels à ceux qui sèment les spirituels.</p> <p>Or, ce ministère ne regarde que les ecclésiastiques qui ont la charge des âmes.</p> <p>C'est pourquoi ils sont les seuls qui aient ce droit, comme autrefois les lévites.</p> <p>Quant aux denrées qui portent le nom de dîmes, ce sont les choses corporelles. Elles peuvent servir à l'usage même des laïques, principalement des pauvres.</p>
						<p><b>Donner</b></p> <p>Les ecclésiastiques sont-ils tenus de payer la dîme? Non. D'après le droit. La même chose ne peut pas être une cause de donation et d'acceptation à la fois.</p> <p>Mais cela peut arriver pour des causes diverses et sous des rapports différents. Le même individu peut donc recevoir et donner, être actif et passif comme cause.</p> <p>Ainsi les prêtres qui reçoivent en qualité de ministres les dîmes des fidèles, ne sont pas tenus de payer la dîme de ces mêmes biens de l'Eglise qu'ils ont reçus.</p> <p>Mais quant aux biens qui leur sont propres, soit par suite d'un héritage, d'un achat, ou de toute autre manière, ils sont obligés d'en payer les dîmes.</p>
III	Mon Dieu! rien n'échappe à votre sollicitude, et votre maternelle Providence pourvoit à tous les besoins. Mais vous avez toujours veillé avec un amour particulier sur le sort de ceux que vous appelez au service des autels. Faites, Seigneur, qu'ils se contentent de peu, afin qu'ils vous servent mieux en esprit et en vérité.					



		<p>Après avoir parlé des actes extérieurs de la religion concernant les biens naturels donnés à Dieu, par les sacrifices, les oblations et les dîmes, nous avons à parler des vœux par lesquels on promet à Dieu quelque chose. A ce sujet, il y a douze questions. Dans les sept premières, nous considérons le vœu en lui-même et dans son acte.</p>		
Plan	II	Vœu	<p><b>Le vœu consiste-t-il dans le seul propos (résolution) de la volonté? Non.</b> Il est une promesse (Eccli., v, 3). Il implique l'obligation de faire ou d'omettre quelque chose. C'est une promesse faite à Dieu d'une chose meilleure. Or, c'est par la promesse, qui est un acte de la raison, que l'on s'oblige de la sorte; car c'est à la raison qu'il appartient d'ordonner. Donc le vœu requiert la délibération de la raison, le propos de la volonté et la promesse qui en est le complément. Le reste, promesse à haute voix, devant témoins, ne sert qu'à le mieux confirmer.</p>	
			<p><b>A-t-il pour objet un meilleur bien? Oui.</b> Pour être agréable à Dieu. On ne peut vouer une chose mauvaise, indifférente, nécessaire, impossible. On ne peut s'engager qu'à des actes de vertu et dans ce qui dépend du volontaire, c'est-à-dire dans les choses qui ne sont nécessaires ni en elles-mêmes ni pour le salut. En un mot, ce qui est meilleur que son contraire et de surérogation. (Rom., XII, 1.) <i>Offrez à Dieu vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable.</i></p>	
			<p><b>Tout vœu oblige-t-il? Oui.</b> Sinon il vaudrait mieux ne pas le faire. (Eccli., v, 3.) <i>Acquittez-vous du vœu que vous avez fait.</i> Une promesse faite à un homme oblige; à plus forte raison celle qu'on fait à Dieu. Il y aurait infidélité et péché mortel en matière grave, selon l'intention qu'on a eue, si l'on ne tenait pas sa promesse. Si la chose devient impossible, on n'est pas tenu; si elle est divisible, on fait ce qu'on peut, comme quand il s'agit d'une somme. On ne doit pas trop différer: vœu perpétuel, six mois; les autres, deux ou trois ans. (Deut., XXIII, 21.)</p>	
			<p><b>Est-il utile de faire des vœux? Oui.</b> <i>Faites des vœux, et...</i> (Ps., LXXV, 12.) Nous promettons à un homme dans son intérêt, mais à Dieu pour notre avantage. C'est un créancier bienveillant; ce qu'on lui donne enrichit celui qui l'offre. (Saint Augustin.) Ainsi les vœux nous sont utiles; sans violer la liberté, ils fixent la volonté dans le bien.</p>	
			<p><b>Le vœu est-il un acte de religion? Oui.</b> C'est honorer Dieu. (Is., XIX, 21.) L'acte propre de la vertu de religion est de rapporter les actes des autres vertus au service de Dieu. Or, le vœu est un acte par lequel on rapporte ce que l'on voue au culte de Dieu. Donc il est un acte de religion. Il y a vœu quand même les choses vouées appartiennent déjà à la religion ou à d'autres vertus.</p>	
			<p><b>Est-il plus louable et plus méritoire de faire une chose par vœu? Oui.</b>  1° Elle devient un acte de religion qui est la principale des vertus morales.  2° Faire le vœu et l'action témoigne plus de soumission; c'est donner l'arbre et les fruits, comme le dit saint Anselme.  3° C'est fixer la volonté dans le bien d'une manière irrévocable et pour l'avenir, ce qui augmente le mérite, comme l'obstination dans le mal aggrave le péché.  Le vœu est de conseil et porte sur un conseil; l'observer c'est remplir deux conseils.</p>	
			<p><b>Est-il rendu solennel par l'ordre et la profession religieuse? Oui.</b> C'est de ces deux façons qu'on se consacre solennellement à Dieu, en se renonçant. Ces vœux lient plus étroitement que les vœux simples dont la violation est péché mortel. Le solennel ne consiste pas dans la publicité, mais dans le don absolu et irrévocable que l'on fait de soi.</p>	
			<p><b>Mon Dieu! daignez avoir pour agréables toutes les promesses que je vous ai faites, et donnez-moi la grâce d'y être fidèle jusqu'à mon dernier soupir. Je renouvelle celles de mon baptême et celles des principales époques de ma vie. Qui pourrait se repentir de s'être consacré et d'adhérer au meilleur des Pères?</b></p>	

Plan	II	I	Après avoir considéré la nature du vœu et ses principaux actes, nous avons à parler de ceux qui n'ont pas la puissance d'en faire, et de ce qui regarde la dispense qu'on peut en obtenir. A cet égard, il y a cinq questions concernant l'impuissance, et la dispense du vœu.			
			Impuissance 88	Soumis	Ceux qui sont soumis à la puissance d'un autre peuvent-ils s'engager par des vœux? Non. (Nomb., xxx, 4.) Quand une femme a fait un vœu étant dans la maison de son père et encore jeune, elle n'est point obligée à le remplir, si son père n'y consent pas. Le vœu est une promesse faite à Dieu. Or, on ne peut promettre que ce qu'on possède. Mais celui qui est soumis ne peut pas disposer de ce qui est à son supérieur: il en dépend. Donc il n'a pas le droit de s'engager par vœu sans le consentement de celui auquel il doit obéissance. L'enfant à l'âge de puberté, le religieux peuvent en faire, sans péché, car cette condition: si mon supérieur ou mon père y consent, est toujours sous-entendue.	
				Enfants	Les enfants peuvent-ils faire vœu d'entrer en religion? Il faut distinguer. Avant la puberté (12 ans pour les filles, 14 pour les garçons), l'enfant qui a l'âge de raison peut s'engager par vœu simple, jamais par un vœu solennel, irrévocable. Les parents ont toujours le droit d'annuler les vœux simples des enfants à cet âge. Un vœu fait avant l'âge de sept ans est réputé nul. Mais après l'âge de puberté, les enfants peuvent s'engager par des vœux solennels. (Le concile de Trente exige 16 ans et un an de noviciat; — la loi civile, le consentement des parents jusqu'à 21 ans.) Si les parents sont dans le besoin, les enfants doivent rester, pourvu qu'il n'y ait pas danger pour leur salut.	
					Pouvoir	Peut-on dispenser d'un vœu? Oui. De même qu'on dispense des lois. L'objet de la loi est une chose bonne en elle-même et le plus souvent. Or, le vœu est une sorte de loi qu'on s'impose. Donc, de même qu'on peut dispenser d'une loi, de même on peut dispenser d'un vœu. Car une chose bonne peut devenir mauvaise, inutile, impossible, contraire à un plus grand bien qui est la matière du vœu. Ce n'est donc plus la même matière légitime; dès lors on prononce que le vœu n'oblige plus. D'une manière absolue, c'est la dispense; si on change la matière, c'est la commutation; on dit alors que le vœu est dispensé, commué. L'Eglise a ce double pouvoir. Elle ne détruit pas la fidélité, mais constate l'impossibilité.
						Dispense
				Le pape	L'autorité ecclésiastique est-elle nécessaire pour commuer un vœu ou en dispenser? Oui. De même qu'elle est nécessaire par rapport aux lois. Il dépend de Dieu, à qui l'on fait une promesse, de l'accepter ou non, suivant les cas. Or, c'est aux représentants de Dieu de juger si la promesse lui est agréable (II Cor., ii, 10), et par conséquent de prononcer la commutation ou la dispense, si elle ne l'est pas ou cesse de l'être. Mais ils doivent le faire pour la gloire du Christ et pour l'utilité de l'Eglise.	
			III	Mon Dieu! éclairez les personnes au moment qu'elles veulent s'engager par vœu pour vous plaire, afin qu'elles ne le fassent pas légèrement. Fortifiez celles qui en ont fait, surtout les prêtres et les religieux, afin qu'ils y soient fidèles dans l'intérêt de leur salut, pour l'honneur de l'Eglise et votre gloire.		



		Après avoir traité des actes intérieurs de religion, nous devons nous occuper de ses actes extérieurs, c'est-à-dire des sacrements (III <sup>e</sup> partie), et du nom de Dieu sous forme de serment, de l'adjuration, et de la louange. Et d'abord du serment. Dans les six premières questions, il s'agit de sa nature et de son usage.		
Plan	II	Nature	Définition	<p><b>Jurer, est-ce prendre Dieu à témoin ?</b> Oui. Saint Augustin dit : Qu'est-ce que jurer par Dieu, sinon dire : Dieu est témoin ?</p> <p>Le serment a pour but de confirmer une chose. Dans les sciences, la preuve se fait par la raison ; dans les actions, qui sont des faits contingents, c'est par des témoins ; mais ils sont faillibles.</p> <p>D'où on a recours au serment, parce qu'il est admis que ce qui est affirmé au nom de Dieu est vrai.</p> <p>Si c'est pour une chose présente ou passée, le serment est <i>affirmatif</i> ; pour une chose future, il est <i>promissoire</i> ; si on ajoute une menace, il est <i>comminatoire</i>, ou <i>imprécatoire</i>.</p>
			Permission	<p><b>Est-il permis de jurer ?</b> Oui. <i>Vous craindrez le Seigneur votre Dieu et vous jurerez par son nom.</i> (Deut., VI, 13.)</p> <p>En soi, il est licite et honnête d'après son origine, car il suppose la foi en Dieu ; d'après sa fin, parce qu'on l'emploie pour rendre les hommes certains.</p> <p>Employé sans nécessité, sans discrétion, pour une chose légère, il est mauvais et illicite ; car c'est manquer de respect à Dieu ; on n'oserait pas le faire à l'égard d'un honnête homme.</p> <p>On s'exposerait à se parjurer, ce qui est facile. (S. Jac., III, 2.) D'où il est dit : (Eccli., XXIII, 9.) <i>Que votre bouche ne s'accoutume pas au jurement.</i></p>
			Conditions	<p><b>Le serment exige-t-il trois conditions ?</b> Oui. Vous jurerez, vive le Seigneur, dans la vérité, dans le jugement et dans la justice.</p> <p>Il n'est utile que par le bon usage. Pour cela, il faut qu'il soit fait avec <i>jugement</i>. Pour des bagatelles, il est péché véniel ; s'il y a négligence coupable ou habitude, il est mortel.</p> <p>Ce qu'on jure ne doit pas être faux, d'où <i>vérité</i> ; ni illicite, d'où <i>justice</i>.</p> <p>Imprudent, il manque de jugement ; menteur, de vérité ; inique ou illicite, de justice.</p>
		Usage	Religion	<p><b>Est-il un acte de religion ?</b> Oui. <i>Ils seront loués ceux qui jurent dans le Seigneur.</i> (Ps. LXII, 11.)</p> <p>On prouve une chose par une autre qui est plus certaine et plus excellente, Dieu. C'est avouer qu'il est au-dessus de l'homme, qu'il est la vérité, que sa science est universelle. C'est le vénérer, l'aimer (S. Jérôme). C'est une très grande marque d'honneur. (Aristote.)</p> <p>Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Donc le serment est un acte de religion ou de latrie.</p>
			Nécessité	<p><b>Doit-on y recourir souvent comme bon et utile ?</b> Non. <i>Celui qui jure souvent sera rempli d'iniquité.</i> (Eccli., XXIII, 12.)</p> <p>Ce qu'on emploie comme remède n'est pas désirable en lui-même, mais il est nécessaire.</p> <p>Or, le serment est employé pour subvenir à un défaut, manque de confiance à un homme.</p> <p>Donc il ne doit pas être rangé parmi les choses désirables, mais parmi les nécessaires.</p> <p>C'est pourquoi on ne doit pas y recourir souvent, mais dans les bornes de la nécessité.</p>
			Créatures	<p><b>Est-il permis de jurer par les créatures ?</b> Oui. Ordinairement on jure par l'Evangile, les reliques, les saints. Joseph a juré par le salut de Pharaon. (Gen., XLII, 15.)</p> <p>Dans les serments affirmatifs ou imprécatoires, l'invocation repose sur la vérité divine. Elle ne se rapporte que secondairement aux créatures qui en reflètent les rayons.</p> <p>En elles-mêmes nous invoquons le témoignage de Dieu ; ainsi jurer par l'Evangile c'est jurer par Dieu dont il manifeste la vérité ; par les saints, parce qu'ils ont cru et gardé cette vérité. C'est le serment attestatoire.</p> <p>L'exécutoire dévoue la créature au jugement divin : jurer par son âme, ou par sa tête, par quelque chose que l'on aime.</p>
III	<p>Mon Dieu ! éloignez de la société les faux témoins et les parjures. Quel mal ne font-ils pas à vos élus ! Pardonnez-moi si j'ai fait moi-même des serments à la légère, je les rétracte pour retenir celui de n'être uni qu'à vous. Je l'ai violé bien souvent, mais je le renouvelle de toute mon âme et pour toujours.</p>			

Plan	I	Après avoir parlé de la nature et de l'usage du serment ou jurement, nous avons à faire connaître l'étendue de son obligation et ce qui se rapporte à sa dispense ou à son empêchement. A ce sujet, il y a quatre questions, deux concernant son obligation, deux la dispense et l'empêchement.	
		Obligation	<p><b>En conscience</b></p> <p>Le serment oblige-t-il en conscience? Oui. <i>Vous vous acquitterez envers le Seigneur des serments que vous aurez faits.</i> (S. Mat., v, 33.) De même: (Nomb., xxx, 5). <i>La femme accomplira tout ce qu'elle a promis et juré.</i></p> <p>L'affirmatif oblige de dire la vérité sur le passé; le promissoire, de rendre vrai ce qu'on jure.</p> <p>Si la chose jurée n'est pas au pouvoir de celui qui a juré, faute de jugement il ne lie pas.</p> <p>Si elle devient impossible par un événement postérieur, on doit faire ce qu'on peut.</p> <p>Si, quoique possible, elle est mauvaise, on ne doit pas l'observer; il manque de justice.</p> <p>S'il y a eu contrainte, on est obligé en conscience, mais on peut porter plainte.</p> <p>En dehors de la mauvaise foi, l'obligation suit l'intention de celui qui le fait.</p>
			<p><b>Comparaison</b></p> <p>Cette obligation est-elle supérieure à celle du vœu? Il faut distinguer.</p> <p>L'affirmatif l'emporte; il est plus injurieux de prendre Dieu à témoin pour le faux.</p> <p>S'il est promissoire, le vœu l'emporte sur lui; celle du vœu résulte de la fidélité due à Dieu, ce qui prescrit d'accomplir la promesse qu'on lui a faite.</p> <p>Celle du serment provient du respect dû aussi à Dieu, ce qui oblige de tenir sa promesse.</p> <p>Or, toute infidélité implique irrévérence; mais l'irrévérence n'implique pas infidélité; car de toutes les irrévérences, la plus grande est l'infidélité envers son maître.</p> <p>C'est pourquoi le vœu est par sa nature plus obligatoire que le serment.</p>
II		Pouvoir	<p><b>Pouvoir</b></p> <p>Peut-on dispenser du serment? Oui, puisqu'on peut dispenser du vœu.</p> <p>Ce qui est en soi ou en général honnête et utile, peut devenir illicite ou nuisible par la suite, et par là même cesser d'être obligatoire, par défaut de toutes les conditions requises.</p> <p>De là viennent les dispenses. Or il peut en être ainsi du serment. Donc...</p> <p>S'il répugne à la justice, impliquant un péché, il n'oblige pas et n'a pas besoin de dispense.</p> <p>S'il empêche un plus grand bien, de même, mais on est libre de l'observer ou non.</p> <p>S'il est douteux, l'évêque peut dispenser; s'il est licite ou utile, on ne le peut pas, à moins qu'il n'intervienne quelque chose de plus profitable à l'Eglise; c'est au Pape alors à juger.</p> <p>L'Eglise peut dispenser du serment promissoire ou le commuer, et ce pouvoir est fondé sur ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : <i>Tout ce que vous délierez</i>, etc.</p>
			<p><b>Dispense</b></p> <p>Est-il empêché par certaines conditions de personnes et de temps? Oui.</p> <p>Ainsi le prêtre, au lieu de prêter serment, doit être interrogé au nom de sa consécration, et ne doit pas prêter serment à un laïque sur les saints évangiles. (D'après le droit canon.)</p> <p>On ne doit pas non plus l'imposer aux enfants et aux parjures, par respect pour Dieu.</p> <p>Aux enfants avant l'âge de raison, parce qu'ils ne le feraient pas avec le respect convenable. Si cependant un enfant a la raison suffisante pour faire un péché mortel avant d'être arrivé à cet âge, il serait parjure, dans le cas où il manquerait à un serment.</p> <p>Aux parjures, parce que leurs antécédents autorisent à croire qu'ils n'auraient pas pour le serment tout le respect qu'on doit avoir. Il n'est pas nécessaire qu'ils aient été convaincus de parjure juridiquement; il suffit que leur crime soit notoire.</p> <p>Aux personnes très élevées en dignité; ce serait manquer de respect à leur caractère, que douter de la vérité de leur parole.</p> <p>Les prêtres le peuvent cependant dans la nécessité, l'utilité, surtout pour des choses spirituelles, dans les jours solennels où l'on doit s'occuper de ces choses. Mais ils ne doivent pas le faire pour des choses temporelles, sans une grande nécessité.</p> <p>Ainsi l'incapacité par faiblesse ou défaut, et la dignité, dispensent de prêter serment.</p>
III		Empêchement	<p><b>Empêchement</b></p> <p>Mon Dieu! vous avez droit à toute notre fidélité, ainsi qu'à notre profond respect. C'est donc pour nous un devoir de ne jamais prendre votre nom en vain, contre la vérité et la justice, surtout dans les serments. Mais par un abus contraire, on voudrait les abolir pour se passer de vous. Seigneur, quelle folie!</p>



Plan	II	I	Après avoir parlé du serment qui est le premier acte extérieur de la religion, par rapport à l'usage des choses divines et au nom de Dieu, nous avons à parler de l'adjuration. A ce sujet, il y a trois questions concernant les hommes, les démons et les autres créatures.	
			Hommes	<p>Principes</p> <p>Est-il permis d'adjurer l'homme? Oui, à l'exemple de saint Paul. (Romains, XII, 1.) Il conjure les fidèles par la miséricorde de Dieu, ce qui paraît être une adjuration.</p> <p>NOTE. Adjurer, conjurer, exorciser, ont à peu près la même signification dans l'Eglise.</p> <p>On peut se disposer soi-même à faire une chose par serment <i>promissoire</i>, au nom de Dieu; on peut y disposer les supérieurs, en les priant, c'est l'adjuration <i>déprécatrice</i>; les inférieurs, en les commandant, c'est l'adjuration <i>impérative</i>.</p> <p>Quand on les y porte au nom de quelque chose de divin, il y a donc adjuration qui devient un acte de religion.</p>
				<p>Différences</p> <p>Mais il y a une différence : on peut s'obliger, on ne peut nécessiter les autres, à moins qu'ils ne soient soumis; alors on peut les contraindre par le serment prêté.</p> <p>Si on n'a pas d'autorité pour obliger les autres, l'adjuration est illicite, c'est une usurpation, comme celle du grand prêtre quand il adjura Notre-Seigneur au nom du Dieu vivant.</p> <p>Les supérieurs seuls, en cas de nécessité, peuvent lier les inférieurs par l'adjuration.</p> <p>Si c'est pour obtenir seulement une faveur, sans imposer de nécessité, on peut adjurer chacun.</p> <p>NOTE. — L'adjuration impérative ou nécessitante est illicite, mais l'adjuration déprécatrice est permise.</p>
			Démons	<p>Règle</p> <p>Est-il permis d'adjurer les démons? Oui. (S. Marc, XVI, 17.) <i>Ils chasseront les démons en mon nom.</i></p> <p>D'après la conduite de l'Eglise, toute la liturgie et la tradition constante des saints Pères, cette adjuration est permise.</p> <p>Il y a deux manières d'adjurer : sous forme de prière et de contrainte.</p> <p>On ne peut pas adjurer les démons de la première (ce serait un péché mortel). Mais il est permis de le faire par la contrainte pour les repousser comme ennemis.</p>
				<p>Illicite</p> <p>Il n'est pas permis de le faire pour apprendre ou obtenir quelque chose d'eux; ce serait pactiser avec eux, à moins que ce ne soit par une inspiration divine, comme saint Jacques qui se fit amener Hermogènes par les démons. (Légende dorée.)</p> <p>Notre-Seigneur en disant au démon, <i>Tais-toi, sors de cet homme</i> (S. Marc, I, 25), nous apprend que nous ne devons ni écouter, ni croire le démon quelque vérité qu'il annonce. (S. J. Chrys.)</p>
			Creatures	<p>Principe</p> <p>Est-il permis d'adjurer les créatures irraisonnables? Oui. On dit que Simon et Jude ont adjuré les serpents et qu'ils leur ont commandé de se retirer dans le désert.</p> <p>Ces créatures sont portées par un autre à leurs opérations propres.</p> <p>Or, l'action de celui qui est mû est la même que celle de celui qui le fait agir.</p> <p>C'est pourquoi l'opération de la créature irraisonnable est principalement attribuée à Dieu, dont la disposition meut toutes choses.</p> <p>Elle appartient aussi aux démons pour nuire aux hommes, avec la permission divine, par l'usage de certaines créatures irraisonnables.</p>
				<p>Conclusion</p> <p>Par conséquent l'adjuration employée à l'égard des créatures irraisonnables peut s'entendre :</p> <p>1<sup>o</sup> Comme se rapportant à elles-mêmes; alors elle serait absolument vaine.</p> <p>2<sup>o</sup> Comme se rapportant à celui par qui elles sont mues et mises en action.</p> <p>Dans ce dernier sens, on les adjure par une prière à Dieu, comme les saints par les miracles. Ou par manière de contrainte contre les démons, comme l'Eglise par les exorcismes.</p> <p>Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons pour implorer leur secours.</p>
			<p>III</p> <p>Mon Dieu! vous seul avez un droit absolu sur toutes les créatures, et vous les dominez. Faites, Seigneur, qu'elles concourent efficacement à l'œuvre de notre salut, et s'il le faut, soyez assez bon de les y contraindre vous-même par l'autorité de l'Eglise ou par la puissance de vos saints.</p>	

Plan	II	Chant	Réponses	Principes	Dieu	Parole	Hommes	<p>Nous avons parlé de ce qui se rapporte au saint nom de Dieu, comme acte de religion, c'est-à-dire le serment et l'adjuration. Il nous reste à parler de l'emploi que l'on fait de ce nom par la prière et la louange. Nous allons nous occuper de la louange et voir si on doit louer Dieu oralement et faire usage du chant.</p>
								<p><b>Doit-on louer Dieu par la parole? Oui. <i>Ma bouche vous louera.</i> (Ps., LXII, 6.)</b></p> <p>Nous n'employons pas la parole avec Dieu de la même manière qu'avec les hommes.</p> <p>Avec les hommes nous l'employons pour leur exprimer les pensées secrètes de notre cœur, car ils ne peuvent les connaître qu'autant que nous les rendons de cette manière.</p> <p>C'est ainsi que nous faisons l'éloge de quelqu'un pour manifester aux autres que nous avons de lui une bonne opinion.</p> <p>Afin de l'exciter à une plus grande perfection et d'engager les autres à l'estimer, à l'imiter.</p>
								<p>Dans nos rapports avec Dieu, nous employons la parole, non pour manifester nos pensées qu'il connaît, mais pour nous exciter nous-mêmes et exciter les autres à le respecter.</p> <p>C'est pourquoi la louange extérieure est nécessaire non à cause de Dieu, mais pour nous.</p> <p>C'est un moyen d'exciter envers lui nos affections, d'après ces paroles de David : (Ps., XLIX, 23) <i>Celui-là m'honore qui m'offre un sacrifice de louanges.</i> Car, en élevant le cœur de l'homme vers Dieu, elles l'éloignent du contraire. (Is., XLVIII., 9.) <i>Par ma louange je vous retiendrai, comme par un frein, de peur que vous ne périssiez.</i></p> <p>Elle est encore utile en ce quelle porte les affections des autres vers Dieu. Ps., XXXIII, 1.) <i>Que ceux qui sont doux l'écoutent et se réjouissent.</i></p> <p>Parce que Dieu est au-dessus de toute louange, nous devons le louer de toutes nos forces, quant à son essence et d'après ses effets.</p> <p>Mais la louange extérieure serait inutile si elle n'était accompagnée de celle du cœur.</p>
								<p><b>Doit-on se servir du chant dans les louanges de Dieu? Oui.</b> D'après la pratique. Ce fut saint Ambroise qui établit le chant dans l'église de Milan. Nous l'avons dit, la louange vocale est nécessaire pour exciter l'affection envers Dieu.</p> <p>C'est pourquoi, tout ce qui est utile à la même fin doit être employé à la même louange.</p> <p>Or, il est évident que les diverses mélodies disposent diversement les esprits des hommes.</p> <p>On a eu donc raison d'introduire le chant dans les louanges de Dieu, dans les églises, pour exciter davantage à la dévotion les esprits faibles.</p> <p>C'est ce qui a fait dire à saint Augustin : Je suis amené à approuver la coutume de chanter dans l'église, afin qu'en flattant les oreilles on élève les âmes encore faibles au doux sentiment de la piété.</p> <p>Et en parlant de lui-même, il dit : J'ai pleuré à vos hymnes et à vos cantiques, ayant été vivement ému par les voix qui remplissaient votre église d'une douce harmonie.</p>
								<p>On peut appeler cantiques spirituels, non seulement ceux qu'on chante dans son esprit, mais encore ceux que l'on chante extérieurement, dans le sens qu'ils excitent la dévotion spirituelle.</p> <p>Saint Jérôme ne blâme pas le chant d'une manière absolue, mais il reprend ceux qui chantent d'une manière théâtrale pour provoquer l'ostentation ou le plaisir.</p> <p>Et saint Augustin préférerait ne pas entendre chanter plutôt que de ne s'attacher qu'à la mélodie.</p>
								<p>Les instruments étaient employés dans l'ancienne loi, la nouvelle proscrit les profanes. La pensée de saint Thomas est de proscrire la musique profane. Si on se livre au chant avec trop d'ardeur, l'esprit ne considère plus ce qu'il chante.</p> <p>Mais si on chante par dévotion, on est au contraire plus attentif à ce qu'on dit, on pèse mieux les mots, la musique s'harmonise avec les sentiments et les excite.</p> <p>Et quoique les auditeurs ne comprennent pas tout, ils savent que c'est pour la gloire de Dieu, ce qui suffit pour exciter leur dévotion.</p>
								<p>Mon Dieu! vous avez fait de nos âmes comme autant d'instruments pour chanter toujours vos louanges. Faites que la mienne soit constamment à l'unisson de votre Esprit, afin que sans interruption elle vous loue, comme par une musique sacrée, en attendant de se mêler aux chœurs des anges et des saints.</p>



Plan	II	Nature	I	Après avoir considéré la religion en elle-même et dans ses actes, nous devons parler des vices opposés. Il y en a qui ont quelque chose de commun avec elle, et d'autres qui lui sont contraires. La première de ces catégories appartient à la superstition, dont nous allons faire connaître la nature et les espèces. Sur sa nature il y a deux questions.
				La superstition est-elle un vice contraire à la religion? Oui. S. Augustin. C'est un vice qui rend un culte divin à qui il n'est pas dû, ou de la manière qu'on ne le doit pas.
				La religion est une vertu morale qui, comme toute vertu morale, consiste dans un milieu.
				C'est pourquoi à chaque vertu, il y a deux vices opposés, un par excès, l'autre par défaut.
		Excès	Le milieu	Mais, pour dépasser le milieu d'une vertu, il n'est pas nécessaire que l'acte soit extrême par la quantité; l'excès peut se produire relativement à d'autres circonstances.
				Ainsi dans certaines vertus, comme la magnanimité et la magnificence, le vice ne dépasse pas le milieu dans lequel ces vertus se renferment, parce qu'il tend à s'élever au-dessus d'elles, car il tend plutôt à rester au-dessous; mais il le dépasse, puisqu'il porte l'homme à faire plus qu'il ne doit ou à agir quand il ne doit pas, ainsi dans les autres choses. (Aristote.)
				D'après cela donc, la superstition est un vice opposé à la religion comme vertu, par excès.
				Non parce qu'elle rend à Dieu plus d'honneur que la religion véritable, mais parce qu'elle le rend à celui auquel il n'est pas dû, ou d'une manière qui n'est pas convenable.
		Espèces	Principe	Si la superstition est appelée religion, c'est dans le même sens qu'on dit un bon voleur. Ou comme on emploie le mot prudence pour désigner l'astuce, d'après : (S. Luc., XVI, 8.) <i>Les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de lumière.</i>
				Y a-t-il différentes espèces de superstition? Oui. Saint Augustin en distingue plusieurs.
				La superstition consiste en ce qu'elle dépasse, sous certains rapports, le milieu de la religion.
				Car toutes les circonstances mauvaises ne sont pas de nature à varier l'espèce du péché.
			1 <sup>re</sup> espèce	Elles ne la changent que quand elles se rapportent à des fins ou des objets différents. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour distinguer les différentes espèces d'actes moraux.
				Par conséquent, les différentes espèces de superstition peuvent se distinguer : 1 <sup>o</sup> d'après le mode, 2 <sup>o</sup> d'après l'objet.
				Car on peut rendre le culte divin à qui il est dû, c'est-à-dire au vrai Dieu, d'une manière qui n'est pas convenable; c'est la première espèce : <i>Culte illégitime.</i>
			2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> espèces	On peut aussi le rendre à qui il n'est pas dû, c'est-à-dire à la créature, et ce genre se divise en deux.
				Le culte a d'abord pour but de témoigner à Dieu le respect qui lui est dû, d'où la première espèce de ce genre de superstition est l' <i>idolâtrie</i> qui offre ce culte à la créature.
				En deuxième lieu, le culte a pour objet d'instruire l'homme par les lumières du Dieu qu'il adore. C'est à cette fin que se rapporte la <i>divination</i> qui consulte les démons par différents pactes.
				Enfin, le culte doit servir à diriger l'homme dans ses actions selon la loi de Dieu.
			4 <sup>e</sup> espèce	C'est à cet objet que se rapporte ce qu'il y a de superstitieux dans certaines observances.
III				Saint Augustin l'indique clairement dans son livre de la <i>Doctrine chrétienne</i> .
				D'où il y a quatre espèces de superstition : culte illégitime, idolâtrie, divination et vaines observances dont nous allons traiter dans les quatre questions suivantes.
				Mon Dieu! l'enseignement de votre Église est infallible à tous les points de vue et dans tous ses détails. C'est en le secouant que les peuples sont tombés dans les abîmes et les horreurs de toutes les superstitions. Je veux me consacrer en tout à cet enseignement divin, afin de vous rendre toujours le culte tel qu'il vous est dû.

Plan	I	Après avoir examiné la nature et les espèces de la superstition en général, nous devons nous occuper de chacune de ces espèces en particulier, c'est-à-dire du culte illégitime, de l'idolâtrie, de la divination et des observances. Et d'abord du culte illégitime au sujet duquel il y a deux questions pour bien préciser en quoi il consiste.	
		Principe	Peut-il se mêler quelque chose de pernicieux dans le culte du vrai Dieu?
			Oui. Saint Augustin dit qu'on ne pourrait observer les rites mosaïques sans une faute mortelle.
		La chose	Et cependant ces rites appartiennent au culte rendu au vrai Dieu. Il peut donc y avoir dans ce culte quelque chose qui donne la mort à l'âme.
			Le mensonge est surtout pernicieux quand il a pour objet quelque chose de la religion chrétienne. On ment par la parole et par les actes qui expriment la pensée, et c'est dans des actes de cette nature que consiste le culte extérieur.
		Pernicieux	Par conséquent, lorsque le culte extérieur exprime une fausseté, il est pernicieux.
			1° Par rapport à la chose signifiée avec laquelle la signification du culte peut être en désaccord.
		Le sujet	Ainsi, sous la nouvelle loi, les mystères du Christ étant accomplis, il serait pernicieux de mettre en usage les cérémonies de l'ancienne loi qui étaient figuratives.
			Ce serait absolument comme si l'on proclamait que le Christ doit souffrir.
		II	
C'est ce qui arrive surtout dans le culte général que l'Eglise rend à Dieu par les prêtres.			
Car, comme on donne le nom de faussaire à celui qui fait au nom d'un autre des propositions dont il n'a pas été chargé, ainsi on marque du même titre celui qui, au nom de l'Eglise, rend à Dieu un culte contraire à ce que l'Eglise a établi de son autorité divine et à ce qu'elle a l'habitude de faire.			
C'est ce qui fait dire à saint Ambroise que celui qui célèbre les saints mystères autrement que le Christ nous a appris à les célébrer est un ministre indigne.			
Et la glose ajoute qu'il y a superstition quand on applique le mot religion à une tradition purement humaine.			
Avant la loi, les justes étaient intérieurement éclairés, et les autres les imitaient.			
Si l'Eglise a différentes coutumes pour le culte, elles ne sont point contraires à la vérité; on doit donc les observer.			
Peut-il y avoir quelque chose de superflu dans le culte du vrai Dieu?			
Oui. Le véritable chrétien rejette jusque dans les livres saints les fables. (S. Augustin.)			
III			
		2° Elle peut l'être suivant un rapport de proportion, c'est-à-dire qu'une chose peut être superflue par rapport à une autre, parce qu'elle n'est pas proportionnée à sa fin.	
		Or, la fin du culte, c'est que l'homme glorifie Dieu et s'y soumette d'esprit et de corps.	
		C'est pourquoi tout ce qu'il fait pour glorifier Dieu, lui soumettre son esprit et son corps, en modérant ses passions conformément à sa loi, à celle de l'Eglise et aux usages locaux, on ne peut le taxer ni d'exagération ni de superfluité.	
		Mais s'il fait des choses contraires à ce que nous venons d'énumérer, alors toutes ces actions sont réellement superflues et superstitieuses, parce que ce sont des choses extérieures qui n'appartiennent point au culte intérieur de Dieu.	
		D'où saint Augustin, à propos de ces paroles : <i>Le royaume de Dieu est au dedans de vous</i> (S. Luc, XVII, 21), s'élève contre les superstitieux qui donnent tous leurs soins à l'extérieur.	
		Mon Dieu! combien d'hérétiques et de sauvages croient vous honorer par le culte religieux qu'ils observent! Celui des premiers est illégitime et coupable, parce qu'ils se sont détachés du vrai culte en se révoltant contre l'Eglise. Envoyez la lumière de l'Evangile aux autres, afin qu'ils se donnent à vous.	



Plan	II	Nature	Espèce	Après avoir parlé de la première espèce de superstition, c'est-à-dire de ce qui regarde le culte illégitime, nous avons à examiner ce qui a trait à l'idolâtrie, au sujet de laquelle quatre questions se présentent, concernant sa nature, c'est-à-dire son espèce par rapport à la superstition, son péché, sa gravité, et sa double cause.
				L'idolâtrie est-elle bien une espèce de superstition? Oui. (Actes, XVII, 16 et 22.) Saint Paul sentit son esprit ému en voyant Athènes si attachée à l'idolâtrie, puis il dit aux Athéniens : <i>Il me semble qu'en toutes choses vous êtes les plus superstitieux.</i> L'idolâtrie appartient donc à la superstition. On tombe dans la superstition toutes les fois qu'on dépasse la mesure propre au culte divin. On la dépasse en rendant à la créature le culte qui n'est dû qu'à Dieu, ce que faisaient les païens.
				1 <sup>o</sup> Au moyen d'images qui par la vertu des démons, produisaient certains effets par un art criminel. 2 <sup>o</sup> En rendant le culte divin, non aux images mêmes, mais aux créatures qu'elle représentaient. Mais ce culte rendu aux idoles avait divers caractères. Les uns croyant que certains hommes avaient été des dieux, les adoraient dans leurs images, comme <i>Jupiter, Mercure</i> , et autres. Les autres pensaient que le monde entier forme un seul Dieu par son âme divine, et qu'il faut l'adorer. Les Platoniciens admettaient un Dieu suprême, des dieux, ou anges, les âmes des astres dont ils faisaient des animaux aériens, les génies et nos âmes.
				Est-elle un péché? Oui. <i>Vous n'adorerez pas les idoles, vous ne les honorerez pas.</i> (Ex., XX, 5.) 1 <sup>o</sup> erreur Les uns ont cru qu'il était convenable d'offrir un culte à tous les êtres supérieurs. Mais c'est absurde. Dieu seul surpasse tout, à lui seul donc est dû le sacrifice de latrie, sacrifice extérieur qui ne doit être offert qu'à celui auquel est dû le sacrifice intérieur. 2 <sup>o</sup> erreur. D'autres ont enseigné qu'à cet égard on doit se conformer à la coutume du vulgaire. Ainsi en temps de persécution on peut adorer extérieurement les idoles, en conservant la foi intérieure. Mais si c'est un mensonge pernicieux d'affirmer par la parole le contraire de la vraie foi, c'est aussi se rendre coupable que de témoigner par le culte extérieur des sentiments contraires à ceux du cœur. C'est le reproche que saint Paul adresse aux philosophes anciens, et saint Augustin à Sénèque.
			Péché	Est-elle le plus grand des péchés? Oui. A l'occasion du passage du Lévitique (XV, 19) où il est parlé de l'impureté de la femme qui subit une perte de sang, la glose dit que tout péché est une souillure de l'âme, mais que l'idolâtrie est la plus grande. 1 <sup>o</sup> Par rapport au péché lui-même, l'idolâtrie est le plus grand de tous les péchés. De même rendre les honneurs royaux à un autre qu'au roi, c'est troubler tout le royaume. De même rendre les honneurs divins à un autre qu'à Dieu, c'est introduire un autre Dieu. 2 <sup>o</sup> Par rapport au pécheur. Pécher sciemment est plus grave que pécher par ignorance. A ce point de vue, les hérétiques pèchent plus grièvement qu'un idolâtre ignorant. D'autres péchés aussi peuvent être plus graves que l'idolâtrie, à cause du mépris. Mais l'idolâtrie suppose l'infidélité; elle y ajoute le culte illégitime, le blasphème. Donc elle est le plus grand des péchés.
				L'homme a-t-il été cause de l'idolâtrie? Oui. D'après ce texte: (Sagesse XIV, 14.) <i>C'est la vanité des hommes qui a introduit les idoles.</i> <i>Cause dispositive.</i> Trois choses y ont contribué : 1 <sup>o</sup> Le dérèglement des affections. (Id., 15.) 2 <sup>o</sup> L'amour naturel des hommes pour les statues et les tableaux. (Sag., XIII, 11.) 3 <sup>o</sup> L'ignorance du vrai Dieu: ce qui a fait transférer aux créatures l'honneur qui lui est dû. (Id., 1.)
		Cause	Dispositivè	<i>Cause complétive.</i> Elle s'est trouvée dans les démons qui donnaient des réponses dans les idoles, opéraient des œuvres que l'on croyait miraculeuses, et se faisaient adorer comme Dieu.
				<i>Complétive</i> L'idolâtrie n'exista pas au premier âge du monde, à cause du souvenir récent de la création. Les uns la font remonter à Ninus, les autres à Mélisse de Crète. Elle fut détruite au sixième âge, par la vertu et la doctrine du Christ qui triompha du démon.
	III			Mon Dieu! si les chrétiens vous dédommageaient tous au moins des abominations du paganisme idolâtre! mais, hélas! combien d'hommes rachetés par votre divin Fils sacrifient encore à des idoles cachées! Dévoilez-nous, Seigneur, la vanité de ce que nous aimons en dehors de vous, afin que nous n'aimions que vous.

## LA JUSTICE

## DE LA DIVINATION

II<sup>e</sup> PARTIE

II sect., 95

Plan	I	Après avoir considéré les deux premières espèces de superstition, c'est-à-dire le culte illégitime et l'idolâtrie, nous avons à nous occuper de la troisième, c'est-à-dire la divination, au sujet de laquelle il y a huit questions à faire concernant sa nature et ses différentes espèces d'après trois genres principaux énumérés dans le troisième article.	
		Nature	<p><b>Péché</b></p> <p>La divination est-elle un péché? Oui. <i>Que personne ne consulte les pythonisses et les devins.</i> (Deut., xxviii, 11.) Elle est défendue aussi par le Droit canon. Dieu seul peut connaître les futurs libres de nos facultés, et les contingents des agents physiques.</p> <p>Si quelqu'un a la prétention de les prédire sans une révélation divine, il usurpe le privilège de Dieu.</p> <p>De là vient le nom de <i>devin</i>, dérivé de <i>divin</i>. C'est une usurpation coupable, et dès lors un péché. Elle se prend toujours en mauvaise part. (S. Jérôme.)</p> <p><b>Espèce</b></p> <p>Est-elle une espèce de la superstition? Oui. Elle procède du commerce des démons, et tout ce qui en procède est superstitieux. (S. Augustin.)</p> <p>Donc, par la manière d'opérer, elle est une superstition, contraire au culte et au serment.</p> <p>Car elle consiste non seulement à offrir des sacrifices au démon, mais encore à les consulter pour l'avenir.</p> <p>Relativement à la fin, connaissance des choses futures, elle est plutôt d'une sorte de curiosité.</p>
II	II	Espèces	<p><b>En général</b></p> <p>Y a-t-il plusieurs espèces de divination? Oui. Elles sont innombrables. Saint Thomas en indique trois genres auxquels se rapportent toutes les espèces.</p> <p>1<sup>o</sup> Nécromancie : prestiges, songes, morts, possédés, géomancie, aéromancie, pyromancie, aruspice, tables tournantes, etc.</p> <p>2<sup>o</sup> Augures : astrologie, augures proprement dits, (vol, chants des oiseaux, etc.), chiromancie. En cela il n'y a pas invocation expresse du démon.</p> <p>3<sup>o</sup> Sorts ou sortilèges : tout ce qu'on fait pour découvrir quelque chose de caché, comme par les dés, etc. Même remarque.</p> <p><b>Démons</b></p> <p>Celle qui se fait par l'invocation des démons est-elle permise? Non. (Deut., xviii, 10.) <i>Que personne parmi vous interroge les devins.</i></p> <p>1<sup>o</sup> Dans son principe ; à cause du pacte explicite, que l'on fait avec les démons. (Is., xxviii, 15.) <i>Nous avons conclu un pacte avec l'enfer.</i></p> <p>2<sup>o</sup> Dans ses suites ; car le démon veut inspirer la confiance en lui, détourner les hommes de leur salut. Aussi Notre-Seigneur lui imposa silence, même quand il disait la vérité (S. Luc. iv. 35) ; ce n'est pas à lui à instruire.</p> <p><b>Astres</b></p> <p>La divination par les astres est-elle défendue? Oui. Tous les effets n'en dérivent pas. La piété repousse et condamne les astrologues. (S. Augustin.)</p> <p>Quand elle a trait à des événements qui en dépendent, elle est même digne d'éloges. C'est la science des astronomes.</p> <p>Quand elle a pour objet la connaissance de certains événements contingents et fortuits, elle est superstitieuse et illicite ; aussi, dit saint Augustin, il faut fuir les devins et les astrologues.</p> <p><b>Songes</b></p> <p>Celle qui se fait par les songes est-elle défendue? Oui. D'après l'Écriture. (Deut., xviii, 30.) <i>Qu'il n'y ait parmi vous personne qui observe les songes.</i></p> <p>S'ils proviennent d'une révélation divine ou d'une cause naturelle légitime, elle n'est pas défendue. Dieu les fait connaître par quelque signe.</p> <p>Mais quand la divination procède de la révélation des démons, elle est superstitieuse et illicite.</p> <p>Ils peuvent agir sur l'imagination de ceux qui ont fait des pactes illicites avec eux, dans le sommeil. En tous, il faut la plus grande discrétion.</p> <p><b>Augures</b></p> <p>Celle par les augures, etc., est-elle défendue? Oui. D'après l'Écriture. (Deut., xviii, 10.) <i>Qu'il n'y ait personne parmi vous qui observe les augures.</i></p> <p>Certaines actions des animaux peuvent être des signes de l'avenir, par leur instinct. (Jér., viii, 7.) <i>L'hirondelle sait discerner la saison de son passage.</i></p> <p>Cet instinct peut provenir de Dieu lui-même, comme on le voit par la colombe qui descendit sur Jésus-Christ.</p> <p>Où du démon qui s'en sert parfois pour nous engager dans de vaines opinions ; c'est illicite et superstitieux.</p> <p><b>Sorts</b></p> <p>Celle par les sorts est-elle défendue? Oui, par les Décrétales, sous peine d'anathème. C'est de là que sont venus les noms de sorcier et de sortilège.</p> <p>Si on les fait dépendre de l'influence des astres ou de l'action des démons, elle est défendue.</p> <p>Si on attend la décision de Dieu (Prov., xvi, 33), elle n'est pas mauvaise, mais il ne faut pas en abuser.</p> <p>Si on l'attend du hasard, comme tirer des lots au sort, elle n'a rien de blâmable. Les épreuves judiciaires étaient défendues.</p>
III	III	Mon Dieu ! en dehors des événements nécessaires ou provenant de précautions légitimes, l'homme est incapable de découvrir l'avenir ; Vous seul en êtes le maître, parce qu'il est présent à vos yeux. Réprimez la vaine curiosité de notre esprit. J'ai confiance en vous, Seigneur. Qu'il en soit comme vous le désirez.	



I } Après avoir considéré les trois premières espèces de la superstition, le culte illégitime, l'idolâtrie, la divination, il nous reste à considérer la quatrième et dernière comprise sous le titre de vaines observances. A ce sujet il y a quatre questions concernant l'art notoire, la santé, la fortune et les paroles divines.

Plan	II	Art notoire	Illicite	Les observances de l'art notoire sont-elles illicites ? Oui. (Deut., XVIII, 10.) Il consiste à vouloir connaître la vérité en vertu de pactes conclus avec les démons. Il n'est pas permis de faire usage de cet art. 1 <sup>o</sup> Cet art est illicite, parce que pour acquérir la science, il prescrit des moyens non établis par Dieu. Inspection de certaines figures, articulation de paroles incomprises, servant de symboles aux pactes.
			Inefficace	2 <sup>o</sup> Il est inefficace, parce qu'on néglige les vrais moyens de s'instruire : l'étude et l'enseignement. Le don de science n'est accordé ni à tous, ni à certaines observances. L'Esprit souffle où il veut, distribuant à chacun ses dons. L'unique moyen est de suivre les préceptes de la loi divine et les inspirations d'en haut. (Ps. CXVIII, 100.)
			Péché	L'art notoire avait pour but de rendre savant sans étude ni travail. Il est bon d'acquérir la science, mais non par des moyens illicites. Les démons ne savent pas l'avenir. Donc c'est un péché de les consulter. C'est se mettre en rapport avec eux, ce qui est un péché mortel, d'après Cajétan. Cet art fut condamné par la théologie de Paris en 1320.
			Distinction	Celles qui ont pour objet d'agir sur les corps sont-elles illicites ? Oui. Saint Augustin réproouve comme superstitieux ce que la médecine condamne. Si on les emploie comme causes naturelles pour leurs effets propres, on peut y recourir. Mais comme signes, ne pouvant produire l'effet désiré, elles expriment un pacte avec le démon.
		Santé	Péché	Elles sont un péché véniel s'il y a ignorance, mais il est mortel pour ceux qui invoquent par là le démon sciemment. Les démons ne sont pas attirés par certains aliments, comme les animaux, mais par des symboles qui leur plaisent, pierres, herbes, bois, animaux; rites, enchantements.
			Origine	Celles qui ont pour but de connaître la bonne fortune sont-elles illicites ? Oui. Il y a des milliers d'observances qui sont des pactes avec les démons. (S. Augustin.) L'observance est considérée comme signe et non comme cause des événements heureux ou non. Or, ces signes n'ont pas Dieu pour auteur; ils ont été introduits par l'ignorance humaine aidée du secours des démons, qui s'efforcent de nous conduire à la frivolité. Donc il est manifeste que toutes ces observances sont superstitieuses et illicites.
		Fortune	Abus	Ce qu'il y a de vrai dans les observances fut dans le principe l'effet du hasard. Mais les hommes y mirent leur confiance, et les démons s'en servirent pour les tromper. Cependant il n'y a pas superstition à présager les événements dans leurs causes.
			Permisses	Est-il permis de porter au cou des paroles divines ? Il faut distinguer. Il n'est pas défendu de chercher du secours dans les paroles divines et de les porter sur soi. Mais il ne faut employer que des paroles et des signes divins, le Pater, la croix, etc.
		Paroles	Défendues	Ces paroles ne doivent pas impliquer l'invocation des démons; elles seraient superstitieuses. Ni renfermer des mots inconnus: il faut se défier des paroles qu'on ne comprend pas, inventées par les sorciers. Ni exprimer aucune erreur; Dieu ne confirme ni l'erreur ni la fausseté. Ni être mêlées à des caractères, à des paroles ou à des pratiques incompatibles avec le respect qui est dû à Dieu. Il y aurait en tout cela de la superstition.

III } Mon Dieu! on a dit avec raison qu'il n'y a pas d'hommes plus crédules que les incrédules, et c'est pitié de voir à quelles vanités se laissent aller ceux qui renoncent à votre foi. Cette foi me suffit. Par elle j'attends avec confiance, Seigneur, ce qu'il vous plaira de permettre à mon égard. Ita, Pater!

I Après avoir fait connaître les vices contraires à la religion par excès, nous allons nous occuper de ceux qui lui sont opposés par défaut, ou de l'irréligion envers Dieu et envers les choses saintes. La première comprend la tentation de Dieu et le parjure. Au sujet de la tentation de Dieu, il y a quatre questions.

Plan	II	Nature	Définition	<p>Consiste-t-elle dans certains actes dont on n'attend l'effet que de la puissance divine? Oui. Ainsi ne rien faire pour échapper à un danger, en comptant sur Dieu.</p> <p>Tenter, c'est essayer, éprouver par parole ou action. On tente Dieu par parole, lorsque, dans la prière, on lui demande quelque chose pour essayer sa science, sa puissance ou sa volonté.</p> <p>Par action, lorsqu'on fait quelque chose dans le but de sonder sa bonté, sa science, sa puissance.</p> <p>On le tente interprétativement quand, sans en avoir même l'intention, on fait des prières ou des actions qui mettent ses attributs à l'épreuve, sans utilité et sans nécessité, comme vouloir marcher sur l'eau.</p> <p>Ce n'est pas tenter Dieu que de compter sur lui, mais de le faire contre la prudence, en s'exposant au danger, pour voir si Dieu pourra nous délivrer.</p> <p>Notre-Seigneur combattant ses ennemis ou les évitant, nous a montré la voie selon les circonstances.</p>
			Péché	<p>Est-elle un péché? Oui. <i>Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu.</i> (Deut., VI, 16.)</p> <p>Tenter c'est faire une épreuve, ce qui suppose non la certitude, mais le doute ou l'ignorance, soit de la part du tentateur, soit du côté des autres.</p> <p>C'est de cette dernière façon que Dieu nous tente pour faire ressortir nos vertus avec plus d'éclat.</p> <p>Ignorer ce qui a rapport aux perfections divines ou en douter, c'est un péché mortel en son genre; mais il peut être véniel en raison de la légèreté de la matière.</p> <p>Éprouver les attributs divins, non pour s'en assurer, mais pour les démontrer aux autres n'est pas répréhensible s'il y a nécessité, un but pieux, toutes les conditions requises.</p> <p>Ainsi les apôtres demandaient à Jésus-Christ le pouvoir des miracles pour le manifester.</p> <p>Dieu tente les saints, c'est-à-dire les éprouve pour faire éclater leurs vertus.</p>
		Rapports	Opposition	<p>Est-elle opposée à la vertu de religion? Oui. D'après ces paroles : (Exode XVII, 7.) <i>Et il appela ce lieu du nom de Tentation, à cause des murmures des enfants d'Israël, et parce qu'ils tentèrent le Seigneur, disant : Le Seigneur est-il avec nous, ou non?</i></p> <p>Tenter Dieu, c'est lui adresser une demande qu'on ne doit pas lui adresser. Or, demander d'une manière légitime, c'est faire un acte de religion. Donc le tenter y est contraire.</p> <p>La fin de la religion est de rendre à Dieu le respect qui lui est dû.</p> <p>Donc les actes qui sont une irrévérence envers Dieu sont opposés à la religion.</p> <p>Or, il est évident que tenter quelqu'un, c'est manquer de respect à son égard; car, on ne tente pas celui dont la supériorité ou l'excellence n'offre pas de doute.</p> <p>D'où il est manifeste que tenter Dieu est un péché opposé à la vertu de religion.</p> <p>C'est le tenter aussi que de le prier sans s'y être préparé.</p>
			Gravité	<p>Est-elle un péché plus grave que la superstition? Non. L'idolâtrie est plus grave.</p> <p>Les péchés opposés à la religion sont d'autant plus graves qu'ils sont plus contraires au respect dû à la Divinité.</p> <p>Or, douter blesse moins le respect dû à Dieu, qu'affirmer le contraire avec certitude.</p> <p>Car être fortement attaché à une erreur c'est être plus infidèle que douter de la foi.</p> <p>De même errer positivement contre les attributs divins blesse plus Dieu que d'en douter.</p> <p>Or, le superstitieux affirme directement une erreur, tandis que celui qui tente Dieu n'exprime qu'un doute sur son excellence.</p> <p>Donc la superstition est plus grave.</p>

III Mon Dieu! vous offenser et dire : *J'ai péché, et que m'est-il arrivé de fâcheux?* n'est-ce pas vous tenter? Hélas! combien tiennent ce langage dans leur cœur! Et moi-même je m'en suis rendu coupable! Ayez pitié de nous, Seigneur, et que vos tentatives à notre égard servent à manifester votre miséricorde!



		Après avoir parlé de la tentation de Dieu qui est la première des irrévérences commises contre lui, nous avons à nous occuper de l'autre, c'est-à-dire du parjure qui est un mensonge affirmé par serment. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le parjure dans ceux qui le commettent et dans ceux qui l'exigent.		
Plan	I	Fausseté	Suppose-t-il nécessairement une fausseté? Oui. C'est un mensonge affirmé par serment.	
			Comme nous l'avons dit plusieurs fois, les actes humains ou moraux tirent leur espèce de leur fin.	
			Or, le serment a pour fin de confirmer la parole de l'homme, et la fausseté est opposée à ce but; car on confirme une chose en montrant qu'elle est vraie, ce que l'on ne peut faire à l'égard de ce qui est faux.	
			Donc la fausseté détruit directement la fin que l'homme se propose en émettant un serment.	
	Le faire	Péché	C'est pourquoi elle est ce qui spécifie surtout la malice du serment qu'on appelle un parjure.	
			D'après ce principe on doit dire que la fausseté entre dans le parjure comme élément essentiel.	
			Il y a aussi parjure quand le serment manque de justice ou de jugement, selon ses conditions.	
			Tout parjure est-il un péché? Oui. Saint Augustin l'appelle un monstre qu'il faut extirper.	
	II	Le faire	Péché	Comme nous l'avons dit, jurer ou prêter serment c'est prendre Dieu à témoin.
				Or, c'est manquer de respect envers Dieu que de le prendre à témoin pour une chose fausse; car c'est donner à entendre que Dieu ne connaît pas la vérité ou qu'il veut attester le mensonge.
C'est pourquoi le parjure est un péché manifestement contraire à la vertu de religion, qui nous fait un devoir d'honorer Dieu.				
Jurer de faire une chose illicite est un parjure, mais ne pas la faire n'est ni un parjure ni une faute.				
L'exiger		Péché	Jurer d'omettre ce qu'il y a de meilleur, en est un; mais ne pas tenir son serment n'en est pas un.	
			Jurer de faire la volonté d'un autre n'en est pas un en ne la faisant pas, si elle est trop onéreuse.	
			Tout parjure est-il un péché mortel? Oui. Il est contraire à ce précepte divin : <i>Vous ne jurerez point faussement en mon nom.</i> (Lév., XIX, 12.)	
			Comme le dit Aristote, c'est surtout d'après la fin ou le but d'une chose qu'on la juge.	
L'exiger		Mortel	Ainsi nous voyons que ce qui n'est en soi que péché véniel ou même que ce qui est bon en son genre devient péché mortel, si on le fait par mépris pour Dieu, avec intention.	
			Donc à plus forte raison, ce qui tend par sa nature au mépris de Dieu est-il péché mortel.	
	Et comme le parjure implique essentiellement ce mépris, il est par lui une faute mortelle.			
	Par défaut de vérité, il est toujours mortel; de justice, mortel ou véniel; de jugement, selon les cas.			
III	L'exiger	Public	Le commettre par jeu ou par habitude, c'est péché mortel, à moins qu'on ne s'en aperçoive pas.	
			Est-il permis d'exiger le serment de celui qui se parjure? Il faut distinguer.	
			1° Le simple particulier qui ignore si l'on jurera faussement ne pèche pas en demandant le serment.	
			Il y a une tentation humaine provenant de ce qu'on doute toujours de la véracité des autres.	
III	L'exiger	Public	Mais celui qui sait que l'on jurera faussement est homicide en poussant un autre à se donner la mort.	
			2° L'homme public qui le fait prêter en vertu de la loi, sur la demande d'un tiers, ne pèche point, alors même qu'il prévoit que la personne interpellée commettra un parjure.	
			Ce n'est pas lui qui exige ce serment, c'est la partie adverse dont les intérêts sont en cause.	
			Dans aucun endroit de l'Écriture on ne trouve qu'il soit défendu de recevoir un serment.	
		Mon Dieu! répandez la connaissance de votre vérité, afin que les hommes ne jurent jamais que par elle. Comme le roi-prophète, j'ai choisi la <i>voie de la vérité</i> ; ne permettez pas que je m'en écarte, mais que me conformant en tout à l'enseignement du Verbe Incarné, je dise toujours <i>oui ou non</i> en toute sincérité.		

I { Après avoir parlé des irrévérences envers Dieu, c'est-à-dire de la tentation de Dieu et du parjure, nous avons à nous occuper des irrévérences envers les choses saintes ou du sacrilège et de la simonie. Sur le sacrilège il y a quatre questions, concernant sa nature, sa gravité, ses espèces et sa punition.

Plan	II	Nature	Violation	<p>Est-il la violation d'une chose sacrée? Oui. C'est voiler les choses sacrées. (saint Isidore.)</p> <p>Une chose devient sacrée par là même qu'elle est destinée au culte de Dieu. Or, comme une chose devient bonne par là même qu'on la destine à une bonne fin, de même elle devient en quelque sorte divine quand elle est affectée au culte divin.</p> <p>On doit par conséquent à cette chose un respect qui se rapporte à Dieu lui-même.</p> <p>C'est pourquoi tout ce qui est un manque de respect pour les choses saintes est une injure envers Dieu, et a la nature d'un sacrilège, ou de violation et de profanation, parce que celui qui s'en rend coupable, les viole ou les profane, sans les rendre pourtant profanes.</p>
			Péché	<p>Est-il un péché spécial? Oui, parce qu'il est opposé à une vertu spéciale, la religion.</p> <p>Où il y a une raison spéciale de difformité, il y a un péché spécial, d'après la raison formelle.</p> <p>Or, dans le sacrilège, il y en a une, puisqu'on viole une chose sacrée par irrévérence.</p> <p>C'est pourquoi il est un péché spécial opposé à la vertu de religion, comme genre.</p> <p>Car, comme le dit saint Jean Damascène, la pourpre devenue un vêtement royal est honorée et glorifiée, et si quelqu'un la perce, on le condamne à mort comme ayant agi contre le roi.</p> <p>De même, si on viole une chose sainte, on manque par là même de respect envers Dieu, et par conséquent on pèche par irréligion, et ce péché est un sacrilège.</p>
		Punition	Espèces	<p>Ses espèces se prennent-elles de la diversité des choses sacrées? Oui. L'acte et l'habitude se distinguent d'après leurs objets. Or la chose sainte est l'objet du sacrilège. Donc il se distingue d'après les choses saintes.</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Personnel</i>. Le péché commis contre une personne sacrée est le plus grave : frapper un clerc, un religieux, une religieuse, commettre une faute impure avec cette personne.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Local</i>. Profaner un lieu sacré vient ensuite : y commettre un meurtre, le brûler, le dépouiller, renverser un autel, en changer la destination, y voler ou autre chose.</p> <p>3<sup>o</sup> <i>Choses sacrées</i>, comme les sacrements, en premier lieu profaner l'Eucharistie, les vases sacrés, les images, les reliques, les ornements, les meubles et immeubles, même le dimanche qu'on profane par des œuvres serviles.</p>
			Excommunication	<p>Doit-on punir les sacrilèges d'une peine pécuniaire? Oui. Droit canon. Dans les peines que l'on doit infliger, il y a deux choses à considérer :</p> <p>1<sup>o</sup> <i>L'égalité</i>, pour que la peine soit juste, c'est-à-dire pour que le pécheur soit puni par où il a péché. (Sag., XI, 17.) En ce sens, la peine convenable pour le sacrilège qui fait injure aux choses saintes, c'est l'excommunication, par laquelle on est exclu.</p>
			Amende	<p>2<sup>o</sup> <i>L'utilité du châtiment</i>. On inflige des peines comme des médecines pour détourner du mal.</p> <p>Or, le sacrilège n'est pas suffisamment détourné du mal si on ne fait que le lui interdire.</p> <p>C'est pourquoi on lui inflige une amende pour le punir par des châtiments temporels.</p> <p>Les lois humaines autrefois le punissaient de mort; l'Eglise excommunait les coupables; mais comme cela ne suffisait pas, elle employait une autre peine temporelle.</p>

III { Mon Dieu! je proteste, avec toute l'énergie et l'indignation de mon âme, contre tous les sacrilèges dont les impies et les mauvais chrétiens se rendent coupables. Moi-même, Seigneur, n'ai-je rien à me reprocher? N'accusez que mon ignorance et ma légèreté; pardonnez-moi, je veux vous dédommager.



I	{ Après avoir parlé du sacrilège qui est un péché d'irréligion par irrévérence envers les choses saintes, nous allons parler de la simonie qui est le second péché de cette espèce, et au sujet de laquelle il y a six questions, concernant la simonie en général, ses différents objets et sa punition.		
	Sa nature	Consiste-t-elle à vouloir acheter ou vendre une chose spirituelle? Oui. Les biens spirituels ne peuvent pas être une matière légitime de vente ou d'achat : 1 <sup>o</sup> Parce qu'une chose spirituelle ne peut pas être appréciée matériellement. (Prov., III, 15.) D'où : (Act., VIII, 20) <i>Que votre argent périsse avec vous.</i> 2 <sup>o</sup> Parce qu'on ne peut vendre légitimement une chose dont on n'est pas le maître, mais seulement le dispensateur. (I Cor., IV, 1.) 3 <sup>o</sup> Parce que la vente répugne à l'origine de ces choses qui proviennent de la volonté gratuite de Dieu. (S. Matth., x, 8.) <i>Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement.</i> C'est pourquoi en achetant ou en vendant une chose spirituelle, on manque de respect envers Dieu et les choses divines, et on commet un péché d'irréligion.	
		Sacrements	Est-il toujours défendu de recevoir ou de donner de l'argent pour les sacrements ? Oui. Que celui qui aura consacré quelqu'un pour de l'argent soit exclu du sacerdoce. D'après le Droit canon. Les sacrements en eux-mêmes sont éminemment spirituels; on ne peut les estimer à prix d'argent, à cause de la grâce dont ils sont la cause. Mais les ministres qui les dispensent doivent être entretenus par le peuple. (I Cor., IX, 13.) <i>Ceux qui servent à l'autel ont part à ce qui s'offre sur l'autel.</i> On peut donc percevoir des honoraires, selon les tarifs, comme subvention non comme paiement.
			Actes
	Objets	Annexes	
			Services
	Sa punition	Convient-il de punir le simoniaque par la privation des biens acquis par simonie ? Oui. D'après le droit canon. Mais il faut que la simonie soit réelle. En effet, on ne peut retenir licitement un bien reçu contre la volonté de son maître. Or, Dieu, maître absolu de tout, commande à son Eglise de donner ces biens gratuitement. Dès lors, le simoniaque doit être privé du bien qu'il a acquis illicitement, et subir les autres peines, déposition et infamie s'il est clerc; excommunication, s'il est laïque.	
		Mon Dieu ! Eloignez l'esprit de simonie et de cupidité de tous les ministres sacrés de votre Eglise. Rien ne vaut, Seigneur, l'honneur de vous servir. Les grâces et les consolations qu'ils en reçoivent surpassent infiniment tous les biens de ce monde, et vous avez promis le reste par surcroît.	
	III		

PARTIES POTENTIELLES DE LA JUSTICE

(SUITE)

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Vertus	PIÉTÉ FILIALE.				
	RESPECT	{	Natur	{	
			Parties.		Dulie ou honneur dû aux supérieurs.
	RECONNAISSANCE	{	Nature,	{	
			Vice opposé : Ingratitude		Obéissance
				Vice opposé: Désobéissance.	
	VENGEANCE				
	VÉRITÉ	{	Nature.	{	
			Vices opposés		Mensonge.
					Hypocrisie.
			Jactance.	Nature.	
				Fausse humilité.	
	AMITIÉ OU AFFABILITÉ	{	Natur	{	
Vices opposés			Flatterie.		
			Contradiction.		
LIBÉRALITÉ	{	Nature.	{		
		Vices opposés		Avarice.	
			Prodigalité.		
EPIKIE OU ÉQUITÉ.					
DON DE PIÉTÉ, CORRESPONDANT À LA JUSTICE					
PRÉCEPTES DE LA JUSTICE.					



Plan	I	Après avoir traité de la religion qui est la principale vertu potentielle de la justice, nous allons nous occuper des autres et d'abord de la piété filiale, au sujet de laquelle il y a quatre questions concernant les personnes qui en sont l'objet, et sa nature comme vertu.		
		Personnes	<p><b>Déterminées</b></p> <p>La piété s'étend-elle à des personnes déterminées? Oui. Par elle nous rendons un culte et des devoirs à nos parents et aux bienfaiteurs de la patrie. (Cicéron.)</p> <p>L'homme est débiteur envers les autres selon leur prééminence et leurs bienfaits. Dieu tient le premier rang, puis viennent les parents et le pays où nous sommes nés, comme principes qui nous ont donné l'être et qui nous gouvernent.</p> <p>Donc nous devons le culte de la religion à Dieu et celui de la piété aux parents et à la patrie.</p> <p>Dans le titre de parents on comprend tous ceux qui nous sont unis par les liens du sang, d'où vient le nom de <i>consanguins</i>.</p> <p>Dans celui de patrie, tous les concitoyens et les amis du pays; tous ont droit à ce culte.</p> <p>C'est à cela que s'étend principalement la piété qui se rapporte aussi au culte divin. <i>Si je suis père, où est l'honneur qu'on me rend.</i> (Mal., I, 6.)</p> <p>Le mot de <i>piété</i> appliqué à Dieu est pris alors dans le sens le plus absolu, comme le mot <i>Père</i>.</p>	
			Parents	<p><b>Prescrit-elle de soutenir les parents?</b> Oui. D'après l'Évangile. (S. Matthieu, XV. 4.) <i>Honore ton père et ta mère.</i></p> <p>La piété filiale prescrit d'honorer les parents (IV<sup>e</sup> com.) et par accident de les assister, s'ils tombent malades ou deviennent pauvres.</p> <p>1<sup>o</sup> <i>Honneur</i>. Le fils doit à son père révérence et soumission, comme au principe de son existence et à son supérieur; ce devoir est commandé par la dignité paternelle.</p> <p>2<sup>o</sup> <i>Assistance</i>. Elle est accidentellement due aux parents : malades, on doit les visiter et leur procurer des secours; indigents, on doit pourvoir à leurs besoins. C'est un devoir.</p> <p>C'est ce qui a fait dire à Cicéron : La piété filiale rend le service et le culte à la fois. Le service désigne l'assistance, et le culte désigne l'honneur et la révérence.</p>
				Nature
Excellence	<p><b>Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour ceux de la religion?</b></p> <p>Non. Le Seigneur reprend les pharisiens qui prétendaient le contraire. (S. Mat., XV, 6.)</p> <p>La religion et la piété sont deux vertus; elles ne sont donc pas contraires et ne se gênent pas; mais la piété a une mesure qui ne lui permet pas d'honorer les parents plus que Dieu.</p> <p>*Si donc les parents détournent du culte de Dieu, la piété filiale doit s'effacer. (S. Luc, XIV, 26.) Dans ce cas, dit saint Jérôme, foulez aux pieds votre père et votre mère; volez vers l'étendard de la croix : le sublime de la piété, c'est d'être cruel de cette manière. (Ep. à Héliodore.)</p> <p>Si le culte des parents n'éloigne pas du service de Dieu, les devoirs de la piété subsistent, et l'on n'est pas forcé d'abandonner la piété pour la religion.</p> <p>S'ils ne peuvent se passer d'un enfant, celui-ci ne peut les quitter pour entrer en religion.</p> <p>On ne doit pas quitter le cloître pour les secourir, mais prier les supérieurs de le faire.</p>			
	III	<p>Mon Dieu! Si tous les hommes vous aimaient comme ils le doivent, puisque vous êtes notre souverain bienfaiteur, la piété filiale serait plus honorée; on verrait les familles unies plus heureuses, les nations ne connaîtraient pas les désordres et les guerres civiles. Je vous aime, Seigneur! Soyez aimé!</p>		

Plan	I	Après avoir parlé de la piété filiale qui vient après la religion, nous allons nous occuper du respect et de ses parties, l'honneur et l'obéissance, et d'abord du respect en lui-même ou sa nature. A ce sujet, il y a trois questions concernant sa nature, son objet et ses rapports avec la piété filiale.		
		Vertu	<b>Paternité</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Est-il une vertu spéciale? Oui. Cicéron le compte parmi les parties de la justice qui sont des vertus spéciales.</li><li>Il faut distinguer les vertus d'après un ordre descendant, comme l'excellence des personnes envers lesquelles on est tenu à quelque chose.</li><li>Ainsi notre père participe à la dignité de Dieu; ceux qui ont soin de nous, participent à celle de père.</li><li>Il en est de même des chefs de l'État, des armées, des maîtres pour les sciences, et des autres.</li><li>De là il résulte que tous ces personnages reçoivent le nom de <i>père</i>, à cause de l'analogie de leurs soins.</li></ul>	
			<b>Piété</b> <ul style="list-style-type: none"><li>C'est pourquoi, comme sous la religion se trouve la piété filiale qui honore les parents, de même sous la piété se trouve le respect par lequel on rend un culte et un honneur aux personnes d'une dignité éminente qui tiennent en quelque sorte du père.</li><li>La piété peut recevoir par excellence le nom de respect, mais il se distingue d'elle.</li></ul>	
			<b>Respect</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Dans les puissants et les savants on respecte le pouvoir et la science qui sont des dons de Dieu.</li><li>La vertu et la sainteté ont également droit à notre respect et plus que les autres dons.</li><li>On ne peut pas observer l'égalité dans le respect qui est dû à ces dignités et à ces qualités.</li><li>C'est pourquoi ceci n'appartient pas à la justice spéciale, mais à une vertu secondaire.</li></ul>	
		Objet	<b>Dignités</b> <ul style="list-style-type: none"><li>A-t-il pour objet de rendre le culte d'honneur aux hommes élevés en dignité? Oui. Cicéron dit que le respect est une vertu par laquelle on rend un culte et un honneur à ceux qui sont placés au-dessus des autres par leur dignité.</li><li>Il appartient à ceux qui sont élevés en dignité de gouverner leurs sujets.</li><li>Or, gouverner, c'est mener quelqu'un à sa fin, comme le nautonnier gouverne le navire en le conduisant au port.</li><li>Comme tout moteur a une excellence et une vertu supérieure à ce qui est mû, on doit considérer en celui qui gouverne son excellence, son pouvoir et ses fonctions.</li></ul>	
			<b>Devoirs</b> <ul style="list-style-type: none"><li>En raison de son excellence et de son pouvoir, on lui doit l'honneur pour sa supériorité.</li><li>En raison de ses fonctions, on lui doit le culte qui consiste dans le dévouement. Ce qui a lieu quand on lui obéit et qu'on lui témoigne de la reconnaissance. (Rom., XIII, 7.) <i>Rendez à chacun ce qui lui est dû.</i></li></ul>	
			<b>Distinction</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Est-il une vertu supérieure à la piété filiale? Non. C'est la piété filiale qui est supérieure.</li><li>On rend hommage aux personnes élevées en dignité :<ul style="list-style-type: none"><li>1° Par rapport au bien général. Ceci n'appartient pas au respect, mais à la piété qui rend un culte aux parents et à la patrie.</li><li>2° Par rapport à ces personnes elles-mêmes, dans leur intérêt ou pour leur gloire. Ce qui appartient proprement au respect, selon qu'il est distinct de la piété.</li></ul></li><li>D'où la distinction du respect et de la piété vient des différentes relations de ces personnes.</li></ul>	
			<b>Conclusion</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Or, les parents nous sont plus intimement unis que les dignitaires et les gouverneurs; car la naissance et l'éducation touchent de plus près à notre substance que le reste.</li><li>Par conséquent la piété filiale l'emporte sur le respect, parce que son culte s'adresse à des personnes qui nous sont plus intimement unies et auxquelles nous avons plus d'obligation.</li><li>Aussi le précepte de la piété filiale vient, dans le Décalogue, après ceux de la religion.</li></ul>	
		III	Mon Dieu! tous les êtres sont un reflet de vos perfections infinies et leur nature a droit à notre respect. Mais nous le devons plus particulièrement aux personnes que vous avez investies de votre autorité ou enrichies de qualités éminentes. Inspirez-le, Seigneur, à tous les hommes afin qu'ils se respectent tous.	



Après avoir parlé de la nature du respect, qui vient après la piété, nous allons considérer ses parties. Il y en a deux : l'honneur par lequel on rend hommage aux supérieurs, et l'obéissance par laquelle on exécute leurs ordres. A l'égard de l'honneur, il y a quatre questions, deux sur l'honneur, deux sur la dulia.

Plan	II	Honneur	Objet	<p>L'honneur implique-t-il quelque chose de corporel? Oui. D'après : (Timothée., v, 17). <i>Que les prêtres qui gouvernent bien soient doublement honorés.</i></p> <p>Le double honneur dont parle saint Paul, désignait l'aumône ou les présents, qui sont des choses corporelles. (S. Jérôme.)</p> <p>L'honneur est un témoignage rendu à la supériorité; aussi on recherche ce témoignage. Devant Dieu, qui voit au fond des cœurs, le témoignage de la conscience est suffisant.</p> <p>Donc l'honneur, par rapport à Dieu, peut consister uniquement dans l'intérieur du cœur, quand on pense à sa grandeur infinie ou à celle d'un autre homme devant lui.</p> <p>Mais à l'égard des hommes, il faut des signes extérieurs, ou des <i>paroles</i> d'estime, d'éloges; des <i>actes</i>, comme quand on salue; des <i>choses extérieures</i>, présents, statues ou autres choses.</p> <p>La révérence porte à l'honneur; la louange est dans les paroles, la gloire vient de l'honneur et de la louange, et saint Augustin la définit : une connaissance illustre accompagnée d'éloges.</p>
			Sujet	<p>Est-il dû proprement aux supérieurs? Oui. Il est dû à ceux qui excellent davantage. (Aristote.)</p> <p>L'honneur est dû à quelqu'un en raison de l'excellence de sa bonté ou de sa supériorité sur les autres, ou de son mérite.</p> <p>Il n'est pas nécessaire que celui qui le reçoit soit en tout supérieur à celui qui le rend; il suffit qu'il soit supérieur à d'autres, non pas absolument, mais relativement, ou sous certains rapports, à celui qui l'honore. Ainsi un égal peut honorer son égal et son inférieur.</p> <p>Les supérieurs mauvais doivent être honorés pour leur dignité et pour la communauté dont ils sont les ministres.</p> <p>Quant aux démons, comme ils sont irrévocablement mauvais, nous devons plutôt les considérer comme des ennemis que les honorer.</p> <p>Tous les hommes doivent se soutenir par des honneurs réciproques, se croire moins. (Phil., II, 3.) <i>Que chacun par humilité voie les autres au-dessus de lui.</i></p> <p>Tobie et Mardochee furent honorés par des rois, à cause de l'excellence de leur vertu, quoique inférieurs aux rois en dignité.</p>
			Vertu	<p>La dulia est-elle une vertu distincte de la latrerie? Oui, d'après leur objet. C'est saint Augustin qui a le premier précisé le sens de ces deux expressions. La nature de la dette étant différente, la vertu par laquelle on l'acquitte doit l'être aussi.</p> <p>Or, la raison par laquelle on doit servir Dieu est autre que celle qui se rapporte à l'homme; car Dieu a un domaine absolu sur tous les êtres, l'homme n'a que l'autorité participée sur un homme ou sur une créature.</p> <p>Le service dû à Dieu est donc évidemment d'une autre nature que le service dû à l'homme, quoique l'homme soit à l'image de Dieu.</p> <p>Et la vertu de dulia qui révere les supérieurs diffère de la latrerie qui se rapporte à Dieu.</p> <p>La dulia est comprise dans le respect. Par le respect nous honorons les personnes élevées en dignité. Par la dulia proprement dite (servitude), les serviteurs vénèrent leurs supérieurs et maîtres.</p>
			Espèce	<p>La vertu de dulia a-t-elle différentes espèces? Non, comme la latrerie</p> <p>1<sup>o</sup> La dulia considérée en général, selon qu'elle témoigne du respect à cause d'une excellence, contient sous elle la piété, le respect et les vertus qui ont pour objet d'honorer l'homme. De cette manière on peut dire que la dulia a des parties de différentes espèces.</p> <p>2<sup>o</sup> Considérée strictement, comme vertu d'après laquelle le serviteur honore le maître, elle ne se divise pas en différentes espèces, mais elle est une espèce du respect; parce que le serviteur vénère son maître, le soldat son chef, le disciple son maître d'après une raison particulière.</p> <p>L'hyperdulia est la principale espèce de dulia, considérée en général (Marie). Quant à la croix, on l'honore de l'honneur que l'on rend au Christ, comme la pourpre du roi.</p>

III } Mon Dieu! à vous seul tout honneur et toute gloire! Que mérite l'homme sinon le mépris? Mais parce que vous nous traitez avec respect, et que vous honorez ceux qui sont les dépositaires de votre autorité, vous exigez qu'il en soit ainsi entre nous. Je yeux en tous, Seigneur, honorer votre image.

Plan	I	Après avoir parlé de l'honneur par lequel on rend hommage aux supérieurs, nous devons nous occuper de l'obéissance par laquelle on exécute leurs ordres. Au sujet de la vertu d'obéissance, il y a six questions concernant sa nature et les différentes personnes ou supérieurs auxquels les sujets doivent obéir et comment.	
		Fondement	Un homme est-il tenu d'obéir à un autre? Oui. <i>Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis.</i> (Héb., XIII, 17.) Dans l'ordre naturel, les êtres supérieurs meuvent les inférieurs par une force reçue d'en haut. De même, dans l'ordre social, d'après le droit naturel et divin, les inférieurs doivent obéir à leurs supérieurs, à cause de l'autorité que ceux-ci ont reçue comme participation de celle de Dieu. Dans ce cas, la volonté du supérieur devient la seconde règle de la volonté de celui qui doit obéir, et l'obéissance même volontaire est méritoire.
			L'obéissance est-elle une vertu spéciale? Oui. C'est une partie de la justice. Elle consiste à obtempérer aux ordres d'un supérieur. Obéir, selon l'ordre établi par Dieu, est une action qui a un mérite particulier. Donc elle est une vertu spéciale. Parmi les choses qu'on doit aux supérieurs, se trouve l'obéissance à leurs préceptes. Elle est donc une vertu spéciale, et son objet est le commandement tacite ou exprès d'un supérieur. Elle est d'autant plus parfaite qu'elle met plus de promptitude à le prévenir ou à l'exécuter aussitôt qu'on a compris sa volonté. Quoique spécifiquement la même, elle procède de plusieurs causes ou puissances différentes : divine, ecclésiastique, civile, paternelle, etc.
		Vertu	Est-elle la plus grande des vertus? Non. Elle vient après les théologiques. Mais elle est la première des morales, en ce qu'elle fait mépriser les plus grands biens pour Dieu. Il y a les biens extérieurs, ceux du corps et ceux de l'âme, surtout la volonté propre. Or, les plus grands biens sont ceux de l'âme que l'obéissance méprise à cause de Dieu. Donc elle est la plus grande des vertus morales, et saint Grégoire concluait qu'elle vaut mieux que les victimes.
			Excellence
II	II	Dieu	Faut-il obéir à Dieu en tout? Oui. <i>Nous ferons tout ce qu'il a dit et nous lui obéirons.</i> (Exode, XXIV, 9.) Il est le premier moteur de tous les êtres et de toutes les volontés par nécessité de nature. Or, tous les êtres sont soumis à son impulsion. Donc toutes les volontés doivent lui être soumises. C'est-à-dire qu'elles sont tenues, de plus, d'obéir à ses ordres par une nécessité de justice. Il ne peut rien commander de contraire à la vertu ; donc notre volonté doit adhérer à la sienne, quand même il ordonne quelque chose contre le cours ordinaire.
			Les inférieurs doivent-ils obéir en tout à leurs supérieurs? Non. <i>Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.</i> (Act., v, 29), quand leurs ordres sont contraires à ceux de Dieu. Les inférieurs sont tenus d'obéir seulement dans les choses pour lesquelles ils sont soumis, et dans celles où les supérieurs ne sont pas en opposition avec l'ordre des supérieurs à eux. L'obéissance n'est pas due en ce qui tient essentiellement à la nature du corps : mariage, chasteté. Cette obéissance n'est due qu'à Dieu. Le religieux n'est tenu qu'à sa règle ; s'il obéit dans d'autres points, c'est un acte de perfection.
		Personnes	Supérieurs
			Princes
		III	Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir aux puissances temporelles? Oui. (Tite, III, 1.) <i>Avertissez les fidèles d'être soumis aux princes et aux puissances.</i> La foi du Christ est le principe de la justice, elle ne renverse pas l'ordre de la justice, mais l'affermir. Cet ordre veut que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs, sans quoi la société serait impossible. Nous devons donc l'obéissance aux princes de la terre, mais dans l'ordre et les limites de la justice. S'ils sont usurpateurs ou commandent des choses injustes, on n'est pas tenu, excepté s'il y a scandale en désobéissant.
			Mon Dieu! on a dit que l'obéissance est la reine des vertus. Puisque vous les commandez toutes, les pratiquer, c'est vous obéir. Faites, Seigneur, que tous les hommes, à l'exemple de Jésus qui fut obéissant jusqu'à la mort, obéissent à tous les ordres légitimes, afin que la paix règne toujours parmi eux. Je veux être fidèle même aux conseils de votre Évangile.



Après avoir parlé de l'obéissance en elle-même et des personnes différentes auxquelles on doit obéir, nous devons maintenant traiter du vice qui lui est opposé, c'est-à-dire de la désobéissance, au sujet de laquelle il y a deux questions pour savoir si la désobéissance est un péché mortel, et si elle est le plus grave des péchés.	
Plan	I
	Péché
	Principes
	Conclusion
	Conditions
	Inégalité
	Causes
	Degrés
	Gravité
	III
Mon Dieu! vous savez combien notre nature corrompue est portée au mal et par là à la désobéissance. Pardonnez-moi, Seigneur, tout ce que j'ai commis contre votre sainte loi, et faites-moi désormais bien sentir la douceur et la légèreté de votre joug, afin que je m'y attache d'une manière irrévocable.	

I } Après avoir parlé de la piété filiale et du respect comprenant l'honneur, l'obéissance et la désobéissance, nous devons nous occuper de la reconnaissance et de son vice opposé, l'ingratitude. Au sujet de la reconnaissance, il y six questions concernant cette vertu sous la raison d'une dette, et la manière de s'en acquitter.

Morale

La reconnaissance est-elle une vertu générale? Oui. Elle est une dette morale. Elle est de convenance et purement volontaire.

Il y a autant de vertus particulières que nous avons de dettes spéciales à payer aux autres.

Nous sommes redevables à Dieu, de la religion; à nos parents, de la piété filiale; aux dignitaires, du respect; aux supérieurs de l'obéissance; reste comme vertu spéciale et distincte de celles-là, la reconnaissance qui rend grâce aux bienfaiteurs.

La religion est la plus parfaite et les renferme toutes. C'est pourquoi on a rangé parmi les actes de la religion les actions de grâces que l'on rend à Dieu.

Dette

A Dieu

L'innocent est-il plus tenu que le pénitent à rendre grâces à Dieu? Non. (S. Luc, VII, 47.) *Il est plus remis à celui qui a le plus aimé.*

1<sup>o</sup> relativement à la quantité de la chose donnée, l'innocent est plus tenu que le pénitent, parce que Dieu lui fait un don plus grand et plus continu, tout étant égal, absolument parlant.

2<sup>o</sup> Relativement à la gratuité de la chose donnée, le pénitent doit plus que l'innocent; Dieu lui fait un don plus gratuit, en lui accordant la grâce au lieu de la peine qu'il mérite.

Doit-on des actions de grâces à tous ses bienfaiteurs? Oui. *Rendez grâces pour toutes choses.* (I. Th., V, 18.)

L'effet se rapporte naturellement à sa cause. Dieu ramène tout à lui comme l'effet à la fin de l'agent. Or, le bienfaiteur est la cause du bienfait. Donc on lui doit l'honneur, le respect et le secours.

S'il a manqué aux convenances, on lui doit moins de reconnaissance, le bienfait étant moindre.

S'il ne pense qu'à lui, il est comme un fermier; s'il pense à lui et à nous, il a droit à la reconnaissance.

Nous la devons à nos serviteurs qui font plus que leur devoir. Les pauvres acquittent par le cœur.

On doit s'en acquitter de la manière qu'on croit la plus utile.

Aux bienfaiteurs

Plan II

Doit-on immédiatement témoigner sa reconnaissance? Non. Celui qui se hâte de rendre ne fait pas preuve de reconnaissance, mais il a l'air d'un débiteur. (Sénèque.)

Dans le bienfait il y a l'affection et le présent. Il en est de même de la reconnaissance.

L'affection doit être immédiate (Sénèque) : *Acceptez le bienfait avec bienveillance.*

Quant au présent, il faut attendre le moment opportun pour le bienfaiteur. *Si vous le payez trop tôt, vous êtes un débiteur qui doit à regret, et partant un ingrat.* (id.)

On doit payer immédiatement une dette légale; mais une dette morale dépend de l'honnêteté du débiteur.

Opportunité

Doit-elle se mesurer sur l'affection du bienfaiteur ou sur la valeur du bienfait? Nous sommes plus tenus envers celui qui donne peu mais avec générosité et de bon cœur. (id.)

1<sup>o</sup> La compensation d'une dette légale doit se mesurer sur la valeur de l'objet reçu. Elle appartient à la justice, comme dans le prêt, etc.

2<sup>o</sup> Celle d'une dette morale suit la nature de l'amitié, selon ce qui est utile ou honnête. Là surtout est la reconnaissance qui considère avant tout la gratuité du bienfait reçu, ce qui se manifeste par la manière d'obliger, le zèle à secourir, la joie de faire du bien.

Solde

Mesure

La compensation doit-elle surpasser le bienfait? Oui. D'après Aristote. Le bienfaiteur a été louable en ce qu'il a donné gratuitement sans y être nullement obligé.

Celui qui a reçu le bienfait doit aussi, par honnêteté, faire quelque chose de gratuit envers lui. S'il donne moins ou une chose égale, il ne fait rien gratuitement; il doit donc surpasser le bienfait.

Pour satisfaire à ce devoir, la volonté suffit à celui qui ne peut faire davantage.

C'est ce qui fait dire à saint Paul : *Ne soyez redevables de rien à personne, si non de l'amour.* Sous ce rapport, elle doit toujours donner.

Plus grande

III

Mon Dieu! vous êtes le souverain bienfaiteur des hommes, et leur impuissance à le reconnaître témoigne de la grandeur de vos bienfaits. L'amour seul est capable de vous offrir une certaine compensation. Faites, Seigneur, que tous les hommes vous aiment; ils pourront ainsi mieux s'acquitter envers leurs bienfaiteurs. Faites que je vous aime ainsi toujours.



Après avoir considéré la vertu de reconnaissance dans sa nature et dans la manière de s'en acquitter, nous allons nous occuper de son vice opposé, l'ingratitude, au sujet de laquelle il y a quatre questions, concernant sa nature, savoir si elle est un péché spécial et mortel, et la punition de l'ingrat.

Plan II	Péché	Principe	Est-elle toujours un péché? Oui. Saint Paul la range parmi les péchés. (II Tim, III, 2.) <i>Il y aura des hommes qui seront ingrats et impies.</i> La reconnaissance est un devoir d'honnêteté que la vertu exige, d'après la question précédente. Or, une chose est un péché par là même qu'elle répugne à une vertu et lui est contraire. Donc l'ingratitude qui est opposée à la vertu de reconnaissance est toujours un péché.
			Celui qui a aidé à faire le mal n'a pas droit à la reconnaissance, à moins qu'il ne crut bien faire. L'impuissance de rendre n'excuse pas d'ingratitude; la bonne volonté au moins suffit, comme nous l'avons dit. Quant à l'oubli, s'il vient d'un défaut naturel, il n'appartient pas à l'ingratitude. S'il provient de la négligence, cela suppose qu'on n'a pas envie de rendre, c'est être ingrat.
		Réponses	Est-elle un péché spécial? Oui, puisqu'elle est opposée à une vertu spéciale. On se rend coupable d'ingratitude de deux manières : par omission et par action.
			I. Par omission : 1° quand on ne rend pas le bienfait qu'on a reçu; 2° quand on le dissimule, comme si on ne l'avait pas reçu; 3° quand on ne le reconnaît pas, soit par oubli, soit de toute autre manière. Ces trois degrés constituent l'ingratitude négative.
	Spécial	Action	II. Par action : 1° Quand on rend le mal pour le bien; 2° Quand on blâme le bienfait qu'on a reçu; 3° Quand on le présente comme un mal. C'est l'ingratitude contraire. Elle est matérielle quand on pèche contre un bienfaiteur sans mépris du bienfait; mais elle est formelle quand c'est le bienfait ou le bienfaiteur qu'on méprise comme tel.
			Est-elle toujours un péché mortel? Non. Elle est tantôt péché mortel, tantôt véniel. 1° On peut être ingrat par omission, et de trois manières, comme nous l'avons dit ci-dessus. Or cela n'est pas toujours péché mortel, parce qu'on n'est pas rigoureusement tenu de rendre au-delà. Mais de véniel il devient mortel s'il y a mépris des bienfaits, de la dignité du bienfaiteur, et s'il est dans la nécessité. Il est véniel à cause d'une négligence ou d'une disposition peu heureuse pour la vertu.
	Mortel	Action	2° Par action. Cette ingratitude est péché mortel ou véniel selon la nature de l'acte que l'on fait. Pour qu'il soit mortel, il faut que le mépris du bienfaiteur soit pleinement volontaire. Il n'est que véniel si l'ingratitude est imparfaite et si on ne fait qu'un tort léger. Il est bon quelquefois de cacher le bienfait pour éviter la vaine gloire, et la honte à qui le reçoit. C'est le cas de saint Nicolas.
			L'ingrat doit-il être privé de tout bienfait? Non. D'après l'Évangile. (S. Luc, VI, 35.) <i>Dieu répand ses faveurs sur les ingrats et sur les méchants.</i> L'ingrat mériterait sans doute d'être privé des bienfaits qu'on lui accordait.
	Punition	Évitée	Mais le bienfaiteur ne doit pas croire facilement à l'ingratitude; quelquefois on n'est pas reconnaissant faute de moyen ou d'occasion. Il doit tendre, au contraire, à rendre l'ingrat reconnaissant par de nouveaux bienfaits, et remplir à son égard l'office d'un bon médecin.
			Mais si la multiplication de ses largesses ne sert qu'à le rendre plus coupable, il doit cesser. Si l'ingrat devient plus coupable, ce n'est pas la faute du bienfaiteur, c'est la sienne. (Sag., XVI, 29.) <i>L'espérance de l'ingrat se fondra comme la glace.</i>

Mon Dieu! c'est un crime d'oublier vos bienfaits, de les mépriser, de les faire servir à votre offense. Que de chrétiens, hélas! s'en rendent coupables! Ne l'ai-je pas été moi-même? Pardon, Seigneur! Je voudrais changer ma vie en actions de grâces continuelles pour vous faire oublier mes ingratitude et celles des autres.

Plan	I	Après avoir considéré la piété filiale, le respect et la reconnaissance avec tous leurs vices opposés, nous avons à nous occuper maintenant de la vengeance comme vertu, au sujet de laquelle il y a quatre questions, à savoir : si elle est licite, si elle est une vertu spéciale, quelles sont les veines usitées et qui les mérite.	
		Vertu	<p><b>Licite</b></p> <p>La vengeance est-elle licite? Oui, puisqu'on doit l'attendre de Dieu. (S. Luc, XVIII, 7.) <i>Dieu ne vengera-t-il pas ses élus?</i></p> <p>Elle a pour but le châtimement du coupable. On doit considérer l'intention de celui qui l'exerce.</p> <p>S'il se propose le mal de celui dont il se venge, elle est illicite, car elle provient de la haine, qui est le contraire de la charité.</p> <p>Le mal qu'on a reçu n'est pas une excuse; on ne doit pas haïr, <i>mais vaincre le mal par le bien.</i> (Rom., XII, 21.)</p> <p>Mais s'il se propose le bien du coupable : son amélioration ou sa compression, la tranquillité des autres, le maintien de la justice et de la gloire de Dieu, elle peut être permise, pourvu qu'elle soit exercée par qui de droit et qu'on ne dépasse pas les limites de la justice.</p> <p>Elle appartient à Dieu (Deut., XXXII, 35), mais les princes l'exercent en vertu du pouvoir qu'ils ont reçu.</p> <p>On doit supporter les injures personnelles, non celles qui s'adressent à Dieu ou retombent sur lui. (IV Rois, I, 12.) C'est ainsi que le prophète Élie fit descendre le feu sur ceux qui étaient venus pour l'arrêter, et qu'Élisée maudit les enfants qui s'étaient moqués de lui.</p>
			<p><b>Spéciale</b></p> <p>Est-elle une vertu spéciale? Oui. Cicéron en fait une partie de la justice. Nous avons naturellement une inclination pour la vertu, et pour écarter ce qui nous nuit, soit en empêchant qu'on nous fasse du mal, soit en nous vengeant de celui qu'on nous a fait.</p> <p>Non dans l'intention de faire du tort à notre adversaire, mais pour nous prémunir contre ses attaques.</p> <p>Ce sont là des actes de vengeance, vertu qui dirige notre inclination pour qu'elle ne s'écarte pas, et qui consiste à repousser par la défense ou le châtimement, les violences, les injures, les ignominies. (Cicéron.)</p> <p>Elle est donc une vertu spéciale. La cruauté est son vice par excès, et l'insouciance, par défaut.</p>
Peines	<p><b>Usitées</b></p> <p>Doit-on employer les peines usitées? Oui. La loi divine et la raison les justifient.</p> <p>Pour comprimer les méchants qui n'aiment pas la vertu, on doit les priver des biens qu'ils aiment le plus : la vie, la santé, la liberté, les biens extérieurs : richesses, patrie, gloire.</p> <p>C'est pourquoi, dit saint Augustin d'après Cicéron, les lois peuvent décerner huit sortes de peines : la mort, les coups, le talion, la servitude, l'emprisonnement, l'amende, l'exil et l'infamie.</p> <p>On dira qu'il est défendu d'arracher l'ivraie et que par conséquent on ne doit pas punir de mort.</p> <p>Oui, mais on peut le faire quelquefois sans nuire aux bons, et dans l'intérêt des méchants.</p> <p>Cependant les peines étant médicinales, on ne doit punir de mort que pour les grands crimes, qui causent le tort le plus grave aux autres.</p>		
	<p><b>Méritées</b></p> <p>Inflige-t-on des peines à ceux qui ont fait le mal involontairement?</p> <p>Non. La peine, dit saint Augustin, n'est due qu'au péché volontaire.</p> <p>La peine peut-être considérée de deux manières, comme châtimement et comme remède.</p> <p>1<sup>o</sup> Comme châtimement. La peine est due au péché. Or tout péché est volontaire, même l'originel, dans le premier homme. Donc on ne doit être puni que pour ce qu'on a fait volontairement, pour rétablir l'égalité.</p> <p>2<sup>o</sup> Comme remède pour guérir le péché passé et prémunir contre les futurs, et pour porter au bien. De cette façon on est quelquefois puni sans être coupable, mais non sans motif, pour humilier ou éprouver.</p> <p>Ainsi les biens temporels nous sont parfois retirés sans aucun péché de notre part, pour notre bien, tandis que les spirituels ne sont jamais ôtés, sans l'avoir mérité par quelque faute.</p> <p>Il peut arriver qu'on soit puni pour le péché d'un autre, en vertu de la solidarité. (II Rois, ult.) C'est ainsi qu'Israël fut puni pour la faute de David, à cause de son dénombrement.</p>		
	III	Mon Dieu! que deviendrions-nous si vous exerciez tous les droits que, par votre justice, vous avez à la vengeance? Qui serait à l'abri de vos coups? Je fais appel, Seigneur, à votre miséricorde pour moi et pour les autres, et, afin de la mériter, je vous vengerai sur moi par les rigueurs de la pénitence.	



I	Après la piété filiale, le respect, la reconnaissance et la vengeance, vient la vérité ou sincérité. Quant à cette vertu, nous avons à considérer sa nature d'abord et ses vices opposés ensuite. Au sujet de sa nature, il y a quatre questions concernant sa nature et ses deux principaux rapports.	
		La vérité est-elle une vertu ? Oui. Aristote la met au nombre des autres vertus.
		On peut la considérer : 1 <sup>o</sup> selon qu'elle détermine l'exactitude de ce que l'on dit. En ce sens, elle n'est pas une vertu, mais elle en est plutôt l'objet et la fin. Elle est une équation entre l'intellect ou le signe et la chose comprise et signifiée, ou bien la conformité de la chose avec sa règle.
		2 <sup>o</sup> Selon ce qui fait qu'on dit vrai, ce qui rend par conséquent l'homme véridique. En ce sens c'est une vertu, parce que dire la vérité est une bonne action et que la vertu rend bon.
	Vertu	Mais tous ceux qui disent la vérité, ne font pas toujours un acte de vertu ; on est souvent blâmable de dire du bien ou du mal de soi, quand même ce soit vrai, comme de dire du mal des autres.
		La vérité, comme vertu, garde le milieu entre l'excès qui révèle ce qu'il faudrait taire, et le défaut qui tait ce qu'il faudrait révéler ; elle énonce le vrai quand il faut, et comme il faut.
	Nature	Est-elle une vertu spéciale ? Oui. D'après le témoignage ci-dessus d'Aristote.
		Il appartient à l'essence de la vertu humaine de rendre bonnes les actions de l'homme.
		Aussi, dès que dans un acte il se rencontre une raison spéciale de bonté, il est nécessaire que l'homme y soit disposé par une vertu particulière.
	Spéciale	De plus, le bien consistant dans l'ordre, il faut que l'on considère sa raison d'après un ordre.
		Or, il y a un ordre d'après lequel nos paroles et nos actions se rapportent à une chose, c'est-à-dire qu'elles manifestent nos pensées. L'homme est perfectionné en cela par la vérité. Donc la vérité est une vertu spéciale.
		La vérité se résout en pratique, dans la simplicité, qui est le contraire de la duplicité. C'est la véracité par laquelle on se montre tel que l'on est avec droiture, sincérité, franchise.
Plan II		Est-elle une partie de la justice ? Oui. D'après le témoignage de Cicéron.
		La vertu de la vérité a deux choses qui lui sont communes avec la justice.
		1 <sup>o</sup> Elle se rapporte comme elle à autrui ; car la manifestation qui est l'acte de la volonté se rapporte à autrui en ce qu'un homme manifeste à un autre ce qui le concerne.
	Justice	2 <sup>o</sup> La justice établit une certaine égalité, et c'est ce que fait aussi la vertu de la vérité ; car elle rend les signes adéquats aux choses, mais elle reste en dessous de la raison de la justice.
		En effet, la vérité n'a pas pour objet une dette légale, mais plutôt une dette morale, dans le sens que c'est par honnêteté qu'on doit à un autre la manifestation de la vérité.
	Rapports	Incline-t-elle plutôt vers le moins ? Oui. On s'éloigne du vrai plutôt en moins. (Aristote.)
		La vérité peut pencher vers le moins : 1 <sup>o</sup> En affirmant, comme quand on ne dit pas tout le bien qui est en soi ; ce qui se fait sans préjudice pour la vérité, le moins étant dans le plus.
		C'est le propre de la vertu. Il y a de la prudence. Exagérer c'est se rendre désagréable. (II Cor., XII, 6.) <i>Si je voulais me glorifier je ne serais pas imprudent, car je dirais la vérité, mais je me retiens de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi ou de ce qu'il en entend.</i>
	Pendant	2 <sup>o</sup> En niant, de manière qu'on nie l'existence de ce qu'on possède réellement en soi. On ne le doit pas ; ce serait tomber dans le faux.
		Cependant le plus répugnerait davantage. S'élever au-dessus de son mérite est un acte plus imprudent que de s'abaisser en dessous.
III		Mon Dieu ! vous qui voyez nos âmes à découvert, vous savez que j'aime la vérité. Augmentez votre lumière en moi, afin que je sois toujours vrai dans mes pensées et mes désirs, dans mes paroles et mes écrits, dans mes actions et mes rapports avec le prochain. Rendez-moi franc sincère, loyal.

I	Après avoir parlé de la vertu de la vérité, nous devons nous occuper des vices qui lui sont opposés. Il y en a trois : le mensonge, la dissimulation ou hypocrisie, la jactance et son vice contraire. A l'égard du mensonge, quatre questions se présentent concernant sa nature et sa gravité.		
II	Nature	Opposition	<p>Le mensonge est-il toujours opposé à la vérité? Oui. On ne doute pas qu'il ne mente celui qui dit une chose fausse pour tromper.</p> <p>Il peut y avoir <i>fausseté de l'énonciation</i>, <i>volonté d'énoncer le faux</i>, <i>intention de tromper</i>.</p> <p>Il y a alors <i>fausseté matérielle</i>, parce qu'on dit le faux; <i>fausseté formelle</i>, parce qu'on veut dire le faux; et <i>fausseté effective</i>, parce qu'on a l'intention d'inculquer le faux, de faire admettre l'erreur.</p> <p>Toutefois, le mensonge tire sa nature de la fausseté formelle, ou volonté d'exprimer le faux; car son nom l'indique (<i>mendacium</i>) : parler contre sa pensée. <i>Contra mentem dicere</i>.</p> <p>Ainsi, dire une chose fausse qu'on croit vraie, n'a pas l'idée complète du mensonge.</p> <p>Mais dire une chose vraie, en la croyant fausse, est un véritable mensonge.</p> <p>Donc il est évident que le mensonge est contraire à la vertu de la vérité.</p>
			<p>Est-il suffisamment divisé en trois? Oui. Officieux, joyeux, pernicieux.</p> <p>On peut diviser le mensonge de trois manières :</p> <p>1<sup>o</sup> D'après sa nature, il comprend la <i>jactance</i> qui va au delà, et l'<i>ironie</i> qui reste en deçà.</p> <p>2<sup>o</sup> Comme faute, il est <i>pernicieux</i> quand on a l'intention de nuire par le mensonge; <i>joyeux</i>, si on ment pour faire du bien à un autre en l'amusant; <i>officieux</i>, si c'est pour lui être utile en lui procurant un secours ou en écartant ce qui peut lui nuire.</p> <p>3<sup>o</sup> Par rapport à la fin. Trois pernicieux : contre Dieu, contre l'homme, servir l'un nuire à l'autre. Le quatrième est celui qui provient de l'habitude de mentir. Le cinquième, joyeux, dans le désir de plaire. Trois officieux : pour conserver les biens de quelqu'un, sa vie, pour faire éviter une faute.</p> <p>Ces huit sortes de mensonges (d'après S. Augustin) suivent une gradation descendante pour la gravité. Car l'utile est préférable à l'agréable, et la vie corporelle vaut mieux que l'argent, et la pureté est supérieure à la vie du corps.</p>
III	Gravité	Péché	<p>Tout mensonge est-il un péché? Oui. <i>Ne consentez jamais à mentir.</i> (Ecli., VII, 14.)</p> <p>Ce qui est mauvais en soi ne peut être bon ni licite dans aucune circonstance, ni d'aucune manière.</p> <p>Or, le mensonge est mauvais en soi, parce que l'acte qui le constitue porte sur une matière illégitime; car les mots étant les signes des pensées, il est contraire à la nature de dire ce qu'on ne pense pas.</p> <p>Il n'est donc jamais permis de mentir, même pour délivrer quelqu'un du péril de la mort.</p> <p>Cependant il n'est pas défendu de cacher adroitement la vérité, ou de dissimuler.</p> <p>Quant à certains personnages de la Bible, on doit s'en tenir aux explications de l'Eglise. Leurs mensonges apparents doivent être entendus d'une manière figurative et prophétique.</p>
			<p>Tout mensonge est-il un péché mortel? Non. Il n'y a que le pernicieux. (S. Aug.)</p> <p>Le péché mortel est celui qui répugne à la charité. Le mensonge y est contraire de trois manières.</p> <p>1<sup>o</sup> En soi par sa fausse signification; lorsqu'il cache ou corrompt la religion ou les mœurs et qu'il nuit gravement au prochain, il est mortel, excepté pour des faits qui ne le concernent pas.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport à la fin : s'il fait injure à Dieu ou au prochain, il est mortel; mais quoique pernicieux, il n'est que véniel en matière légère et n'oblige que <i>sub levi</i>.</p> <p>3<sup>o</sup> Par accident, en raison du scandale ou de tout autre dommage qui s'ensuit. Il est mortel, lorsqu'il est fréquent surtout chez les personnes constituées en dignité.</p>
III	Mon Dieu! affermissez en nous l'horreur du mensonge, afin que toutes nos paroles, nos signes et nos actes soient conformes à nos pensées, et nos pensées toujours conformes à la vérité, à la justice et à la charité. Aidez-moi, Seigneur, à ne pas démentir les promesses que je vous ai faites.		



Plan	I	Après avoir parlé de la nature de la vérité et de son premier vice opposé, le mensonge, nous devons nous occuper du second de ces vices, c'est-à-dire de la dissimulation et de l'hypocrisie. A ce sujet, il y a quatre questions concernant sa culpabilité, son identité, son opposition et sa gravité.	
		Preuve	Toute dissimulation est-elle un péché? Oui, puisqu'elle est un mensonge. La vertu de vérité veut qu'on se montre au dehors par des signes extérieurs tel que l'on est. Or, les signes extérieurs ne comprennent pas seulement les paroles, mais encore les actes. Donc parler contre la vérité est un mensonge, agir contre la vérité c'est de la dissimulation. Donc le mensonge étant un péché, la dissimulation en est un aussi et la restriction mentale n'est pas plus permise que la dissimulation.
	Péché		Il ne faut pas la confondre avec la fiction qui s'emploie pour exprimer quelque chose de vrai. S'il est souvent permis de taire ce qui est, il ne saurait l'être d'exprimer ce qui n'est pas. Ce n'est pas dissimuler que de cacher ses fautes, de peur qu'il n'en résulte un scandale.
		Réponses	
	II	Analogie	L'hypocrisie est-elle la même chose que la dissimulation? Oui. D'après l'étymologie, hypocrisie signifie jugement faux ou en dessous. (S. Isidore.) L'hypocrite est le dissimulé qui veut paraître bon au dehors, tandis qu'au dedans il est mauvais. Ce nom lui vient de la ressemblance qu'il a avec les acteurs qui se travestissent pour jouer; car de même que les acteurs représentent les personnages qu'ils ne sont pas, de même l'hypocrite veut paraître ce qu'il n'est pas, en prenant les dehors de l'homme juste dont il est loin.
			Conséquence
		Opposition	Est-elle opposée à la vertu de vérité? Oui, puisqu'elle est un mensonge. La contrariété est une opposition relative à la forme, c'est-à-dire au principe d'où l'objet tire son espèce. C'est pourquoi il faut dire que la dissimulation peut être opposée à une vertu de deux manières. Directement, d'après l'espèce même de l'acte, qui est tirée de son objet propre, comme dissimuler. Donc feindre d'être ce qu'on n'est pas, est directement opposé à la vérité qui est ce qu'elle est.
	Indirecte		Indirectement, d'après un accident, tel qu'une fin éloignée, un instrument de l'acte, etc. Ce qui fait que l'hypocrite n'est pas en opposition avec la vertu qu'il veut paraître posséder, mais avec la vertu de vérité, en ce qu'il veut tromper par de faux dehors.
	Gravité		Mortelle
		Vénielle	2° L'intention de simuler la sainteté après l'avoir perdue, la rend mortelle ou vénielle. Cela dépend de la fin qu'on se propose. Elle est mortelle si elle répugne à la charité, comme pour propager une fausse doctrine, obtenir une dignité, se procurer des biens temporels. Si elle ne répugne pas à la charité envers Dieu ou le prochain, elle n'est qu'un péché véniel. Ainsi lorsqu'on feint pour feindre; on est vain plutôt que méchant, comme dit Aristote.
	III	Mon Dieu! qu'il est inconséquent l'hypocrite! Croirait-il vous tromper, vous qui lisez dans le fond des cœurs? Mais il veut tromper les autres. En cela il se trompe lui-même, car vous permettez que son hypocrisie soit démasquée et lui attire la honte, la confusion et le mépris. Le juste se cache, mais sa sainteté paraît.	

I { Après avoir parlé des deux premiers vices opposés à la vérité, le mensonge et la dissimulation ou hypocrisie, nous avons à nous occuper du dernier ou de la jactance, et de l'ironie ou fausse humilité, qui sont des parties du mensonge. A l'égard de la jactance, il y a deux questions concernant sa nature et sa gravité.

Plan II	Nature	Ce que c'est	<p>La jactance est-elle opposée à la vertu de vérité? Oui. D'après Aristote : La vérité tient le milieu entre la jactance ou le charlatanisme, et l'ironie ou modestie affectée.</p> <p>La jactance proprement dite paraît impliquer que l'homme se vante par ses discours; car on élève haut ce qu'on veut lancer au loin. (D'après l'étymologie, de <i>jactare</i>).</p>
		Comment	<p>Or, l'homme s'élève, à proprement parler, en parlant de lui au-dessus de son mérite. Ce qui se fait de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> De manière à en dire plus que ce que les autres en pensent, ce que saint Paul évite : <i>Je me retiens de peur que quelqu'un ne m'estime au-dessus de ce qu'il voit en moi.</i> (II Cor., XII, 6.)</p> <p>2<sup>o</sup> On s'élève encore par ses paroles en disant de soi plus que ce qu'il en est dans la réalité.</p>
		Propre	<p>Mais comme on doit juger une chose plutôt d'après ce qu'elle est en elle-même que d'après ce qu'elle est dans l'opinion des autres, parce qu'ils peuvent être dans l'illusion ou l'erreur, il s'ensuit qu'il y a plutôt jactance proprement dite quand on s'élève au-dessus de ce qu'on est en soi, que quand on s'élève au dessus de ce qu'on est dans l'opinion des autres; quoique le mot de jactance puisse être employé des deux manières dont il s'agit.</p>
		Conclusion	<p>C'est pourquoi ce vice est opposé à la vertu de vérité, parce qu'il va au delà, par excès.</p> <p>Il provient le plus souvent de l'orgueil par lequel on s'estime au delà de son mérite.</p> <p>Souvent il a sa source dans l'opulence, le désir des richesses, ou la vaine gloire, comme quand on se dit médecin, savant, devin, sans l'être.</p>
	Gravité	En elle	<p>La jactance est-elle un péché mortel? Pas toujours. Il faut distinguer. Le péché mortel est celui qui est contraire à la charité. On peut donc considérer la jactance :</p> <p>1<sup>o</sup> En elle-même, selon qu'elle est un mensonge; elle est tantôt péché véniel, tantôt mortel. Mortel, quand on se vante au point de porter atteinte à la gloire de Dieu. (Ez., XXVIII, 2.) <i>Votre cœur s'est élevé, et vous avez dit : Je suis Dieu.</i> Ou bien quand elle est contraire à l'amour du prochain, comme quand, en se vantant soi-même, on couvre les autres de mépris et d'outrages, comme le pharisien. (Saint Luc, XVIII, 11.)</p> <p>Elle est péché véniel, quand on se vante sans rien dire qui soit ou contre Dieu, ou contre le prochain.</p>
		Sa cause	<p>2<sup>o</sup> Relativement à sa cause, qui est l'orgueil ou le désir du gain ou de la vaine gloire.</p> <p>A ce point de vue, si elle procède d'un orgueil ou d'une vaine gloire qui soit un péché mortel, elle est un péché mortel aussi, parce qu'elle atteint la charité; sinon elle est vénielle.</p> <p>Mais quelquefois on se vante pour obtenir un gain; alors cet acte paraît avoir pour but de tromper le prochain, de lui causer un dommage, et la jactance est plutôt un péché mortel.</p> <p>D'où Aristote dit que celui qui se vante pour faire un gain est plus blâmable que celui qui se vante pour acquérir de la gloire ou de l'honneur qu'il n'aurait pas sans cela.</p> <p>Elle n'est pas toujours mortelle cependant, car on peut gagner sans porter préjudice, comme se vanter pour le plaisir de se vanter, c'est pécher par vanité plutôt que par méchanceté.</p>

III { Mon Dieu! exalter vos dons est un acte de religion; s'humilier de ceux qu'on a reçus est un témoignage de reconnaissance; s'en vanter comme s'ils nous étaient personnels, c'est un péché contre la vertu de vérité. Mais que dire de ceux qui se vantent du mal qu'ils ont fait? Je veux en tout, Seigneur, ne glorifier que vous.



		Après avoir parlé de la jactance, troisième vice opposé à la vertu de vérité et qui la blesse par excès, nous allons parler de l'ironie ou fausse humilité qui blesse la même vertu de vérité par défaut. A ce sujet, il y a deux questions pour savoir si elle est un péché et s'il est moindre que la jactance.	
Plan	I		<p><b>La fausse humilité est-elle un péché?</b> Oui. Saint Augustin a dit : Quand vous mentez par humilité, si vous n'étiez pas pécheur, avant, vous le devenez en mentant.</p> <p>Il faut répondre qu'on peut se dire moins vertueux qu'on ne l'est de deux manières :</p> <p><b>Bien</b> 1° Sans blesser la vérité; par exemple, en passant sous silence ce qu'il y a de plus grand, pour ne parler que de choses moindres qui existent telles qu'on les représente en réalité.</p> <p>Se dire de cette manière moins que l'on est, ce n'est pas une ironie, une fausse humilité.</p> <p>Ce n'est pas non plus un péché, à moins qu'il ne s'y joigne des circonstances mauvaises.</p> <p><b>En elle</b> <b>Mal</b> On peut s'abaisser en s'écartant de la vérité, en s'attribuant quelque chose de vil, quand on s'accuse de certaine bassesse qu'on ne reconnaît pas en soi et qui n'y est pas.</p> <p>Ou bien quand on nie de soi quelque chose de grand qu'on sait cependant posséder.</p> <p>Dans ces deux cas, c'est une ironie ou fausse humilité, et il y a toujours péché.</p> <p><b>Réponses</b> Il y a deux sortes de sagesse et de folie. Une sagesse selon Dieu et qui a pour compagne la folie humaine ou mondaine, d'après saint Paul. (I Corinthiens. III, 18.) Elle est bonne.</p> <p>L'autre est celle du monde qui est <i>folie devant Dieu</i>. Aussi celui que Dieu fortifie avoue qu'il est le plus insensé au jugement des hommes; parce qu'il méprise les choses humaines que la sagesse des hommes recherche. Celle-là est mauvaise. (Id.)</p> <p>Mais on ne doit pas faire un péché pour en éviter un autre, au préjudice de la vérité.</p>
	II		<p><b>Est-elle moindre que le péché de jactance?</b> Oui. D'après Aristote.</p> <p>Ceux qui déprécient les qualités qu'ils ont, sont moins répréhensibles moralement.</p> <p><b>Principe</b> Un mensonge est plus grave qu'un autre : 1° en raison de la matière sur laquelle il porte. Ainsi le mensonge que l'on fait dans l'enseignement de la religion est plus grave.</p> <p>2° En raison du motif qui le fait commettre : le pernicieux est plus grave que les autres.</p> <p><b>Égalité</b> Or, l'ironie et la jactance sont des mensonges qui se produisent par des paroles ou par des signes extérieurs, à l'égard du même objet, c'est-à-dire à l'égard de la condition de la personne qui parle. Par conséquent sous cet aspect, ils sont égaux entre eux.</p> <p><b>Rapport</b> <b>Différence</b> Mais la jactance provient ordinairement d'un motif plus honteux : argent, honneur. Tandis que l'ironie cherche, quoique d'une manière déréglée, par orgueil à ne pas être à charge aux autres.</p> <p>C'est ce qui a fait dire à Aristote que la jactance est une faute plus grave que l'ironie.</p> <p>Cependant il arrive quelquefois qu'on se rabaisse pour un autre motif, par exemple, pour tromper perfidement les autres. Dans ce cas l'ironie est plus grave.</p> <p><b>Réponses</b> La jactance et la fausse humilité dérivent souvent d'un même principe, l'orgueil. (Eccli., XIX, 23.) <i>Tel s'humilie malicieusement, dont le fond du cœur est plein de tromperie.</i></p> <p>S'exterminer pour faire voir que l'on jeûne, porter des habits trop riches ou trop communs par affectation, est un péché de jactance et d'ironie, et le péché est plus grave. (S. Matt., VI, 16.)</p>
III		<p>Mon Dieu; que je suis loin de ressembler aux saints! Ils se croient toujours plus coupables que les autres, parce que, à la faveur de votre lumière et de votre amour, ils découvrent leurs plus petites imperfections. Aussi ne craignent-ils pas de se dire pécheurs et d'agir en cette qualité.</p> <p>Faites, Seigneur, que j'imité les saints!</p>	

Plan	II	Vertu	I	Après avoir parlé de la piété filiale, du respect, de la reconnaissance, de la vengeance et de la vérité, nous devons traiter de l'amitié qu'on nomme affabilité, et des vices qui lui sont contraires. Au sujet de l'amitié elle-même, il y a deux questions, par rapport à la vertu en général et à la justice.
				Argument
				L'affabilité est-elle une vertu spéciale? Oui. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, il est dit : <i>Rendez-vous affable à l'assemblée des pauvres.</i> (Eccli., iv, 7.) Donc l'affabilité que nous nommons amitié est une vertu spéciale.
				Preuve
				La vertu se rapporte au bien. Où il y a une raison spéciale de bien, il doit y avoir une vertu. Or le bien consiste dans l'ordre. Donc il faut que l'homme soit convenablement mis en rapport avec les autres hommes pour sa conduite générale dans la société, par ses actions aussi bien que par ses paroles, de manière qu'il soit pour eux ce qu'il doit. C'est pourquoi, il est nécessaire qu'il y ait une vertu spéciale pour observer cette convenance de rapport, et c'est cette vertu qu'on nomme amitié ou affabilité, ou encore honnêteté, politesse, civilité, amabilité, ayant pour contraire l'humeur farouche.
				Réponses
				Il ne faut pas confondre cette vertu avec l'amitié dont nous avons parlé. Celle-ci se confond avec la charité, tandis que l'autre n'en offre que la similitude, en ce que s'exerçant par les signes de la bienveillance, elle fait garder les convenances avec tout le monde. Mais qu'on ne dise pas que cette vertu d'affabilité tienne en quelque chose de la dissimulation. Si elle donne à tous, même aux étrangers et inconnus, des marques de l'amour général dû à tous, elle ne leur témoigne pas cette affection particulière que l'ami éprouve pour son ami.
				Justice
				Est-elle une partie de la Justice? Oui. D'après l'autorité de Macrobie. Il faut répondre que cette vertu est une partie de la justice, dans ce sens qu'elle lui est adjointe comme une vertu secondaire à une vertu principale. Elle est potentielle, car elle a cela de commun avec la justice qu'elle se rapporte à autrui comme elle.
				Comment
Rapport				Mais elle reste au-dessous de son essence, en ce qu'elle n'a pas pour objet une chose pleinement due. Comme quand quelqu'un est lié envers un autre, soit pour une dette légale que la loi l'oblige de payer, soit pour une dette qui provient d'un bienfait qu'on a reçu.
				Précision
				L'affabilité se rapporte seulement à ce qui est dû par honnêteté, moralement. Ce devoir se considère plutôt de la part de l'homme vertueux qui agit, que de la part de celui auquel il donne des marques de son amitié ou d'affabilité. En d'autres termes, ce devoir consiste à faire à autrui ce que la bienséance exige qu'on fasse.
				Détails
				Cette vertu contribue à rendre la vie agréable; on ne pourrait vivre avec les tristes. C'est pourquoi il y a un devoir naturel d'honnêteté qui oblige l'homme à être agréable à ceux avec lesquels il vit. Il est néanmoins permis quelquefois de contrister quelqu'un, mais pour lui être utile et le corriger. La tempérance met un frein à la jouissance des sens; mais l'affabilité ayant pour objet les plaisirs que les relations procurent, selon la raison, n'a pas de frein à imposer. Enfin la raison doit commander comment il faut agir avec les connus et les inconnus, avec ceux qu'on fréquente et les étrangers.
III				Mon Dieu! ce qui rend le parfait chrétien aimable, c'est la vertu. Quel doux attrait exerce l'innocence! que l'on est bien auprès des saints! Multipliez-les, Seigneur, afin qu'ils édifient la société et que la froide politesse mondaine disparaisse pour faire place à l'amitié



I { Après avoir parlé de l'amitié ou affabilité, considérée en elle-même et par rapport à la justice, nous avons à nous occuper de ses deux vices opposés, l'adulation et la contradiction, et d'abord du premier. Sur l'adulation deux questions se présentent, savoir si elle est un péché et si ce péché est mortel.

Plan II

Péché	Principe	{ L'adulation est-elle un péché ? Oui. A l'occasion de ces paroles : (Ezéch, XIII, 18.) <i>Malheur à ceux qui préparent des coussins pour tous les bras.</i> La glose dit qu'il s'agit en cet endroit de l'adulation et de ses douceurs. L'adulation est donc un péché.
	Preuve	{ L'amitié ou l'affabilité a pour but principal d'être agréable à ceux avec qui on vit; mais elle ne craint pas de contrister si c'est nécessaire pour un bien ou pour éviter un mal. Par conséquent, si quelqu'un veut toujours être agréable aux autres par ses paroles, il dépasse les limites qu'on doit s'imposer à cet égard, et il pèche par excès. S'il le fait uniquement pour être agréable, on dit que c'est un homme <i>complaisant</i> . Mais s'il le fait dans le but d'en tirer un profit, on l'appelle <i>flatteur</i> ou <i>adulateur</i> . On a coutume de comprendre en général sous le nom d'adulateurs ceux qui veulent plaire aux autres par leurs paroles ou leurs actions plus que la vertu ne le demande.
	Réponses	{ L'éloge qu'on fait de quelqu'un est une bonne ou mauvaise chose selon que l'on observe ou non les circonstances voulues. Si c'est pour le consoler, le relever, l'encourager, tout gardé, c'est de l'affabilité. S'il ne le mérite pas, si c'est un mal, si on provoque la vaine gloire, c'est de l'adulation. Blâmer le mal, louer le bien d'une manière inopportune, est une chose vicieuse. L'adulateur cherche à être agréable; le détracteur cherche à ravir la réputation.
	Mortel	{ L'adulation est-elle un péché mortel ? Non. D'après saint Augustin. Le péché mortel est contraire à la charité. L'adulation peut l'être ou ne pas l'être. Elle est contraire à la charité de trois manières : 1 <sup>o</sup> En raison de sa matière propre. Ainsi louer quelqu'un du péché qu'il a fait, est contraire à l'amour de Dieu dont on blesse la justice, et à l'amour du prochain qu'on autorise dans sa faute. Il y a donc péché mortel. <i>Malheur à vous qui appelez mal ce qui est bien.</i> (Is., V, 20.) 2 <sup>o</sup> En raison de l'intention. Flatter quelqu'un pour nuire à son corps ou à son âme. En cela il y a aussi péché mortel. <i>Les blessures que fait celui qui nous aime valent mieux que les baisers trompeurs de celui qui nous hait.</i> (Prov., XXVII, 6.)
Gravité	Alternative	{ 3 <sup>o</sup> Par occasion quand, en dehors de l'intention de l'adulateur, il devient pour un autre, une occasion de péché. Dans ce cas, il faut considérer si l'occasion a été donnée ou reçue, et quel dommage s'en est suivi. Il faut ici appliquer les principes que nous avons vus au sujet du scandale.
	Vénuel	{ Mais si quelqu'un, pressé uniquement par le désir d'être agréable aux autres, vient à flatter une personne pour éviter un mal, ou pour obtenir quelque chose dans la nécessité, il n'agit pas contre la charité; par conséquent ce péché n'est pas mortel, mais vénuel.
	Réponses	{ Louer le péché d'un autre est une adulation plus funeste que le glaive du persécuteur, parce qu'elle nuit dans les biens spirituels qui sont les plus élevés. D'ailleurs l'adulateur se nuit à lui-même, comme cause efficiente de péché.

III { Mon Dieu! à vous seul tout honneur et toute louange. Rendez-moi insensible aux adulations dont je pourrais être l'objet, et daignez m'éclairer afin que je ne rende jamais hommage qu'à la vérité, si les circonstances me font un devoir de justice ou de charité de louer les autres pour leur conduite.

Plan	II	I	Après avoir parlé de la nature de l'amitié ou affabilité et de son premier vice l'adulation ou flatterie, nous avons à considérer son second vice, la contradiction (contestation, mauvaise humeur, caractère fâcheux). A ce sujet, il y a deux questions à examiner, par rapport à l'amitié et par rapport à l'adulation ou sa gravité.	
			<p><b>La contradiction est-elle opposée à l'affabilité? Oui.</b> Aristote les met en opposition.</p> <p>Il faut répondre que l'esprit de contradiction consiste proprement dans les paroles, c'est-à-dire qu'il fait qu'un individu contredit les paroles d'un autre. On peut considérer deux choses :</p> <p>1<sup>o</sup> En effet, quelquefois on contredit à cause de la personne de celui qui parle.</p> <p>Le contradicteur ne veut pas être de son avis, parce qu'il n'y a pas entre eux la charité qui unit.</p> <p>Cette espèce de contradiction paraît appartenir à la discorde qui est contraire à la charité.</p> <p>2<sup>o</sup> D'autres fois, elle provient de ce qu'on ne craint pas de contrister ceux avec qui on parle.</p> <p>Alors se produit cette humeur chagrine opposée à l'affabilité à laquelle il appartient de rendre ceux qui la possèdent agréables aux personnes avec lesquelles ils vivent.</p> <p>D'où Aristote dit que ceux qui ont ce défaut sont toujours en contradiction avec tout le monde; ils se soucient peu d'affliger ou de déplaire, sont querelleurs et d'humeur difficile.</p>	
		Opposition	A la charité	A l'amitié
		Réponses		
		Espèces		
		Gravité		
		Motifs		
		Réponses		
III				



Plan	I	Après avoir parlé de la piété filiale, du respect, de la reconnaissance, de la vengeance, de la vérité et de l'amitié, nous avons à nous occuper de la libéralité et des vices qui lui sont opposés, l'avarice et la prodigalité. A l'égard de la libéralité, il y a six questions concernant sa nature et ses rapports avec la justice et les vertus.	
		Vertu	La libéralité est-elle une vertu? Oui. L'Évangile enseigne une juste libéralité, dit saint Ambroise. Or, l'évangile n'enseigne que ce qui appartient à la vertu.
			Il appartient à la vertu de faire un bon usage des choses dont nous pouvons mal user.
			Or, nous pouvons faire un bon ou un mauvais usage des choses de l'âme et des biens extérieurs.
		Objet	C'est la libéralité qui nous aide à faire un bon usage de ces choses. Elle est donc une vertu.
			Dieu donne à plusieurs le superflu des richesses, afin qu'ils aient le mérite de la libéralité. Le pauvre même peut être libéral.
			Cette vertu est plutôt dans le sentiment que dans la valeur du don.
		Nature	A-t-elle pour objet l'argent? Oui. Elle tient le milieu à l'égard des richesses (Aristote.) Elle est entre la prodigalité et l'avarice.
			C'est pour cela qu'on l'appelle aussi <i>largesse</i> , car elle ne retient pas, mais elle répand.
			Libéralité a le même sens; elle montre qu'on est libre, dégagé de l'affection à ces biens.
	II	Emploi	Ces biens sont tout ce qui est estimable à prix d'argent. L'argent est donc l'objet de cette vertu.
			Les passions intérieures sont aussi sa matière; pour donner il faut dominer l'amour de l'argent.
			A-t-elle pour acte le bon emploi de l'argent? Oui. C'est ce que fait le libéral.
		Acte	L'espèce de l'acte se tire de son objet. Or, l'objet ou la matière de la libéralité est l'argent, et comme toute vertu se rapporte à son objet, la libéralité doit être proportionnée à l'argent.
			De plus, l'argent étant du nombre des biens utiles, l'acte de cette vertu est l'usage de ce bien; elle prévient l'attachement désordonné; elle règle les dépenses et les dons d'une manière convenable.
			A-t-elle pour acte principal de donner? Oui. De donner surabondamment (Aristote.)
		Justice	Elle a quatre actes : amasser, conserver, dépenser pour soi, faire des dons aux autres.
			Mais le dernier est le principal; car l'usage de l'argent est plutôt dans l'émulsion que dans l'acquisition.
			Les vertus tendant à ce qu'il y a de plus parfait, il est plus parfait de donner que de recevoir.
	III	Rapport	La libéralité consiste à donner et à refuser quand il convient; elle recueille, mais son but est de donner.
			Est-elle une partie de la justice? Oui. La société comprend la justice et la libéralité.
			Elle n'est pas une espèce de la justice qui rend ce qui est dû, tandis que la libéralité donne du sien.
		Vertus	Elle a de commun avec la justice en ce qu'elle se rapporte à autrui, et à les biens pour objet.
			Elle n'en impose pas moins une certaine dette morale exigée par les conventions.
			Aussi plusieurs en font une partie de la justice, annexée comme l'accessoire au principal.
			Est-elle la plus grande des vertus? Non. Les justes et les forts sont avant les libéraux.
			1 <sup>o</sup> Par elle-même. La justice et la force sont au-dessus de la tempérance; et la tempérance au-dessus de la libéralité; elles se rapportent au bien commun. Les théologales sont plus élevées.
			2 <sup>o</sup> Par voie de conséquence, la libéralité peut tendre à tous ces biens énumérés; car le libéral n'étant pas attaché à ces biens en use pour lui-même pour les autres, pour Dieu.
			A ce point de vue, elle a une certaine supériorité, parce qu'elle est utile à une foule de choses; mais elle n'est pas la plus grande vertu, si on la considère en elle-même.

Mon Dieu! nul n'est plus libéral que vous, puisque vous êtes seul Créateur et le vrai bienfaiteur des hommes. Puisque nous tenons tout de vous, qui pourrait se refuser d'être à son tour libéral envers les autres? Je vous offre, Seigneur, tout ce que vous m'avez donné; daignez agréer le peu de bien que je puis faire.

I { Après avoir parlé de la vertu de libéralité dans sa nature et ses rapports avec la justice et les vertus, nous avons à nous occuper de ses deux vices : l'avarice par défaut, la prodigalité par excès. Et d'abord de l'avarice, au sujet de laquelle il y a huit questions concernant sa nature et son espèce.

Plan	II	Nature	Péché	<p>L'avarice est-elle un péché? Oui. <i>Que votre vie soit sans avarice. Soyez content de ce que vous avez.</i> (Héb., XIII, 5.)</p> <p>Les biens extérieurs ne sont utiles que pour une fin qui consiste à vivre honnêtement selon son rang.</p> <p>Là est la véritable mesure des richesses; la dépasser est un péché, ce qui a lieu quand on veut acquérir ou retenir ces richesses d'une manière désordonnée. C'est l'amour déréglé des biens, et un péché.</p>
			Spécial	<p>Est-elle un péché spécial? Oui. Saint Paul l'énumère parmi les autres. (Rom., I, 29.)</p> <p>Là où il y a un bien particulier où se porte un amour désordonné, il doit y avoir un péché spécial.</p> <p>Or, il y a les biens utiles et les délectables; on peut désirer les premiers; désirer les autres d'un amour déréglé est un péché spécial, quoiqu'il soit général comme désir de toute autre chose.</p>
			Par excès	<p>Est-elle opposée à la libéralité? Oui. D'après ce passage : (Eccl., v, 9.)</p> <p>Si l'avarice viole l'équité pour acquérir ou conserver les richesses, elle est opposée à la justice.</p> <p>Si elle les désire ou les aime trop, sans nuire au prochain, elle est opposée à la libéralité, qui modère notre affection à leur égard, et nous empêche de regretter le peu que nous donnons.</p>
			Mortel	<p>Est-elle toujours un péché mortel? Non. Elle est quelquefois péché véniel, (I Cor., III, 12.) comparée au bois, au foin et à la paille.</p> <p>Contraire à la justice, elle est péché mortel, à moins que son acte ne soit imparfait, par défaut de matière ou de consentement.</p> <p>Contraire à la libéralité, elle est péché mortel, si elle fait agir contre l'amour de Dieu et du prochain.</p> <p>Celle qui ne l'emporte pas dans notre cœur sur la charité est seulement un péché véniel. Elle est l'amour d'une chose indifférente et licite en elle-même.</p>
			Degré	<p>Est-elle le plus grand des péchés? Non. L'adultère est plus grand que le vol.</p> <p>Or, le vol se rapporte à l'avarice. Donc elle n'est pas le plus grave des péchés.</p> <p>Plus les biens méprisés sont élevés, plus les péchés sont grands : Dieu, le prochain, les biens extérieurs. L'infidélité, l'homicide, le vol.</p> <p>Moins ils sont élevés et plus on s'y attache, plus les péchés contiennent de difformité. Il est plus honteux d'être l'esclave de l'or que d'un bien plus élevé.</p> <p>L'avarice s'attachant aux derniers a plus de difformité à quelques égards, mais n'est pas le plus grand.</p>
			Spirituel	<p>Est-elle un péché spirituel? Oui. Elle tient le milieu entre les spirituels et les charnels.</p> <p>Elle n'est pas un de ces péchés charnels qui se consomment dans la satisfaction des sens, comme les plaisirs de la table et ceux de la chair.</p> <p>Mais un de ces vices spirituels qui résultent d'une délectation de l'âme, sans que les sens y prennent part.</p> <p>L'avarice est de ce genre, car l'avare met son plaisir à considérer les richesses dont il est le possesseur; il y cherche une jouissance animale.</p>
			Capital	<p>Est-elle un péché capital? Oui. Saint Grégoire la met au nombre des vices capitaux.</p> <p>On appelle péché capital celui qui, à raison de la fin proposée, donne naissance à d'autres péchés.</p> <p>La fin de l'avarice est la félicité terrestre que semblent assurer les richesses. (Eccl., x, 16.) <i>Tout obéit à l'argent.</i></p> <p>Puisque l'avarice est l'amour déréglé de l'argent auquel tout obéit, elle est donc un péché capital.</p>
			Effets	<p>Quels sont ses effets? Trahison, fraude, tromperies, parjures, inquiétude, violence, inhumanité. D'après saint Grégoire.</p> <p>Premier excès : ténacité dans la possession. De là <i>inhumanité</i> pour secourir, <i>inquiétude</i> pour garder.</p> <p>Deuxième excès : empressement pour acquérir. De là <i>violence</i> pour s'emparer; ruse par les paroles : <i>tromperies, parjures</i>; ruse en action : <i>fraude, trahison, mensonge, faux témoignage, vol, item.</i></p>

III { Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir fait comprendre que c'est une folie de s'attacher aux biens de ce monde. Vous nous les avez livrés, non comme notre fin, puisqu'ils sont périssables, mais pour nous aider à vous connaître et à nous élever à la contemplation des biens éternels. Quo les avares sont donc insensés!



Plan	II	Après avoir parlé de l'avarice comme péché opposé à la vertu de libéralité par défaut, nous avons à considérer la prodigalité autre vice opposé à la même vertu, mais par excès. A ce sujet, il y a trois questions concernant son opposition avec l'avarice, sa culpabilité et sa différence.	
		Opposition	Principes { La prodigalité est-elle opposée à l'avarice? Oui, elle est opposée à la libéralité et à l'illibéralité ou l'avarice. (Aristote.) En morale, l'opposition des vices entre eux et avec une vertu se considère selon qu'ils pèchent par excès ou par défaut, parce que la vertu tient le milieu.
			Différence { Ainsi l'avarice et la prodigalité diffèrent sous ces deux rapports d'une manière diverse. En effet, quant aux richesses, l'avare pèche par excès en les aimant plus qu'il ne faut, et le prodigue pèche par défaut, en s'en inquiétant moins qu'il ne doit. Pour l'extérieur, la prodigalité donne trop, ne conserve et n'acquiert pas assez, au lieu que l'avarice ne donne pas assez, cherche trop à recevoir et à garder. D'où il est évident que la prodigalité est opposée à l'avarice par défaut. Les prodiges agissent par vanité, par orgueil, par luxe ou pour satisfaire l'intempérance.
		Péché	Preuve { Est-elle un péché? Oui. L'enfant prodigue est blâmé de sa prodigalité. (Saint Luc, XVI.) La prodigalité est opposée à l'avarice, selon l'opposition qu'il y a entre l'excès et le défaut. Le milieu de la vertu que tient la libéralité est corrompu par l'une et par l'autre. Et, comme une chose est vicieuse et coupable par là même qu'elle altère le bien de la vertu, il s'ensuit que la prodigalité est un péché opposé à la libéralité par excès. NOTE. — Le prodigue est, à la vérité, maître de ses biens, mais il a le Seigneur au-dessus de lui, et il ne doit pas disposer de ce qu'il a, contrairement à la volonté du souverain Maître.
			Perfection { Lorsque l'Apôtre dit que la cupidité est la racine de tous les maux, il s'agit, disent quelques interprètes, non de la cupidité actuelle, mais d'une cupidité habituelle qui est le foyer de la concupiscence générale qui se rapporte à toute espèce de bien. Ce n'est pas la quantité qui fait la prodigalité, mais l'excès de la mesure qu'elle dépasse. Par conséquent le libéral donne quelquefois plus que le prodigue, s'il le faut. Ainsi ceux qui pour suivre Jésus-Christ donnent tout et se délivrent de tout souci à l'égard des biens temporels, ne sont pas des prodiges, mais ils ont au contraire une libéralité parfaite.
		Différence	1 <sup>re</sup> Raison { Est-elle un péché plus grave que l'avarice? Non. Le prodigue est meilleur que l'avare (Aristote), ce qui peut facilement se démontrer par ces trois raisons : 1 <sup>o</sup> Parce que l'avarice s'éloigne de la libéralité plus que la prodigalité; car la libéralité a pour action principale, non d'acquérir ou de retenir, mais de donner; ce en quoi excède le prodigue.
			2 <sup>me</sup> Raison { 2 <sup>o</sup> Parce que le prodigue est utile à une multitude d'individus auxquels il donne; tandis que l'avare n'est utile à personne; il ne l'est pas même à lui-même, comme le dit Aristote.
			3 <sup>me</sup> Raison { 3 <sup>o</sup> Parce que la prodigalité est un vice que l'on peut facilement guérir, qui se perd avec l'âge, ou par l'indigence dans laquelle on tombe après avoir tout prodigué, ou enfin en acquérant la vertu de la libéralité, à cause de la ressemblance qu'il a avec elle. Au contraire, l'avare n'est pas facile à convertir, son péché est dangereux et presque irrémédiable. Mais un prodigue qui dissiperait par intempérance serait plus coupable que l'avare qui conserve ses biens d'une manière superflue. En effet, le prodigue s'expose non seulement à la luxure, mais encore à l'incapacité de payer ses dettes ou de subvenir aux besoins de sa famille, ce qui serait un péché mortel.
	III	Mon Dieu! puisque vous nous avez donné les biens de ce monde non seulement pour notre usage mais encore pour être utiles aux autres, ordonnez en nous la vertu de la libéralité, afin que nous évitions ses deux excès. En vous ressemblant, Seigneur, nous ne serons pas coupables comme le mauvais riche et l'enfant prodigue.	

Plan	II	Vertu	Principe	L'épikie est-elle une vertu? Oui. Aristote en fait une vertu.			
				Les actes humains consistent dans des choses contingentes qui peuvent varier à l'infini.			
				Il n'est donc pas possible d'établir une règle légale qui ne soit défectueuse en aucun cas.			
				Les législateurs considèrent ce qui arrive le plus souvent et d'après cela ils font les lois.			
				Néanmoins, l'observation de la loi peut être, dans certains cas, contraire à l'égalité de la justice et au bien commun que le législateur se propose toujours.			
				Partie	Exemples	Ainsi la loi décide que l'on doit rendre les dépôts; c'est une chose juste ordinairement.	
						Il arrive cependant quelquefois que cela serait nuisible au déposant lui-même, comme si un furieux qui a mis un glaive en dépôt le réclamait étant en furie; ou bien si on redemandait une arme, de l'argent, pour combattre sa patrie.	
						Dans ces circonstances, et autres semblables, c'est un mal de suivre la loi établie.	
						Conclusion	Par conséquent, en mettant de côté les paroles de la loi, c'est un bien de suivre ce que demande l'essence de la justice et l'utilité commune. C'est le but de l'épikie.
							On lui donne aussi le nom d'équité. Il est donc évident qu'elle est une vertu.
S'éloigner de l'intention du législateur pour respecter les termes de sa propre loi, ce serait certainement se rendre coupable contre la loi elle-même, d'après ce qu'on a dit.							
Mais ceci ne s'applique qu'aux cas évidents où il faut agir dans une affaire pressante.							
Partie	Excellence	Dans les cas douteux, on ne doit pas contredire les termes de la loi sans la décision du prince.					
		Raison	L'épikie est-elle une partie de la justice? Oui. Elle est une chose juste (Aristote.)				
			Une vertu a trois sortes de parties : les subjectives, les intégrantes, les potentielles.				
			La subjective est celle dont le tout se dit essentiellement et qui est moins que lui.				
			Ce qui a lieu de deux manières, car tantôt une chose se dit de plusieurs sous le même rapport; c'est ainsi que l'animal se dit du cheval, du lion, etc.				
			Tantôt elle se dit d'après un ordre d'antériorité et de postériorité; c'est ainsi que l'être se dit de la substance et de l'accident; la définition, du genre et de l'espèce.				
			Excellence	L'épikie est donc une partie de la justice, en général, parce qu'elle est une sorte de justice.			
				D'où il est évident qu'elle est une partie subjective de la justice elle-même.			
				Et la justice se dit d'elle avant la justice légale qu'elle doit même diriger.			
				L'épikie ou équité est donc en quelque sorte la règle supérieure des actes humains.			
Raison	On distingue dans le législateur deux sortes d'intentions : l'une <i>intrinsèque</i> , qui est exprimée par les paroles mêmes de la loi; l'autre <i>extrinsèque</i> et plus élevée, qui se rapporte au bien général. C'est à cette dernière que se rapporte l'épikie.						
	Elle se distingue de la modestie. Celle-ci est une partie de la tempérance, qui règle la vie extérieure de l'homme et le modère dans sa démarche, dans son maintien, etc. À l'épikie, au contraire, appartient d'user d'une certaine modération, par exemple, à l'égard de l'observance des paroles de la loi. Toutefois, il peut se faire que le mot d'épikie désigne en grec, par analogie, toute espèce de modération.						
III			Mon Dieu! éclairez nos législateurs afin qu'ils ne portent jamais que des lois justes, en votre nom. Dirigez les peuples, afin qu'ils appliquent les lois de la façon la plus équitable dans tous les cas. Je veux moi-même être soumis d'esprit et de cœur à toutes celles qui doivent contribuer à mon salut.				



Après avoir traité de la justice en elle-même et de ses parties subjectives, intégrantes et potentielles, nous avons maintenant à nous occuper du don qui correspond à la justice, c'est-à-dire du don de piété. A cet égard, il y a deux questions, concernant ce don, la béatitude et le fruit qui y correspondent.

Plan II

Don	Piété	<p><b>La piété est-elle un don du Saint-Esprit? Oui.</b> D'après Isaïe. (Is., XI, 2.)</p> <p>NOTE. La piété est prise ici pour cette bonne disposition qui fait que l'âme aime Dieu comme le meilleur des pères, et qu'elle est prête à suivre l'inspiration du Saint-Esprit pour lui rendre à ce titre ses hommages dévoués et son culte le plus parfait.</p>
	Dons	<p>Les dons sont des dispositions habituelles de l'âme qui la rendent apte à suivre facilement l'impulsion du Saint-Esprit.</p> <p>Or, entre autres choses, l'Esprit-Saint nous veut pour que nous ayons une affection filiale envers Dieu. <i>Vous avez reçu l'Esprit de l'adoption des enfants par lequel nous crions : Père!</i> (Rom., VIII, 15.)</p> <p>Et parce que le propre de la piété filiale est de rendre un devoir et un culte à nos parents, il s'ensuit que la piété, par laquelle nous rendons un culte et des devoirs à Dieu comme à notre père par l'impulsion du Saint-Esprit, est un don de l'Esprit-Saint lui-même.</p>
	Réponses	<p>La piété qui rend un devoir et un culte aux parents selon la chair est une vertu. Mais la piété par laquelle nous rendons nos hommages à Dieu comme notre Père est un don.</p> <p>La religion qui honore Dieu comme Créateur et Maître, est supérieure à la piété filiale, qui nous fait rendre un culte à nos parents.</p> <p>Mais le don de piété, par lequel on s'attache à Dieu comme Père, est supérieur à la religion.</p> <p>Par conséquent la religion l'emporte sur la vertu de piété, et la piété, considérée comme don, l'emporte sur la religion.</p> <p>Il nous fait honorer non seulement Dieu, mais encore les saints et tous les hommes, en tant qu'ils appartiennent à Dieu; il nous porte encore à secourir tous les malheureux.</p>
Béatitude	1 <sup>re</sup> Convenance	<p><b>La seconde béatitude : <i>Bienheureux ceux qui sont doux</i>, correspond-elle au don de piété? Oui.</b> La piété convient à ceux qui sont doux. (S. Augustin.)</p> <p>Dans le rapport des béatitudes aux dons on peut considérer deux convenances : 1<sup>o</sup> L'une repose sur la raison d'ordre, que saint Augustin paraît avoir suivie. Ainsi, il attribue la première béatitude au dernier don, la crainte de Dieu. La seconde, <i>bienheureux ceux qui sont doux</i>, au don de piété, et ainsi des autres.</p>
	2 <sup>me</sup> Convenance	<p>2<sup>o</sup> L'autre peut se considérer d'après la nature propre du don et de la béatitude, et faire ainsi correspondre les béatitudes aux dons d'après leurs objets et leurs actes.</p> <p>En ce sens la quatrième béatitude : <i>Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice</i>, et la cinquième : <i>Bienheureux les miséricordieux</i>, répondent à la piété plutôt que la deuxième.</p> <p>Cependant la seconde béatitude a quelque convenance avec la piété, en tant que la douceur détruit ce qui empêche la piété d'exercer tous ses actes.</p>
	Réponses	<p>Selon la nature propre des béatitudes et des dons, la même répond à la science et à la piété.</p> <p>Selon la raison d'ordre, des béatitudes différentes leur correspondent, d'après la convenance.</p> <p>Pour les fruits, on peut attribuer <i>directement</i> la bonté et la bienfaisance à la piété; <i>indirectement</i> la douceur, en ce sens qu'elle détruit ce qui empêche la piété d'agir.</p>

III { Mon Dieu! sans votre Esprit nous ne pouvons rien faire pour votre gloire et pour notre salut. Daignez, Seigneur, le répandre en nous avec tous ses dons, principalement celui de la piété, afin que nous soyons toujours disposés à suivre son impulsion dans le culte d'amour qui vous est dû.

I { Après avoir considéré tout ce qui regarde la justice en elle-même, ses parties et les vices opposés, il nous reste enfin à nous occuper des préceptes de la justice. A ce sujet il y a six questions à examiner concernant les préceptes en général, puis ceux qui regardent la religion et Dieu, la justice ou le prochain

En général { Les préceptes du Décalogue sont-ils des préceptes de justice? Oui. La justice seule paraît être la vertu qui règle nos rapports avec les autres. Or, tous les préceptes du Décalogue nous mettent en rapport avec autrui, comme on le voit en les examinant en particulier. Donc ils appartiennent tous à la justice.

Ces préceptes sont les premiers principes de la loi, auxquels la raison donne de suite son assentiment, comme aux principes les plus évidents. Tous nous mettent en rapport avec autrui, ce qui est le propre de la justice. Ainsi les trois premiers se rapportent aux actes de la religion, partie supérieure de la justice; le quatrième aux actes de la piété filiale, deuxième partie de la justice; les six autres, aux actes de la justice ordinaire, entre égaux.

Premier { Le premier précepte est-il convenablement établi? Oui. D'après l'autorité de l'Écriture. Il faut d'abord établir la base. Le cœur est le premier dans l'animal, le fondement pour un édifice, la bonté de la volonté pour atteindre la fin dernière qui est Dieu. Il faut ensuite détruire les obstacles et les contraires comme fait le laboureur. (Jér., IV, 3.) *Préparez une terre nouvelle et ne semez pas sur des épines.* C'est pourquoi il a fallu d'abord établir pour l'homme le fondement de la religion, et repousser le principal obstacle le culte des fausses divinités. C'est ce que fait le premier précepte.

Second { Le second précepte est-il convenablement établi? Oui. D'après la même autorité. Une fois Dieu admis et la superstition défendue, il faut l'honorer. C'est l'objet du deuxième précepte. Il défend l'impiété qui, par défaut de révérence, fait de Dieu un objet de mépris, en prenant son nom en vain, pour affirmer ce qui n'est pas, ce qui est un parjure, et appartient à l'impiété et à l'irréligion.

Troisième { Le troisième précepte est-il convenablement établi? Oui. Comme dessus. Après avoir écarté les obstacles de la vraie religion, il fallait établir ses fondements. Or, il appartient à la religion de rendre à Dieu un culte, un intérieur et un extérieur. Le culte intérieur nous est inspiré principalement par la grâce invisible du Saint-Esprit. Mais la loi devait prescrire le culte extérieur. C'est ce que fait le troisième précepte, en signe d'un bienfait commun qui regarde tous les hommes, la création du monde. Il ordonne le repos du septième jour et défend les œuvres serviles. Maintenant c'est le dimanche. C'est pourquoi, après avoir exprimé le précepte de la sanctification du sabbat, l'Écriture en donne la raison : *Dieu fit en six jours le ciel et la terre, et le septième il se reposa.*

Quatrième { Le quatrième précepte est-il convenablement établi? Oui, même autorité. Les préceptes du Décalogue se rapportent à l'amour de Dieu et à celui du prochain. Or, parmi le prochain, nous avons surtout des obligations envers nos parents; mais sous le nom de père, on comprend tous ceux que la Providence a placés au dessus de nous dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel. Donc après Dieu, principe universel, viennent les parents, principes particuliers de l'être. Le IV<sup>e</sup> règle nos rapports avec eux. La longue vie promise regarde celle-ci, mais surtout l'immortelle. (I Tim., IV, 8.) *Car la piété est utile à tout.*

Les autres { Les six autres préceptes sont-ils convenablement établis? Oui. Item. Ils règlent les principaux devoirs de la justice envers soi et tous les hommes. Par *action*, tout ce qui regarde le corps, cinquième précepte; ce qui regarde l'honneur, sixième; ce qui regarde les biens extérieurs, septième. Par *parole*, mensonge, détraction, etc. huitième. Par *désir*, contre l'adultère, neuvième; contre le vol, dixième, parce qu'ils excitent la convoitise.

III { Mon Dieu! soyez béni de nous avoir rappelé tous nos devoirs dans le Décalogue; mais accordez-nous la grâce de l'observer. Faites que les hommes, les familles, les peuples, les législateurs n'aient pas d'autre règle et d'autre loi. Je veux moi-même pratiquer la justice, la religion et toutes les autres vertus. Amen!





2<sup>m</sup> PARTIE 2<sup>m</sup> SECTION

---

VI

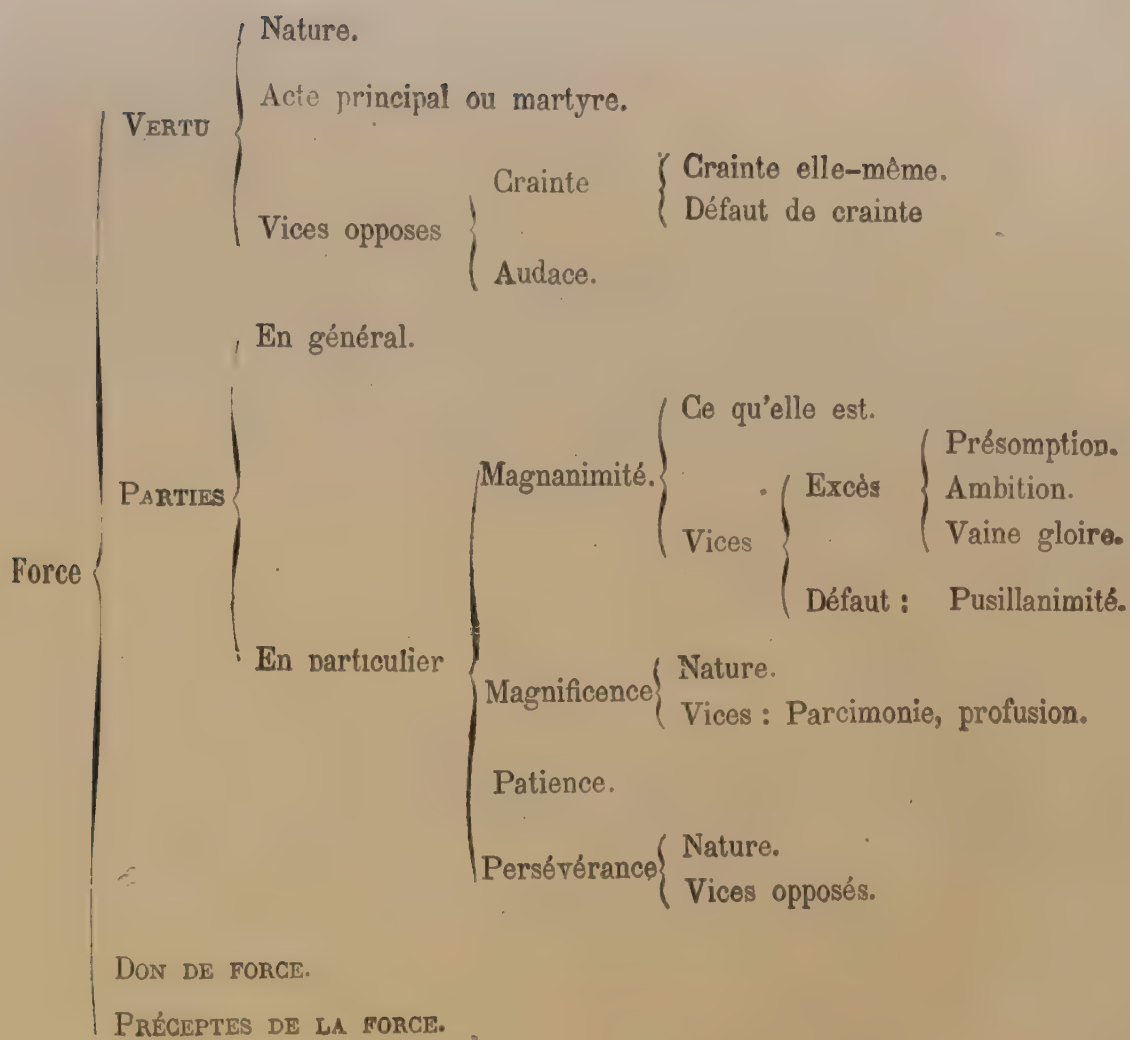
TRAITÉ DE LA FORCE

---



# TRAITE DE LA FORCE

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL



LA FORCE

NATURE DE LA FORCE

II<sup>e</sup> DE LA II<sup>e</sup>

II<sup>e</sup> sect., 123

Après avoir traité de la prudence et de la justice, nous devons nous occuper de la Force en elle, de ses parties, du don qui y correspond et des préceptes qui la concernent. Et d'abord de sa nature. A ce sujet, il y a six questions dans lesquelles on considère son espèce, son objet et son acte principal.

I

La force est-elle une vertu? Oui. S. Augustin la met au nombre des vertus. Deux obstacles s'opposent à la rectitude de la raison, objet de la vertu humaine.

Espèce

Vertu

1<sup>o</sup> L'attrait des mauvais plaisirs, ce qui est le propre de la vertu de tempérance.  
2<sup>o</sup> Certaines difficultés qui se rencontrent dans la pratique et qu'il faut vaincre. C'est le propre de la Force qui rend courageux dans les difficultés graves de la vie.

Mais tout acte de force n'est pas cette vertu; elle exige qu'on agisse pour une bonne fin.

Spéciale

Est-elle une vertu spéciale? Elle peut être considérée comme générale et spéciale.

1<sup>o</sup> Générale, selon que le mot *force* implique absolument une certaine fermeté d'âme. C'est la condition de toute vertu, car la vertu exige qu'on agisse d'une manière ferme, immuable.

2<sup>o</sup> Spéciale, selon que ce mot implique la fermeté pour supporter et repousser les graves dangers. Elle consiste à braver les périls et à supporter les travaux. (Cicéron.) Donc elle est spéciale.

Général

A-t-elle pour objet la crainte et l'audace? Oui, parce qu'elle écarte les difficultés.

1<sup>o</sup> La crainte nous porte à nous éloigner de ce qui est difficile, la force étouffe les craintes que les difficultés inspirent et qui empêchent la volonté de suivre la droite raison.

2<sup>o</sup> Mais il ne suffit pas de résister à ces difficultés, il faut encore les attaquer avec modération pour les détruire et assurer l'avenir; c'est le fait de l'audace. Donc elles sont l'objet de la force.

Objet

Propre

A-t-elle pour objet les dangers de mort? Oui. C'est le plus terrible.

Le bien de la raison doit être maintenu contre tout mal, l'âme est plus que le corps.

C'est pourquoi on appelle force d'âme l'énergie qui maintient ferme la volonté dans ce bien.

Or, il est de l'essence de la vertu de se porter à ce qui est le dernier effort de sa puissance. Et de tous les maux corporels le plus terrible est la mort qui prive de tous les biens matériels.

Donc il est évident que la force a pour objet propre la crainte qu'inspire la mort.

Guerre

Consiste-t-elle seulement à braver les dangers de la mort à la guerre?

Non. Elle consiste proprement à braver tous les dangers de mort pour une bonne fin. Soit dans une guerre générale et juste; soit dans une lutte privée, comme un juge menacé de mort, refuse de s'écarter du bon droit; soit par un motif de vertu, comme celui qui soigne un ami atteint de maladie contagieuse ou entreprend un long voyage.

Acte

Fermeté

Son acte premier consiste-t-il à souffrir? Oui, plutôt que d'attaquer. Elle a pour objet de comprimer la crainte du danger, plutôt que de modérer l'audace.

Or, le premier est le plus difficile, parce que le danger sert à augmenter la crainte. Donc...

En effet, il est plus difficile de rester longtemps immobile que d'attaquer subitement.

Aussi les audacieux volent au-devant du danger, les hommes forts l'attendent. (Aristote)

III

Mon Dieu! je vous demande humblement une augmentation de force afin que je sois moins lâche à vous aimer, à vous servir, plus confiant en votre secours, dans les peines et les difficultés de mes devoirs d'état, plus résigné à la pensée de la mort. Soyez avec moi, Seigneur, toujours. et je ne craindrai jamais rien.



Plan	I	Après avoir considéré la nature de la vertu de force, c'est-à-dire son espèce, son objet et son acte, nous avons à la considérer dans l'homme qui à cause d'elle est appelé fort, et dans ses rapports avec les autres vertus. A ce sujet il y a six questions concernant l'homme fort et les rapports de la force.	
		Lo Fort	Habitude
			Plaisir
			Dangers soudains
			Colère
			Cardinale
		La Force	Son rang
		Mon Dieu! il y a beaucoup d'hommes forts, mais combien peu ont la vertu de force! Ils agissent par intérêt, pour le plaisir, l'honneur ou la gloire. Donnez-moi, Seigneur, la force des chrétiens et celle des martyrs, contre les attaques du démon, et pour l'accomplissement de mes devoirs.	
		III	

L'homme fort agit-il pour le bien de son habitude? Oui. La force l'honore.

Le fort agit pour le bien de son habitude, comme pour sa fin prochaine, c'est-à-dire qu'il exprime dans ses actes la ressemblance de son habitude, comme l'architecte celle de son art.

Tout le bien qui résulte de là et qu'on a en vue, peut être appelé la fin éloignée de l'agent.

Ainsi l'homme fort agit pour la béatitude et pour l'amour de Dieu qui est sa fin dernière.

Trouve-t-il son plaisir dans son acte? Non. A moins que la grâce l'inonde. Il goûte des joies spirituelles d'un côté, lorsqu'il considère son acte et sa fin; mais d'un autre côté, il éprouve de la douleur dans les luttes de la vie. (II Marc., VI, 30.) *Je souffre d'horribles douleurs dans mon corps, mais dans mon âme j'ai de la joie à les souffrir pour votre crainte.*

Cependant quelquefois la grâce le délecte au point de rendre ses douleurs insensibles comme dans plusieurs martyrs, entr'autres saint Tiburce : les charbons lui semblaient des fleurs.

En général les douleurs physiques font disparaître la joie qui a pour objet la fin de la vertu.

C'est pourquoi Aristote dit qu'on ne demande pas du fort qu'il éprouve une joie sensible, mais il suffit qu'il ne s'attriste pas.

Le manifeste-t-il surtout dans les dangers soudains et imprévus? Oui. (Aristote.)

1<sup>o</sup> Quant à la détermination, non; car en les connaissant à l'avance, il peut mieux y résister ou les supporter. Les traits que l'on prévoit frappent moins, dit saint Grégoire, et nous supportons plus facilement les maux de ce monde, si nous savons nous en garantir par le bouclier de la prévision.

2<sup>o</sup> Quand à la manifestation, oui; la force fait alors agir comme une seconde nature, et le fort montre par là que cette habitude est profondément établie dans son âme.

A-t-il recours à la colère dans son acte? Oui. Une sage colère. (Aristote.) Toutes les passions de l'homme sont bonnes, lorsqu'elles sont modérées par la raison.

Dans ce sens, la colère peut se trouver dans le juste qui s'en sert pour s'exciter au bien.

Comme nous l'avons dit, la force souffre et attaque; elle n'a pas besoin de la colère pour souffrir, mais elle a recours à celle qui est modérée pour attaquer les obstacles.

La force est-elle une vertu cardinale? Oui. D'après saint Ambroise et saint Augustin.

Les vertus cardinales se distinguent par un des caractères généraux de la vertu.

Or, un de ces caractères qui domine dans la force, c'est la fermeté d'action; car celui qui est ferme est d'autant plus louable qu'il est plus fortement exposé.

Et comme la douleur du corps et le danger de mort affectent plus que la volupté, ce qui paraît aussi dans les bêtes, il s'ensuit que la force est une vertu cardinale.

L'emporte-t-elle sur toutes les autres vertus? Non. Elle n'est pas la plus utile.

La prudence qui perfectionne la raison, notre bien propre, tient le premier rang.

La justice qui applique le bien de la raison aux choses humaines vient ensuite. La force et la tempérance, pour conserver ce bien, mettent un frein aux passions; la force d'abord à cause de la mort qui a plus d'empire, puis la tempérance contre les obstacles. C'est après ces vertus qu'on doit placer les autres.

## LA FORCE

## DU MARTYRE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 124

Plan	II	Condition	Acte de	Vertu	Après avoir parlé de la force en elle-même, dans ceux que l'on appelle forts et par rapport aux vertus, nous avons à nous occuper de son acte principal qui est le martyre, au sujet duquel il y a cinq questions concernant son acte par rapport à la vertu, à la force et à la perfection, son essence et ses causes diverses.
					Le martyre est-il un acte de vertu? Oui. Il est digne de récompense. (Saint Mat., v, 10.) <i>Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux!</i>
					Il appartient à la vertu qu'on reste ferme dans le bien de la raison, d'après la question précédente.
					Or, le bien de la raison consiste dans la vérité comme dans son objet propre, et dans la justice, comme dans son propre effet. Le martyre consiste à ne pas s'en écarter, malgré les persécutions.
					Donc il est un acte de vertu, quoiqu'il ne soit pas toujours volontaire, comme chez les innocents; mais s'ils n'étaient pas en âge de croire au Christ, les mérites du Christ leur ont valu la palme.
					Est-il un acte de la force? Oui. Saint Cyprien loue les martyrs. Or on loue d'après les actes de vertu.
					Il appartient à la force d'affermir contre les dangers de mort, surtout ceux de la guerre.
					Or dans le martyre l'homme reste attaché au bien de la vertu, malgré les dangers de mort; car le martyre a pour cause la charité et pour but le soutien de la foi de Jésus-Christ.
					Il appartient donc à la force, comme acte produit immédiatement par elle, et si on loue la patience des martyrs, c'est parce qu'elle leur vient en aide à la force, dont l'acte est de souffrir.
					Est-il un acte de la plus haute perfection? Oui. Saint Augustin le met au-dessus de la virginité.
1° Le martyre est un acte de force, mais nous avons dit que la force n'est pas la première des vertus. Il n'est donc pas louable par lui-même, mais par un acte de vertu : foi, amour de Dieu.					
2° Envisagé du côté du motif qui le détermine, la charité, il est un acte de la plus haute perfection; car on sacrifie à Dieu ce qu'on aime le plus, sa vie, et par les tourments les plus affreux.					
Donc, signe de la plus parfaite charité, le martyre est le plus parfait des actes humains. <i>Nul ne témoigne une charité plus grande qu'en donnant sa vie pour ses amis.</i> (Saint Jean. xv, 17.)					
Mais celui qui ne le subit pas peut avoir une charité plus grande, comme Marie. (I, Cor., xiii, 3.) <i>Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien.</i>					
La mort est-elle essentielle au martyre? Oui. quant au martyre proprement dit.					
Le martyre rend témoignage de la foi en montrant qu'on méprise les biens pour le ciel.					
Or, tant qu'on tient à la vie du corps, on ne montre pas qu'on méprise tout ce qui est corporel; car on méprise ordinairement parents, biens, et on se résigne aux souffrances, pour conserver la vie. (Job, ii, 4.)					
Donc le vrai martyre n'existe pas sans la mort soufferte pour l'amour de Jésus-Christ.					
On appelle <i>confesseurs</i> ceux qui ont souffert pour la foi, <i>martyrs</i> ceux qui sont morts pour elle.					
La foi seule est-elle cause du martyre? Non, mais aussi les autres vertus. (Saint Mat., v, 10.) Elles sont comprises dans la justice.					
Les martyrs sont les <i>témoins</i> de la foi du Christ. La foi est donc la cause de tout martyre.					
Mais outre la croyance du cœur, la foi comprend encore la manifestation par les œuvres. (Saint Jac., ii, 18.)					
Les œuvres de toutes les vertus sont une profession des vérités de la foi, qui nous apprend que Dieu exige de nous ces œuvres et que nous en serons récompensés. Donc toutes les vertus peuvent l'être. Saint Jean-Baptiste fut martyr pour les droits de la fidélité conjugale, saint Jean Népomucène pour le sceau de la confession, saint Thomas de Cantorbéry pour la défense de la liberté de l'Eglise, plusieurs vierges pour la défense de la chasteté.					
Mon Dieu! je ne suis pas digne de verser mon sang pour vous glorifier, mais je veux être dans la disposition de le faire si vous l'exigiez de moi. Je veux néanmoins avec le secours de votre grâce, confesser ma foi par la persévérance à pratiquer mes devoirs de la vie chrétienne et ceux de l'état où vous m'avez placé.					



Plan	II	I	Après avoir parlé de la nature de la force et de son acte principal qui est le martyre, nous devons nous occuper des vices opposés à cette vertu. Il y en a deux qui sont la crainte et l'audace. Sur la crainte d'abord quatre questions se présentent concernant sa nature et sa gravité comme péché.			
			Péché	La crainte est-elle un péché? Oui. <i>Ne craignez pas ceux qui tuent le corps.</i> L'acte humain consiste dans un certain ordre; s'il y a dérèglement, il y a péché. Or, l'ordre légitime veut que l'appétit soit soumis à la règle de la raison, et la raison nous apprend qu'il y a des choses que nous devons fuir et d'autres qu'il faut rechercher. Et cela plus ou moins. Plus on doit rechercher un bien, plus on doit fuir le mal opposé. Donc redouter ce que la raison prescrit de supporter pour ne pas perdre un bien supérieur, est péché. Éviter ce que la raison nous apprend à fuir, inondations, etc., n'est ni désordonné, ni coupable. La crainte n'est donc louable ou blâmable que selon sa conformité ou non avec la raison.		
				Nature	Le péché de la crainte est-il opposé à la force? Oui. D'après Aristote. La crainte procède de l'amour; car personne ne craint que le contraire de ce qu'il aime. Il y a dans tous les péchés un amour désordonné et de même une crainte désordonnée. L'avare craint de perdre son argent, le voluptueux ses plaisirs, et ainsi des autres.	
					Opposition	Mais, la crainte principale a pour objet les dangers de mort, d'après Aristote. Donc le dérèglement de cette crainte est opposé à la force qui se rapporte à ces sortes de périls. C'est pour cela qu'on dit par antonomase que la timidité est opposée à la force. Mourir pour échapper à l'indigence, etc., n'est pas une preuve de force, mais de lâcheté.
			Mortel	La crainte est-elle un péché mortel? Oui. D'après ce passage: (Apoc., XXI, 8.) <i>Le partage des timides sera dans l'étang de feu et de soufre qui est la seconde mort.</i> Elle est un péché à raison du désordre qu'elle renferme: fuir ce que la raison défend de fuir. Si elle agit sur la sensibilité seule, sans le consentement de la volonté, il n'y a que péché véniel. Si elle s'empare de la volonté, de telle sorte que celle-ci, agissant avec délibération, soit disposée à transgresser un précepte de la loi divine, il y a péché mortel; hors de là, il est véniel. Ainsi la crainte purement sensible peut être complètement exempte de péché; celle qui fait transgresser un précepte qui oblige <i>sub gravi</i> est un péché mortel; il est véniel dans les autres cas. Celle qui porte sur les conseils ne constitue aucun péché, dès qu'elle a une cause raisonnable.		
				Gravité	Excuse-t-elle du péché? Oui. Celui qui a souffert violence est excusable. D'après le Droit Canon. La crainte est un péché si elle est opposée à la raison qui dit d'éviter des maux plus que d'autres. Supporter un mal moins grave, comme la perte d'un bien, pour en éviter un plus grand, comme la mort, n'est pas péché; mais fuir par crainte les maux qu'on doit fuir le moins d'après la raison, et s'exposer à ceux qu'on doit fuir le plus, ne serait pas totalement exempt de péché, parce que cette crainte serait déréglée. Celui de l'âme est plus à craindre que celui du corps et celui-ci plus que les biens temporels. Ainsi subir le péché pour éviter les maux du corps et ceux-ci pour les biens, n'est pas sans péché. Cependant le péché est moins grave, parce que agir par crainte est moins volontaire. C'est partie volontaire, partie involontaire. (Aristote.) Mais la crainte peut servir d'excuse.	
					Excuse	
			III	Mon Dieu! je ne veux avoir qu'une crainte, celle de vous offenser et d'être ainsi privé de votre grâce et de vous. Quant aux peines, aux maux de la vie et de la mort, que pourrai-je craindre, si vous êtes avec moi? Ne m'abandonnez pas, Seigneur! soulagez tous ceux qui souffrent, et préservez-les de l'affreux désespoir.		

Plan	II	Péché	Principe	I	Après avoir parlé du premier vice opposé à la force par défaut, c'est-à-dire de la crainte en elle et de sa gravité, nous avons à nous occuper d'un autre défaut, celui de la témérité qui est l'absence de la crainte de Dieu et des hommes. A ce sujet, il y a deux questions à examiner, savoir, si la témérité est un péché et si elle est opposée à la force.
				Vice et causes	Le défaut de crainte est-il un péché? Oui. Il est dit du juge inique : <i>Il ne craignait ni Dieu ni les hommes.</i> (S. Luc, XVIII, 2.) Ce qui prouve que le défaut de crainte est un péché.
					La crainte provenant de l'amour, on doit juger de la crainte et de l'amour de la même manière.
					Il s'agit ici de la crainte par laquelle on redoute les maux temporels, et qui provient de l'amour des biens temporels aussi; car la nature nous fait aimer notre vie et les biens qui s'y rapportent. Nous devons les aimer, non comme notre fin, mais comme propres à nous y conduire.
					Par conséquent, ne pas aimer ces biens comme on doit les aimer, c'est agir contre son inclination naturelle et par suite c'est un péché par défaut d'affection à ce que nous devons aimer.
					Cependant on n'est jamais totalement dépourvu de cet amour, parce qu'il est naturel. (Eph., V, 25.) <i>Personne n'a jamais haï sa chair.</i> Ainsi ceux qui se suicident le font par amour pour leur chair qu'ils veulent délivrer de ses peines.
					Il peut donc se faire que l'on craigne la mort et les autres maux temporels moins qu'on ne le doit, parce qu'on les aime moins qu'il ne faudrait, selon une fausse opinion.
					Quand on ne les craint point, ce sentiment ne peut provenir d'un défaut total d'amour, mais de ce qu'on croit que les maux opposés aux biens que l'on aime ne peuvent arriver.
					Ce qui résulte tantôt de l'orgueil qui présume de lui-même et qui méprise les autres. (Job, XLI, 24.) <i>Il est arrivé à ne craindre personne; il méprise tout ce qui est grand et élevé;</i> tantôt du défaut de raison, c'est-à-dire de ce défaut qui provient de l'étourderie et de la légèreté.
				Conclusion	Donc il est évident que le défaut de crainte est un vice, qu'il vienne du défaut d'amour, de l'enflure du cœur ou de la stupidité; cependant il excuse du péché s'il est invincible.
On doit mépriser les biens temporels, mais s'en servir comme d'instruments, relativement à ce qui regarde l'amour et la crainte de Dieu.					
Opposition	Usage	Le défaut de crainte est-il opposé à la force? Oui. D'après Aristote.			
		Comme nous l'avons dit, la force a pour objet la crainte et l'audace. (II <sup>e</sup> part., II <sup>e</sup> sect., q, 123.)			
	Altération	Toute vertu morale soumet à la raison la matière sur laquelle elle s'exerce. Ainsi la force comprend la crainte réglée par la raison, c'est-à-dire qu'elle veut que l'homme craigne ce qu'il faut, quand il faut, et ainsi du reste en toute chose.			
		Cet usage de la raison peut être facilement altéré soit par excès, soit par défaut.			
Résultat	Ainsi comme la timidité est opposée à la force par l'excès de crainte, parce que l'on craint ce qu'il ne faut pas ou de la manière qu'il ne faut pas; de même le manque de crainte lui est opposé par défaut, parce que dans ce cas on ne craint pas quand il faut craindre.				
	Le défaut de crainte corrompt le milieu de la force d'après sa propre nature; il est donc opposé à cette vertu; mais par rapport à ses causes, il peut être opposé à d'autres vertus.				
	L'audace est opposée à la force en ce qu'elle a d'excessif; au lieu que le manque de crainte l'est par défaut.				
	La force établissant un milieu entre ces deux passions, peut avoir des extrêmes différents selon ses divers rapports sous lesquels on la considère.				
III					Mon Dieu! accordez-moi de craindre et de ne pas craindre lorsque c'est nécessaire, afin que je vous plaise en tout. Mais pour cela, Seigneur, ordonnez en moi la vertu de force, comme vous l'avez ordonnée dans tous les élus, quand ils étaient obligés de lutter ici-bas contre les difficultés et les dangers sans nombre qui les entouraient.



Plan	I	Après avoir parlé du premier vice opposé à la force par défaut, c'est-à-dire de la crainte et du manque de crainte, nous avons à nous occuper du second vice qui lui est opposé par excès, c'est à dire du péché de l'audace. A ce sujet, il y a deux questions, savoir si l'audace est un péché, si et comment elle est opposée à la force.			
			<div data-bbox="487 650 593 686">Autorité</div> <div data-bbox="633 597 1560 739"> <p>L'audace est-elle un péché? Oui. <i>Ne vous engagez pas à voyager avec un audacieux, de peur que les maux qu'il fera ne retombent sur vous-même.</i> (Écclésiastique, VIII, 18.)</p> <p>Or, on ne doit éviter la société de quelqu'un qu'à cause du péché. Donc l'audace en est un</p> </div>		
			Définition	<p>NOTE. Par l'audacieux, le Sage entend le téméraire qui a en lui-même une confiance excessive et qui n'écoute que l'impétuosité de ses passions sans suivre les bons conseils de la raison.</p> <p>Il dit de la fille audacieuse qu'elle confond son père et son mari, à l'égal de l'impie. (Id., XXII, 5.)</p>	
			Péché	Preuve	<p>Il faut répondre que l'audace est une passion, comme nous l'avons démontré. (II<sup>e</sup> part., II<sup>e</sup> sect., q, X, 23.)</p> <p>Or, d'après les principes exposés, une passion peut quelquefois être réglée selon la raison; d'autres fois elle s'écarte de cette règle, par excès ou par défaut, et alors elle est vicieuse.</p> <p>Quelquefois encore le nom des passions se tire de ce qu'elles ont d'excessif. Ainsi on appelle colère, non toute colère, mais celle qui est extrême et dès lors vicieuse.</p> <p>C'est dans ce sens que l'on prend l'audace quand on dit qu'elle est un péché; mais quand elle est réglée par la raison, elle appartient à la vertu de la force.</p>
				Réponses	<p>La promptitude de l'action est louable après le conseil, qui est l'acte de la raison.</p> <p>Si avant d'avoir pris conseil on voulait se hâter, ce ne serait pas louable, mais vicieux.</p> <p>On tomberait dans cette précipitation d'action qui est le vice opposé à la prudence. (II<sup>e</sup> part., II<sup>e</sup> sect., q, 53 a, 3.)</p> <p>C'est pourquoi l'audace qui agit avec la plus grande célérité n'est louable que réglée par la raison</p>
				Preuve	<p>L'audace est-elle opposée à la force? Oui. Aristote l'oppose à la force.</p> <p>Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (II<sup>e</sup> part., II<sup>e</sup> sect., q. précédente, a, 2), il appartient à la vertu morale d'observer la règle de la raison dans la matière qu'elle a pour objet.</p> <p>C'est pourquoi tout vice qui implique quelque chose d'immodéré à l'égard de la matière d'une vertu morale, est opposé à cette vertu, comme l'extrême l'est à ce qui est modéré.</p> <p>Or, l'audace, exprimant un vice, désigne l'excès de la passion désignée sous ce même nom.</p> <p>D'où il est évident qu'elle est opposée à la force qui a pour objet la crainte et l'audace.</p>
			Opposition	Réponses	<p>L'opposition d'un vice à une vertu ne se considère pas principalement d'après la cause du vice, mais d'après son espèce; d'où il ne s'ensuit pas que l'audace soit opposée à la même vertu que la présomption qui est sa cause.</p> <p>De plus, l'opposition directe du vice ne se considère pas d'après sa cause ni d'après son effet.</p> <p>Par conséquent, puisque le tort qui provient de l'audace est son effet, il s'ensuit que son contraire ne doit pas se considérer à ce point de vue, c'est-à-dire que la justice qui répare le dommage n'est pas pour cela opposée à l'audace qui le commet par sa faute.</p> <p>L'audace consiste à attaquer ce qui est contraire à l'homme; la nature nous y pousse, à moins qu'elle n'en soit détournée par la crainte de subir quelque dommage.</p> <p>D'où l'excès de l'audace a pour défaut contraire la timidité qui arrête les audacieux.</p> <p>Mais l'audace n'accompagne pas toujours le défaut de crainte, parce que les audacieux se précipitent dans le danger et, après l'avoir pour ainsi dire provoqué, ils lâchent pied, c'est-à-dire qu'ils sont saisis de crainte.</p>
				III	Mon Dieu! on dit que la fortune vient en aide aux audacieux; mais à combien de cruelles déceptions vous soumettez leur esprit de présomption et d'orgueil qui les dirige! Modérez en moi Seigneur, cette ardeur naturelle qui bien des fois m'a valu d'être humilié, parce que je n'avais pas mis en vous toute ma confiance, mais dans l'orgueil.

## LA FORCE

## DES PARTIES DE LA FORCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 128

Plan	I	Après avoir considéré les deux vices opposés à la force, la crainte avec son défaut, et l'audace, nous avons maintenant à nous occuper des différentes parties de cette vertu, surtout des parties intégrantes. Nous les considérons d'abord en général dans cet article unique, et en particulier dans les questions suivantes.	
		Parties	<p>Les parties de la force sont-elles convenablement énumérées? Oui. Il y en a quatre.</p> <p>On peut distinguer dans une vertu trois sortes de parties : les subjectives, les intégrales, les potentielles.</p> <p>On ne peut assigner de parties subjectives à la force considérée comme vertu spéciale, parce qu'elle ne se divise pas en plusieurs vertus de différente espèce, sa matière étant absolument spéciale. Les périls de la mort sont sa matière propre.</p>
			<p>Mais on distingue en elle des parties intégrantes dont nous allons parler.</p> <p>Les intégrantes se distinguent d'après les choses qui doivent concourir à l'acte de la force, et les potentielles d'après ce qu'elle observe à l'égard de ce qu'il y a de plus difficile, le danger de mort.</p> <p>Il y a d'autres vertus qui ont pour objet d'autres matières moins difficiles ; ces vertus sont jointes à la force comme ce qui est secondaire est uni à ce qui est principal.</p>
		Actes	<p>Or, la force a deux actes, <i>attaquer et supporter</i>. Pour l'attaque il faut deux choses : la première appartient à la disposition de l'âme ; il faut qu'on ait le cœur prêt à attaquer. C'est l'office de la <i>confiance</i>, puissante certitude que l'âme trouve en elle pour les grands projets.</p> <p>La deuxième se rapporte à la réalisation de l'action, pour ne pas abandonner l'entreprise. C'est la <i>magnificence</i>, qui projette et réalise des choses grandes, dans une noble pensée.</p> <p>Restreintes au danger de mort, ces deux vertus sont comme les parties intégrantes de la force sans laquelle elle ne peut subsister.</p> <p>Si on les rapporte à des matières moins difficiles, elles seront distinctes de la force dans leur espèce, mais lui seront unies comme ce qui est secondaire à ce qui est principal.</p> <p>Ainsi la <i>magnificence</i> a pour objet les grandes dépenses, et la <i>magnanimité</i>, qui paraît être la même chose que la confiance, a pour but les grands honneurs.</p>
II	II	Attaquer	<p>Relativement au deuxième acte de la force qui consiste à supporter, il faut aussi deux choses.</p> <p>La première a pour but d'empêcher la tristesse d'abattre l'esprit sous le poids des maux qui le menacent, et de le faire ainsi déchoir de sa grandeur. C'est le rôle de la <i>patience</i>, qui supporte longuement et volontairement les choses les plus rudes et les plus difficiles dans un but d'honnêteté ou d'utilité.</p> <p>La deuxième a pour objet d'empêcher l'homme de céder à la fatigue éprouvée. (Héb., XII, 3.) <i>Ne vous fatiguez pas en vous laissant aller au découragement</i>. C'est ce que fait la <i>persévérance</i>, qui consiste, comme le dit encore Cicéron, à persister d'une manière ferme et durable dans un parti pris après de mûres délibérations.</p> <p>Si on resserre ces deux vertus à la matière propre de la force, elles en seront en quelque sorte les parties intégrantes ; reportées à d'autres difficultés, elles en seront distinctes ; mais elles lui seront unies comme ce qui est secondaire et potentiel à ce qui est principal.</p>
		Supporter	<p>Ainsi il y a quatre vertus principales qui sont parties intégrantes ou potentielles de la force, selon la matière sur laquelle on les exerce ou le mode selon lequel on les exécute.</p> <p>Ces quatre vertus sont la <i>magnanimité</i> et la <i>magnificence</i>, la <i>patience</i> et la <i>persévérance</i>.</p>
III	III	Division	
			<p>Mon Dieu ! à quoi me servirait de connaître ces quatre vertus, si je ne les possédais pas pour les pratiquer. Daignez-en, Seigneur, orner mon âme, afin que j'aie dans la plénitude la vertu de la force, si nécessaire à ceux qui veulent vous servir, principalement de nos jours, à cause des nouvelles difficultés qui surgissent de toutes parts.</p>



I } Après avoir considéré en général les parties de la force, nous allons traiter de chacune en particulier, que nous ramenons aux quatre désignées par Cicéron, et d'abord de la magnanimité et de ses vices opposés. Sur la magnanimité en elle-même, il y a huit questions, concernant son objet, sa nature et ses appuis.

Plan	II	Objet	Honneurs	A-t-elle pour objet les honneurs? Oui. Elle se rapporte à l'honneur et au déshonneur. (Aristote.)
				Elle est une inclination vers ce qui est grand, les grandes actions, l'usage parfait d'une très grande chose.
			Grandeurs	Or, parmi les biens extérieurs, le plus excellent c'est l'honneur : il se rapproche le plus de la vertu, on le consacre à Dieu, aux créatures supérieures; on fait tout pour l'obtenir et pour éviter le déshonneur. Donc...
				A-t-elle pour objet les grands honneurs? Oui. Ce qui est moindre est considéré comme nul.
		Nature	Vertu	La raison en vient facilement à bout, et il n'y a pas de vertu spéciale ou elle n'a pas de nom.
				Mais il en faut une pour les grands honneurs, soit pour les rechercher, soit pour les mépriser.
			Spéciale	C'est la magnanimité qui demande une grande force d'âme et qui fait préférer la vertu aux honneurs.
				Est-elle une vertu? Oui. Elle règle d'après la raison l'usage des grands honneurs.
		Partie	Confiance	L'essence de la vertu est de conserver en tout le bien de la raison qui est le bien propre à l'homme.
				Or, parmi les choses extérieures, les honneurs tiennent le premier rang.
			Sécurité	C'est pourquoi la magnanimité qui règle les grands honneurs d'après le mode de la raison est une vertu.
				Elle n'est pas opposée à l'humilité; elles agissent par des considérations différentes mais vraies.
		Appuis	Biens	Est-elle une vertu spéciale? Oui. Elle a pour matière spéciale les grands honneurs et Aristote la distingue des autres vertus.
				L'honneur étant un bien spécial, elle doit donc être une vertu spéciale, règle de la raison.
				Mais comme l'honneur est aussi la récompense des autres vertus, elle est aussi une vertu spéciale qui fait chercher ce qui est grand dans chaque vertu, perfectionne les actions et embellit tout.
				Est-elle une partie de la force? Oui, mais la force l'emporte par son étendue.

III } Mon Dieu! vous êtes souverainement grand et magnanime en toutes choses, et seul digne de tout honneur. Donnez-nous, Seigneur, la grâce de vous imiter et de faire nos plus petites actions avec cet esprit de foi et d'humilité qui les agrandit à vos yeux, et ennoblit nos âmes, que vous traitez avec le plus grand respect.

## Plan

I	Après avoir parlé de la magnanimité en elle-même, nous avons à nous occuper de ses vices opposés. Trois lui sont opposés par excès : la présomption, l'ambition, la vaine gloire; un par défaut, la pusillanimité. Sur la présomption, il s'agit de savoir si elle est un péché et si elle est opposée à la magnanimité.	
	<div> <div>Exposé</div> <div> <p>La présomption est-elle un péché? Oui. <i>O présomption perverse, d'où es-tu sortie?</i> (Eccl., xxxvii, 3.)</p> <p>Tout ce qui est pervers est un péché. Donc elle en est un.</p> <p>NOTE. — La présomption dont il est ici question résulte de ce qu'on a confiance en ses forces. Il ne faut pas la confondre avec celle qui est opposée à l'espérance et qui résulte de ce qu'on présume trop de la miséricorde de Dieu. (Drioux.)</p> </div> </div> <div> <div>Péché</div> <div> <div>Principe</div> <div> <p>Il faut répondre que les choses qui sont conformes à la nature étant ordonnées par la raison divine, cause universelle, que la raison humaine doit imiter, tout ce qui se fait selon cette raison humaine et qui est contraire à l'ordre généralement établi dans la nature, par la raison divine, est un vice et un péché.</p> <p>Or, dans toutes les choses naturelles, il se trouve que toute action est proportionnée à la vertu de l'agent, aucun agent n'allant au-delà de ses facultés.</p> <p>C'est pourquoi c'est une chose vicieuse, et en quelque sorte un péché contre l'ordre surnaturel, que d'entreprendre de faire ce qui est au-dessus de sa propre puissance.</p> </div> </div> </div> <div> <div>Conclusion</div> <div> <p>Or, tel est le caractère de la présomption. Il est donc évident qu'elle est un péché.</p> <p>Exercer un emploi sans avoir la science suffisante et s'exposer à nuire, peut être péché mortel.</p> <p>S'exposer aux occasions prochaines de péché, en trop comptant sur ses forces, en est un aussi.</p> <p>Mais comme nous pouvons d'une certaine façon ce que nous pouvons par nos amis, ce n'est pas une présomption de tendre au bien et à la vertu avec le secours de Dieu.</p> </div> </div>	
II	<div> <div>Milieu</div> <div> <p>Est-elle opposée à la magnanimité par excès? Oui. Aristote dit que la forfanterie est opposée par excès à la magnanimité, et c'est là la présomption. La magnanimité, comme toutes les vertus, consiste dans un milieu naturel. Ce milieu se mesure non d'après l'étendue de l'objet auquel elle tend, parce qu'elle tend à ce qu'il y a de plus grand dans les biens extérieurs, l'honneur, mais on l'apprécie proportionnellement d'après la faculté de celui qui agit.</p> </div> </div> <div> <div>Opposition</div> <div> <p>Car le magnanime ne tend pas au-delà du terme qu'il doit atteindre. Le présomptueux ne surpasse pas le magnanime, relativement à l'objet vers lequel il tend, mais quelquefois il reste beaucoup au-dessous de lui, seulement il excède le magnanime proportionnellement à ses facultés que ce dernier ne dépasse jamais.</p> <p>C'est ainsi que la présomption est opposée à la magnanimité par excès. Le présomptueux s'exagère la force de ses facultés; il entreprend ce qu'il n'est pas capable de faire; le magnanime n'entreprend rien au-dessus de ses propres forces.</p> </div> </div> <div> <div>Parallèle</div> <div> <p>Si le présomptueux semble dépasser le magnanime, ce n'est qu'en apparence. Car on n'entreprend une chose au-dessus de ses forces qu'autant qu'on croit ses facultés plus grandes qu'elles ne sont. A cet égard, il peut y avoir deux sortes d'erreur :</p> <p>1<sup>o</sup> Elle peut porter seulement sur l'étendue, comme quand on se croit plus de vertu, de sciences ou de qualités qu'on n'en a réellement.</p> <p>2<sup>o</sup> Elle peut avoir pour objet la nature même de la chose, comme quand on se croit grand et digne de grands honneurs, par un motif qui n'est pas fondé, parce qu'on possède des richesses, etc.</p> <p>Ces choses sont opposées à la magnanimité par excès non dans la réalité, mais dans l'opinion.</p> </div> </div>	
III	<p>Mon Dieu! comment pourrais-je avoir confiance en mes propres forces, lorsque l'expérience m'a prouvé tant de fois que je ne suis que faiblesse? Ayez pitié de moi, Seigneur, et ne me privez pas du secours de votre grâce. Je chanterai vos miséricordes et je dirai avec saint Paul : <i>Je suis faible, mais je suis fort.</i></p>	



Plan	I	Après avoir parlé du premier vice opposé à la magnanimité par excès, c'est-à-dire de la présomption, nous avons à nous occuper du second de ses vices, c'est-à-dire de l'ambition qui est le désir déréglé des honneurs. A ce sujet il y a deux questions pour savoir si elle est un péché, et si elle est opposée à la magnanimité par excès.	
		Considération	<p><b>L'Ambition est-elle un péché? Oui.</b> <i>La charité n'est pas ambitieuse, elle ne cherche point ses intérêts.</i> (I Cor., XIII, 5.)</p> <p>Or il n'y a que le péché qui répugne à la charité. Donc.</p> <p>L'honneur implique un hommage rendu à quelqu'un en témoignage de son excellence.</p> <p>A l'égard de l'excellence de l'homme il y a deux choses à considérer principalement :</p> <p>1<sup>o</sup> C'est que les qualités par lesquelles l'homme excelle ne viennent pas de lui-même ; mais c'est en quelque sorte quelque chose de divin qui se trouve en lui. C'est pourquoi ce n'est pas lui que l'on doit honorer en raison de ces avantages, mais c'est Dieu.</p> <p>2<sup>o</sup> C'est que ce qu'il a d'excellent, Dieu le lui a donné pour qu'il soit utile aux autres. Le témoignage de supériorité que les autres lui rendent ne doit donc plaire à l'homme qu'autant qu'il voit en cela un moyen de faire du bien pour plaire à Dieu.</p>
		Péché	<p>Or, le désir des honneurs, quoique bon, peut être déréglé de trois manières :</p> <p>1<sup>o</sup> En ce que l'on désire qu'on rende témoignage à une supériorité qu'on n'a pas. C'est rechercher les honneurs au-delà de ses moyens ; comme un ignorant qui pose en savant.</p> <p>2<sup>o</sup> En ce que l'on désire les honneurs pour soi, au lieu de les rapporter à Dieu.</p> <p>3<sup>o</sup> En ce qu'on s'arrête à la jouissance des honneurs sans les faire servir à l'avantage des autres.</p> <p>L'ambition impliquant un désir déréglé des honneurs, est donc toujours un péché.</p>
		Réponses	<p>L'honneur est un bien, mais le désir du bien doit être réglé par la raison, sinon il est vicieux.</p> <p>L'homme vertueux tend avant tout à la béatitude, vraie récompense de la vertu ; si, au contraire, on met sa fin dernière dans les honneurs, il y a péché mortel.</p> <p>Renfermé dans de justes limites, l'amour de l'honneur excite au bien et à la fuite du mal.</p> <p>Déréglé, il donne occasion à une multitude de péchés, par exemple, quand on ne s'inquiète pas de la moralité des moyens par lesquels on peut l'obtenir.</p> <p>De même que si pour y arriver on cause un tort grave ou qu'on fasse injure aux autres.</p> <p>Mais en elle, l'ambition est un péché véniel, car c'est le désir déréglé d'une chose indifférente.</p>
II	II	Preuve	<p><b>Est-elle opposée à la magnanimité par excès? Oui.</b> Celui qui excelle par grandeur d'âme veut commander à tous les autres. C'est le propre de l'ambition. Donc.</p> <p>Comme nous l'avons dit, l'ambition implique un désir déréglé de l'honneur. (Article précédent.)</p> <p>La magnanimité, au contraire, a les honneurs pour objet et elle en use comme il faut.</p> <p>Donc l'ambition est opposée à la magnanimité comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé.</p>
			<p>La magnanimité par rapport à sa fin, une grande entreprise, a la présomption opposée par excès.</p> <p>Par rapport à sa matière, l'honneur, c'est alors l'ambition qui lui est opposée par excès.</p> <p>L'ambitieux veut les honneurs et les dignités d'une manière déréglée et pour lui.</p> <p>Le présomptueux veut des choses supérieures à ses facultés, et il est aussi déréglé.</p> <p>L'ambition ne se rapporte au faste extérieur qu'autant qu'il appartient à l'honneur. (S. Jacques, 11, 12.)</p>
		Opposition	
III	III	Mon Dieu ! je ne veux avoir d'autre ambition que celle de vous plaire et de vous posséder un jour. Le mauvais usage que l'on fait généralement des richesses et des honneurs m'en aurait inspiré le dégoût, si votre grâce ne m'avait prévenu. Vous aimer, Seigneur, n'est-ce pas être suffisamment honoré ?	

I	Après avoir parlé des deux vices opposés à la magnanimité par excès, la présomption et l'ambition, il nous reste à parler du troisième et dernier qui est la vaine gloire ou la louange de soi-même. A ce sujet, il y a cinq questions concernant sa nature et ses rapports avec les autres péchés et ses effets.	
	Nature	<p><b>Péché</b></p> <p>Le désir de la gloire est-il un péché? Oui. L'amour de la louange est un vice. (S. Augustin.)          Connaître son propre bien, l'approuver, vouloir qu'on l'approuve, n'est pas péché. (S. Mat., v, 16.) <i>Que votre lumière brille devant les hommes.</i>          Ce qui est péché, c'est l'amour de la vaine gloire. (Ps. IV, 3.) La gloire peut être vaine de trois manières :          1° Se glorifier d'une chose qui n'est pas digne, par exemple, d'une chose fragile, caduque, mauvaise.          2° Rechercher les applaudissements d'un homme dont le jugement n'est pas sûr.          3° Ne pas rapporter la gloire à une fin légitime, l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.  <i>Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur</i>, disait saint Paul. (II Corinthiens, x, 17.)</p>
		<p><b>Opposition</b></p> <p>La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité? Oui. Cicéron.          La gloire est la connaissance et la louange du bien de quelqu'un, ce qui le rend illustre dans l'opinion des autres.          La magnanimité est le désir bien réglé de l'honneur et de la gloire. (Q. 129.)          La vaine gloire en est le désir déréglé.          Donc elle est opposée à la magnanimité; car le magnanime méprise les honneurs, et préfère la vérité aux opinions des hommes.</p>
		<p><b>Mortel</b></p> <p>Est-elle un péché mortel? Non. Elle se rencontre dans les serviteurs de Jésus-Christ. (S. Jean Chrysost.)          Tout péché mortel est contraire à la charité. La vaine gloire, en elle, ne l'est pas. Donc elle n'est pas un péché mortel quant à l'amour du prochain.          Elle peut être contraire à l'amour de Dieu : 1° En raison de la chose dont on se glorifie, si elle est fautive et injurieuse à Dieu, si on la préfère à Dieu, si on aime mieux celle des hommes que celle de Dieu.          2° En raison de l'intention, se proposer cette gloire comme fin dernière, y rapporter ses actions, violer les lois divines pour l'obtenir. Alors elle est péché mortel, sinon il n'est que véniel.          Mais elle est toujours dangereuse, parce qu'elle conduit peu à peu à des fautes graves. Ainsi c'est la vaine gloire qui rend l'homme présomptueux, qui lui inspire trop de confiance en lui-même et le dispose ainsi peu à peu à la perte des biens intérieurs.</p>
Plan	Rapports	<p><b>Capital</b></p> <p>Est-elle un péché capital? Oui. S. Grégoire la compte parmi les sept capitaux.          Les uns mettent l'orgueil en tête de tous les péchés, et ce sentiment a prévalu, parce que ce mot offre un sens plus facile à saisir.          Les autres, avec saint Grégoire, écartent l'orgueil, parce qu'il est la cause générale et la fin de tous les vices.          Ils y substituent la vaine gloire, très recherchée par l'excellence et la supériorité qu'elle confère, et qui, par les désirs déréglés qu'elle enfante donne lieu à beaucoup de vices. Donc elle est un péché capital.</p>
II		<p><b>Effets</b></p> <p>Quelles sont les filles de la vaine gloire? Il y en a sept tendant à la même fin, d'après saint Grégoire.          Directement : 1° Par la <i>jactance</i>, en se vantant dans les paroles; 2° Par la <i>présomption des nouveautés</i>, en voulant exciter l'admiration; 3° Par l'<i>hypocrisie</i>, quand on a recours à des actes qui sont faux.          Indirectement, pour ne pas paraître inférieur : 1° Par l'<i>opiniâtreté</i> qui refuse d'abandonner son sentiment; 2° Par la <i>discorde</i> qui ne veut rien céder; 3° Par la <i>contention</i> où l'on se dispute avec bruit; 4° Par la <i>désobéissance</i> aux ordres du supérieur.          Telles sont les principales filles de la vaine gloire qui vient elle-même de l'orgueil. Il est parlé ailleurs de chacun de ces vices en particulier; on peut s'y reporter.</p>
III	Mon Dieu! je proteste contre les moindres mouvements qui sembleraient être l'effet du plus petit désir caché de la vaine gloire. Je veux que la charité soit mon unique mobile en toute chose, à votre égard et à l'égard de mon prochain, afin que vous seul, Seigneur, soyez glorifié par moi qui vous dois tout.	



Plan	II	I	Péché	Après avoir traité des trois vices opposés à la magnanimité par excès, la présomption, l'ambition et la vaine gloire, il nous reste à parler de la pusillanimité qui lui est opposée par défaut. A ce sujet, il y a deux questions pour savoir si elle est un péché et à quelle vertu elle est opposée.	
				Principe	La pusillanimité est-elle un péché? Oui. Puisqu'on doit l'éviter. (Colossenses, III, 21.) <i>Pères, n'irritez point vos enfants, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes.</i> Elle empêche d'entreprendre certaines choses parce qu'on les croit à tort au-dessus de ses forces. Ce qui est contraire à l'inclination naturelle et viole les lois de la nature est un péché. Or, dans chaque être, il y a une inclination naturelle aux actes de sa puissance.
				Application	Dès lors, comme par la présomption on outrepassa les limites de sa puissance, en s'efforçant de faire plus qu'on ne peut, ce qui est opposé par excès à la magnanimité; De même le pusillanime reste au-dessous de ses forces, en refusant d'entreprendre ce qu'il pourrait exécuter. Or, la présomption est un péché. Donc la pusillanimité en est un aussi. De là il résulte que le serviteur qui va cacher dans la terre l'argent qu'il a reçu de son maître, et qui ne s'en sert pas par pusillanimité, est justement puni. (S. Mat., xxv.)
				Gravité	Le pusillanime sera puni pour avoir refusé d'être utile au prochain selon ses forces. Il pèche mortellement s'il ne fait pas ce qu'on ne peut omettre sans faire un péché mortel; S'il n'est pas exempt d'orgueil, car c'est par un trop grand attachement à son sentiment qu'il se croit incapable de ce qu'il pourrait faire; <i>le paresseux se croit plus sage que sept hommes...</i> (Prov., xxvi, 16.) Si plusieurs saints considérant leur faiblesse naturelle, refusèrent d'abord la mission que Dieu leur confiait, ils ne furent pas du moins opiniâtres dans leur refus, pour éviter l'orgueil.
				Exposé	Est-elle opposée à la magnanimité? Oui. Comme on le voit d'après leurs noms. Or, ce qui est grand et ce qui est petit sont des choses opposées. Donc ce vice est opposé à cette vertu. Il faut répondre qu'on peut considérer la pusillanimité de trois manières différentes :
				Preuves	1 <sup>o</sup> En elle-même. De cette manière, il est évident que selon sa nature, elle est opposée à la magnanimité dont elle diffère comme ce qui est grand de ce qui est petit par rapport à l'objet. Car comme le magnanime tend à de grandes choses par suite de sa grandeur d'âme, de même le pusillanime s'éloigne des grandes entreprises à cause de son étroitesse de vue. 2 <sup>o</sup> Dans sa cause. Elle provient de l'intelligence qui lui fait méconnaître sa valeur et de la volonté qui a peur d'échouer en s'avancant au-delà de ses propres forces. 3 <sup>o</sup> Dans son effet, qui consiste à s'éloigner des grandes choses dont on est capable. Dans le premier cas, elle est contraire à la prudence, dans le deuxième à la force, dans le troisième à la sollicitude.
			Opposition	Conclusion	Mais l'opposition des vices et des vertus se mesurant sur leur nature même, plus que sur leur cause et leurs effets, la pusillanimité est directement opposée à la magnanimité. Sous le rapport de sa cause, elle provient surtout de la paresse qui empêche de se connaître. Elle est, dans son genre, un péché plus grave que la présomption; elle éloigne davantage du bien, quoique la présomption soit plus funeste par l'orgueil dont elle procède.
				III	Mon Dieu! vous avez lancé la malédiction contre celui qui s'acquitte avec négligence de son devoir à votre égard. Préservez-moi de ce malheur, et daignez me soutenir de votre force, afin que j'apporte plus d'ardeur à votre service que dans mes œuvres personnelles pour mériter la gloire de vos élus

## LA FORCE

## DE LA MAGNIFICENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 134

I	Après avoir parlé de la magnanimité en elle-même et de ses quatre vices opposés, nous allons nous occuper de la seconde partie de la force ou de la magnificence considérée en elle-même et dans ses vices. A l'égard de la magnificence, il y a quatre questions, concernant sa nature et ses deux rapports.	
	Vertu	<p><b>La magnificence est-elle une vertu?</b> Oui. La vertu humaine est une participation de la vertu divine; or la magnificence appartient à la vertu divine. (Ps., LXVII, 35.) Donc elle est une vertu.</p> <p>On appelle vertu ce qui marque la plus haute puissance de nos facultés naturelles ou le dernier terme auquel une puissance peut arriver.</p> <p>Cette puissance ne se considère pas en moins, mais en plus, et son essence est dans sa grandeur.</p> <p>C'est pourquoi, il appartient à l'essence de la vertu proprement dite de faire quelque chose de grand, et c'est de là que la magnificence tire son nom. Donc elle n'est pas un art, mais une vertu.</p> <p>Faire quelque chose de grand, voilà le propre de la magnificence, comme son nom l'indique.</p> <p>Elle doit éclater principalement dans ce que l'on fait pour Dieu et pour le bien public.</p>
	Nature	<p><b>Est-elle une vertu spéciale?</b> Oui. Aristote la met au nombre des autres vertus spéciales.</p> <p>Au propre, <i>faire</i> c'est produire quelque chose; en général, il se dit de toute action extérieure et intérieure.</p> <p>Si donc la magnificence est prise dans le premier sens, elle est une vertu spéciale.</p>
	Spéciale	<p>Car l'art produit ce que l'on doit faire extérieurement, mais dans son application on peut considérer une raison spéciale de bonté qui consiste en ce que l'œuvre que l'art exécute soit grande, sous le rapport des dimensions, du prix ou de la beauté, etc.</p> <p>Mais dans le sens général du mot faire, la magnificence est une vertu générale.</p> <p>La magnanimité est comme le genre; elle tend au grand en toutes choses, au lieu que la magnificence n'y tend que d'une manière spéciale, c'est-à-dire en ce que l'homme peut.</p>
II		<p><b>A-t-elle pour objet les grandes dépenses?</b> Oui. D'après Aristote, elle a seulement pour objet les opérations somptueuses, dans lesquelles elle l'emporte sur la libéralité par la grandeur.</p> <p>Elle se propose de faire quelque chose de grand, ce qui nécessite des dépenses en proportion.</p> <p>Elle a donc un triple objet : 1<sup>o</sup> les grandes dépenses, sans lesquelles on ne fait rien d'important; 2<sup>o</sup> Le maniement de l'argent, nécessaire à de telles dépenses, 3<sup>o</sup> la modération dans l'amour de l'argent, pour que l'avarice n'y devienne pas un obstacle à ses projets.</p> <p>L'argent est l'objet de la libéralité et de la magnificence : la libéralité en fait l'usage ordinaire, tandis que la magnificence cherche la grandeur dans l'emploi qu'elle en fait.</p> <p>Les pauvres peuvent être magnifiques par comparaison de ce qu'ils font avec ce qu'ils ont. Car quoiqu'une chose soit petite en elle-même, elle peut être exécutée magnifiquement dans son genre.</p>
	Objet	<p><b>Fait-elle partie de la force?</b> Oui. Comme une vertu secondaire à une principale.</p> <p>Pour qu'une vertu soit unie à une principale, il faut qu'elle s'y rapporte et en soit dépassée.</p> <p>La magnificence et la force tendant à un but ardu et difficile, ont du rapport l'une à l'autre.</p> <p>Mais la force, qui affronte les dangers personnels, est supérieure à la magnificence, dont toute la difficulté consiste à se résoudre aux grandes dépenses, ce qui est moins qu'un péril de mort.</p> <p>C'est pourquoi on fait de la magnificence une partie de la force cardinale.</p> <p>Quant à la magnanimité, elle embrasse tout; mais la magnificence se borne aux dépenses.</p>
	Rapport	
	Union	
III	Mon Dieu! vous répandez partout votre magnificence et votre sainteté: mais elles n'éclatent nulle part comme au sein de la gloire, sur vos élus. Donnez-moi, Seigneur, de participer ici-bas à ces vertus, afin que j'aie le bonheur d'en recevoir la plénitude, pour vous louer avec eux dans l'éternité.	



I	Après avoir parlé de la seconde vertu annexée à la force, c'est-à-dire de la magnificence, nous devons traiter des vices qui lui sont opposés, c'est-à-dire de la lésinerie ou parcimonie et de la profusion. A ce sujet, il y a deux questions concernant la lésinerie elle-même et la profusion qui y est opposée.	
	Exposé	<p>La lésinerie est-elle un vice ? Oui. Aristote l'oppose à la magnificence. Nous avons dit que les choses morales tirent leur espèce de la fin qui leur est propre.</p> <p>D'où il arrive que souvent elles tirent aussi de là leur propre dénomination. Ainsi on appelle un individu parcimonieux parce qu'il veut faire de petites épargnes.</p> <p>Or, le petit et le grand, d'après Aristote, sont des expressions relatives, d'où le parcimonieux doit s'entendre comparativement au genre de chose qu'il fait par ses épargnes.</p>
		Preuve
	Conséquence	
		Principe
Profusion	Application	
		Conclusion
III	<p>Mon Dieu ! je voudrais être parfait en toutes choses. Soyez ma lumière et ma règle, afin que je ne tombe dans aucun des extrêmes que vous condamnez. Je ne veux être ni parcimonieux ni prodigue, mais conforme en tout à votre sainte volonté, en me donnant à vous avec tout ce que j'ai.</p>	

## LA FORCE

## DE LA PATIENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 136

Plan	I	Après avoir parlé des deux premières vertus unies à la force, c'est-à-dire la magnanimité et la magnificence, nous avons maintenant à nous occuper de la troisième, c'est-à-dire de la patience, au sujet de laquelle il y a cinq questions concernant sa nature et ses rapports avec la grâce, la force et la longanimité.	
		Vertu	La patience est-elle une vertu ? Oui. Dieu est loué pour sa patience envers nous. Les vertus morales se rapportent au bien, en conservant celui de la raison contre les passions. Or la tristesse entre autres a beaucoup de force pour empêcher le bien de la raison. (II Cor., VII, 10.) <i>La tristesse du siècle produit la mort.</i> Donc une vertu est nécessaire pour conserver ce bien contre la tristesse, c'est la patience. Elle consiste à supporter les maux avec une grande égalité, en dominant la tristesse, et en nous gardant d'abandonner les biens qui doivent nous conduire à un état plus parfait. D'où il est évident que la patience est une vertu.
			Est-elle la plus grande des vertus ? Non. Elle n'est pas au nombre des cardinales. Les théologiques avec la justice et la prudence qui nous mettent en rapport avec le bien sont plus excellentes que la patience, par laquelle nous sommes seulement éloignés du mal. Elle ne tient pas même le premier rang parmi celles qui préservent du mal ; les dangers et les plaisirs ont plus de puissance pour nous éloigner du bien, que les adversités où il faut la patience. Saint Jacques dit qu'elle a l'œuvre parfaite, mais en modérant la tristesse venant des adversités. Saint Grégoire l'appelle racine et gardienne des vertus, parce qu'elle écarte ce qui s'opposerait à leur naissance.
		Rang	Peut-elle exister sans la grâce ? Non. <i>Ma patience vient de Dieu.</i> (Ps., LXI, 6.) On ne souffre pas la douleur et la tristesse en elles, mais seulement pour une fin. Il faut donc que le bien pour lequel on souffre soit plus aimé que celui dont on est privé. Or, il appartient à la charité de préférer le bien de la grâce à tous les biens de la nature. D'où la patience est produite par la charité (I Cor., XIII, 4.) : <i>la charité est patiente.</i> La charité vient de la grâce. (Rom., V, 5.) <i>La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.</i> Donc on ne peut avoir la patience parfaite, ou comme vertu, sans le secours de la grâce.
II	II	La grâce	Fait-elle partie de la force ? Oui. Comme partie potentielle. Le propre de la patience est de supporter avec égalité les maux qui viennent du dehors. Or, les plus difficiles à supporter sont les périls de mort, qui font l'objet de la force. Il s'ensuit que la force tient le premier rang, et que la patience lui est unie. Dans les dangers de mort, la patience contribue à parfaire l'acte de la force ; mais elle a plutôt pour objet la tristesse provenant des peines que nos semblables nous causent.
		Rapports avec	Est-elle la même chose que la longanimité ? Non, d'après : (Rom., II, 4.) <i>Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ?</i> La longanimité fait tendre à un bien que nous ne devons obtenir qu'après un long temps. Elle a plus de rapport avec la magnanimité qu'avec la patience ; mais cependant elle peut s'accorder avec celle-ci : 1° Parce que la patience supporte certains maux pour un bien ; 2° parce que le retard d'un bien qu'on espère est propre à produire la tristesse. (Prov., XIII, 12.) <i>L'espérance qui est différée afflige l'âme.</i> La patience est nécessaire pour supporter cette affliction, ainsi que les autres chagrins. Donc soit que le mal provienne du délai, ce qui appartient à la longanimité, ou de la continuation d'une œuvre, ce qui appartient à la constance, ces vertus sont comprises sous la patience.
III	III	La force	Mon Dieu ! si la patience n'est pas la plus excellente des vertus, elle est au moins une des plus utiles. Que serions-nous, Seigneur, si vous n'étiez pas à notre égard le plus patient des pères ? Et comment pourrions-nous résister aux maux de cette vie sans le secours de cette vertu ? Daignez l'augmenter en nous.
		La longanimité	



Plan	II	Nature	Principe	<p>Après avoir parlé des trois premières vertus unies à la force, la magnanimité, la magnificence et la patience, il nous reste à parler de la quatrième et dernière, la persévérance en elle-même et de ses vices. A l'égard de la persévérance, il y a quatre questions concernant sa nature et ses différents rapports.</p>
				<p>La persévérance est-elle une vertu ? Oui. Elle règle ce qu'on doit ou ce qu'on ne doit pas faire.</p>
			Conclusion	<p>La vertu a pour objet le difficile et le bon. Donc où il y a difficulté et bonté, il faut une vertu.</p>
				<p>Or, une action vertueuse peut tirer sa bonté et sa difficulté : 1° de l'espèce de l'acte qui se considère d'après la nature de son propre objet ; 2° d'après la durée du temps ; car s'attacher longtemps à une chose difficile, est un acte d'une difficulté particulière.</p>
			Force	<p>Donc il faut une vertu spéciale pour persister longtemps dans un bien jusqu'à sa fin.</p>
				<p>C'est la persévérance qui soutient aussi longtemps qu'il est nécessaire dans les œuvres pénibles.</p>
			Rapport	<p>Son objet formel est la durée du travail à faire, et la crainte de la fatigue qu'elle modère.</p>
				<p>Est-elle une partie de la force ? Oui. Comme vertu secondaire et unie. (Cicéron.)</p>
			Grâce	<p>La force qui conserve la fermeté d'âme dans les périls de mort surtout est une vertu principale à laquelle se rapportent celles qui consistent à supporter avec courage tout ce qui est difficile.</p>
				<p>Or, se tenir ferme contre les difficultés d'une longue entreprise, est le mérite de la persévérance.</p>
III	III	Rapport	Force	<p>Mais cette fermeté n'est pas aussi difficile que celle qui est nécessaire dans les dangers de mort.</p>
				<p>Aussi la persévérance se joint à la force comme une vertu secondaire à une principale.</p>
			Grâce	<p>Elle se rapporte à la tempérance quant à la matière, et à la force quant au mode, parce qu'elle est cause que nous restons fermes et inébranlables, malgré la difficulté de la durée.</p>
				<p>La persévérance jusqu'à la fin désigne non l'habitude, mais l'acte. (S. Matthieu, xxiv, 13.) Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé.</p>
			Constance	<p>La constance se rapporte-t-elle à la persévérance ? Oui. Elles ont la même fin.</p>
				<p>Elles diffèrent seulement par le genre des obstacles qu'elles ont l'une et l'autre à surmonter ; car l'une et l'autre ont pour fin commune de nous affermir dans le bien.</p>
			Grâce	<p>Mais les difficultés de la persévérance proviennent de la longueur d'une entreprise, tandis que celles de la constance proviennent des autres obstacles extérieurs.</p>
				<p>Les premières ayant plus d'importance que ces dernières, parce qu'elles sont plus intimement liées à un acte vertueux, la persévérance est une partie de la force plus importante que la constance.</p>
			Grâce	<p>Mais comme la constance a le même but, elle s'en rapproche plus que la patience.</p>
				<p>La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grâce ? Oui. Nous affirmons que la persévérance par laquelle on persévère dans le Christ jusqu'à la fin est un don de Dieu. (Saint Augustin.)</p>
Grâce	<p>En tant qu'habitude ou vertu, elle a besoin de la grâce habituelle comme les vertus infuses.</p>			
	<p>S'il s'agit de ses actes qui doivent durer jusqu'à la mort, il leur faut en outre un secours gratuit ; car la grâce habituelle n'ôte pas au libre arbitre le pouvoir de changer ses résolutions.</p>			
Grâce	<p>Alors même que la grâce l'a réparé, il ne peut rester inviolablement attaché au bien, quoiqu'il puisse le choisir ; très souvent l'élection est en notre pouvoir, mais non l'exécution.</p>			
	<p>La corruption de notre nature rend notre persévérance beaucoup plus difficile. Nous pouvons persévérer dans le péché ; mais pour le bien, il faut le secours de la grâce.</p>			

Plan	I	Après avoir considéré la quatrième vertu unie à la force, c'est-à-dire la persévérance en elle et dans ses rapports, nous avons à nous occuper des vices qui y sont opposés, c'est-à-dire la mollesse et l'opiniâtreté. A ce sujet, il y a deux questions concernant ces deux vices opposés l'un par défaut, l'autre par excès.	
		Mollesse	Caractère
			Différence
			Propre
		Opiniâtreté	Définition
			Excès
III		Mon Dieu! vérité suprême, immuable, infaillible, rendez-moi docile à vos enseignements, afin qu'ils me servent de règle. Je renonce à mes idées personnelles, pour être prêt à me soumettre à celles du prochain lorsque, à la lumière de la foi, je reconnaitrai qu'elles sont plus certaines, dans l'intérêt de la charité.	

La mollesse est-elle opposée à la persévérance? Oui. D'après Aristote.  
NOTE. — La mollesse dont il est ici question n'est rien autre chose que l'inconstance. (Drioux.)

Le mérite de la persévérance consiste en ce qu'on ne s'écarte pas du bien à cause des longues difficultés et des longues peines qu'on éprouve, et en ce qu'on va jusqu'à la fin.

D'où l'on voit qu'on est directement en opposition avec cette vertu quand on s'éloigne du bien sans peine, par suite de quelques difficultés qu'on ne peut pas supporter.

C'est là ce qui caractérise la mollesse, car on appelle *mou* ce qui cède facilement au tact.

En effet, on ne dit pas qu'une chose est molle, parce qu'elle cède à une autre qui l'attaque fortement; car les murs cèdent sous les coups de la machine qui les bat en brèche.

C'est pourquoi il n'est pas mou celui qui cède à des adversaires qui l'attaquent très-vivement.

C'est ce qui fait dire à Aristote que si on se laisse vaincre par des plaisirs ou des peines d'une grande force ce n'est pas surprenant, mais qu'on est excusable, si on s'efforce d'y résister.

Or, il est évident qu'on est plus impressionné par la crainte des dangers que par l'attrait des plaisirs.

D'où Cicéron dit : Il ne peut pas se faire que celui qui a résisté à la crainte soit renversé par la cupidité, ni que celui que le travail n'a pu vaincre soit dompté par la volupté.

Le plaisir agit plus vivement en nous attirant, que la tristesse, qui est produite en nous par la privation du plaisir, ne le fait en nous éloignant, parce qu'elle est purement négative.

C'est pourquoi on appelle *mou*, à proprement parler, celui qui s'éloigne du bien à cause de la tristesse qui résulte d'une privation de jouissance, parce qu'il cède à un faible moteur.

La mollesse provient des habitudes voluptueuses ou d'une certaine faiblesse de tempérament.

L'opiniâtreté est-elle opposée à la persévérance? Oui. D'après Cicéron.

On appelle opiniâtre celui qui soutient une chose impudemment et qui est tenace en tout.

On lui donne aussi le nom de *pervicax* parce qu'il persévère jusqu'à ce qu'il soit victorieux.

Aristote donne aux opiniâtres les noms d'*entêtés*, d'*hommes à idées propres*, parce qu'ils persévèrent dans leur propre sentiment plus qu'il ne faut; ils s'éloignent par excès.

Ceux qui sont mous n'y tiennent pas assez, au lieu que celui qui persévère y tient autant qu'il faut.

D'où il est évident que la persévérance est louée, comme occupant le milieu, tandis que l'opiniâtreté pèche par excès et la mollesse par défaut, comme on l'a dit.

Un individu persiste trop dans son propre sentiment parce qu'il veut montrer sa supériorité, et c'est pour cela que l'opiniâtreté vient de la vaine gloire comme de sa cause.

L'opiniâtre pèche par excès en ce qu'il persiste déréglément dans son sentiment, malgré toutes les raisons qu'on lui oppose; mais il trouve du plaisir dans sa fin, comme celui qui est fort et persévérant, et comme ce plaisir est vicieux, il est assimilé au mou.



		Après avoir considéré tout ce qui regarde la vertu de la force, avec ses vertus unies et leurs vices opposés, nous avons à examiner le don de force qui répond à cette vertu et qui porte le même nom. A cet égard, il y a deux questions concernant ce don, la béatitude et les fruits qui y correspondent.	
Plan	II	Le don	La force est-elle un don? Oui. Isaïe la met au nombre des autres dons. (Is., XI, 2.)
			Il faut répondre que la force implique une certaine fermeté d'esprit. (Q. 133.)
			Cette fermeté d'esprit est requise pour faire le bien et pour supporter le mal sans défaillance, surtout quand il s'agit de biens ou de maux ardu, qui sont l'objet propre de la force.
			Or, l'homme peut avoir, selon le mode qui lui est propre, cette fermeté sous ces deux rapports.
			C'est-à-dire qu'il n'abandonne pas le bien à cause de la difficulté soit à exécuter quelque œuvre difficile, soit à supporter quelque peine grave. D'où la force est une vertu générale ou spéciale.
		Impuissance	Mais en outre l'Esprit-Saint meut le cœur de l'homme pour qu'il parvienne à achever les œuvres qu'il commence et qu'il échappe à tous les périls qui le menacent.
			Or ces deux choses sont au-dessus des forces ordinaires de la faible nature humaine.
		La grâce	Car quelquefois il n'est pas au pouvoir de l'homme de mener son œuvre à sa fin ou d'échapper aux maux et aux périls, parce qu'il sont pour lui parfois des causes de mort.
			Mais le Saint-Esprit opère en lui ce double effet puisqu'il le mène à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les bonnes œuvres et le terme et la cessation de tous les dangers.
			Il communique à cet égard une certaine confiance à l'âme, il en bannit la crainte contraire, et c'est ainsi que la force est un de ses dons et qu'elle se distingue de la vertu.
		Conclusion	Car nous avons vu que les dons se rapportent à l'impulsion reçue du Saint Esprit.
			Ainsi comme vertu, la force fait supporter les périls; le don y ajoute la confiance d'y échapper.
			Le don de force se rapporte à la vertu de ce nom, non seulement selon qu'elle consiste à supporter des dangers, mais encore selon qu'elle consiste à faire quelques bonnes œuvres difficiles.
		Autorité	La quatrième béatitude : <i>Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice</i> , répond-elle au don de force? Oui. La force convient à ceux qui ont faim et soif; car ils travaillent ceux qui souhaitent jouir des vrais biens et qui désirent éloigner leur amour des choses terrestres et corporelles. (S. Augustin.)
			D'où cette béatitude répond à ce don.
		Ordre	Comme nous l'avons dit, saint Augustin attribue les béatitudes aux dons selon l'ordre où ils sont énumérés, tout en observant entre eux cependant une certaine convenance.
			C'est pour cela qu'il attribue la quatrième béatitude au quatrième don, la force.
		Convenance	Il y a aussi convenance entre ces deux choses, car la force consiste en ce qu'il y a de difficile.
		Fruits	Or, il est très-difficile, non seulement de faire des œuvres de vertu qui sont en général appelées des œuvres de justice, mais encore de les faire avec ce désir insatiable signifié par la faim et la soif.
			Parmi les fruits, il y en a deux qui répondent assez bien au don de force : la <i>patience</i> , qui fait supporter les maux, et la <i>longanimité</i> pour la longue attente du bien et sa réalisation.
III		Mon Dieu! accordez-moi votre lumière afin que je connaisse tous mes devoirs de chaque instant; votre force, afin que je les accomplisse avec fidélité, malgré les obstacles qui s'y rencontrent et les peines qui les accompagnent; votre pureté, afin que toutes mes actions vous plaisent et me soient méritoires pour le temps et pour l'éternité.	

## LA FORCE

## DES PRÉCEPTES DE LA FORCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 140

Plan	I	Après avoir traité tout ce qui regarde la force en elle-même, ses vertus unies et les vices opposés, nous n'avons plus qu'à examiner les préceptes que l'Écriture renferme à l'égard de cette vertu. A ce sujet, il y a deux questions concernant les préceptes qui regardent la force et ses parties.		
		La force	<b>Les lois</b>	<p>Les préceptes de la force sont-ils convenablement établis dans la loi divine? Oui. L'autorité de l'Écriture nous en est un sûr garant. (Is., VII, 4.—(S. Jean, XIV, 27.) <i>Que votre cœur ne se trouble point, ne craignez point.</i> Il faut répondre que les préceptes de la loi se rapportent à l'intention du législateur.</p> <p>Par conséquent, selon les fins différentes que le législateur se propose, il faut qu'il établisse dans sa loi différentes espèces de préceptes, pour être à la portée des sujets.</p> <p>C'est ainsi que dans les choses humaines, autres sont les lois démocratiques, autres sont les lois royales, autres les lois tyranniques, selon les gouvernements. Or, la fin de la loi divine, c'est que l'homme s'attache à Dieu.</p>
			<b>Sur la force</b>	<p>C'est pourquoi, les préceptes de la loi divine sur la force, comme sur les autres vertus, sont donnés de la manière qu'il convient pour mettre l'homme en rapport avec Dieu.</p> <p>C'est pour ce motif qu'il est dit : <i>Ne les craignez pas, parce que le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et il combattra pour vous contre vos adversaires.</i> (Deut., XX, 3.)</p> <p>Au contraire, les lois humaines ont pour but les biens de ce monde, et c'est d'après la nature de ces biens que la loi divine renferme des préceptes à l'égard de la force.</p>
				<b>Réponses</b>
	II	Ses parties	<b>En général</b>	<p>La loi divine donne-t-elle des préceptes convenables touchant les parties de la force? Oui. Le témoignage de l'Écriture le prouve suffisamment. <i>Soyez patients jusqu'à l'avènement du Seigneur.</i> (S. Jacques, V, 7.) <i>Demeurez fermes et inébranlables.</i> (I Cor. XV, 58.)</p> <p>La loi de Dieu forme parfaitement l'homme pour qu'il puisse vivre saintement. Or, pour cela, il a besoin non seulement des vertus principales, mais encore des vertus secondaires.</p> <p>Donc, comme il y a dans la loi des préceptes convenables sur les vertus principales, il faut aussi qu'il y en ait pour les actes des vertus secondaires qui leur sont unies.</p>
			<b>En particulier</b>	<p>Quant à la magnanimité et à la magnificence, comme elles ont pour objet l'excellence et la grandeur, elles ne devaient être l'objet que de conseils et non de préceptes.</p> <p>Mais la patience et la persévérance, ayant pour matière propre les affections et les peines de la vie présente, il a fallu des préceptes à leur égard, en dehors des conseils.</p> <p>Ces préceptes, comme tous ceux qui sont affirmatifs, obligent toujours, mais selon le lieu et le temps; ils doivent s'entendre de la préparation de l'âme.</p>
				<b>III</b>





2<sup>m</sup> PARTIE 2<sup>m</sup> SECTION

---

VII

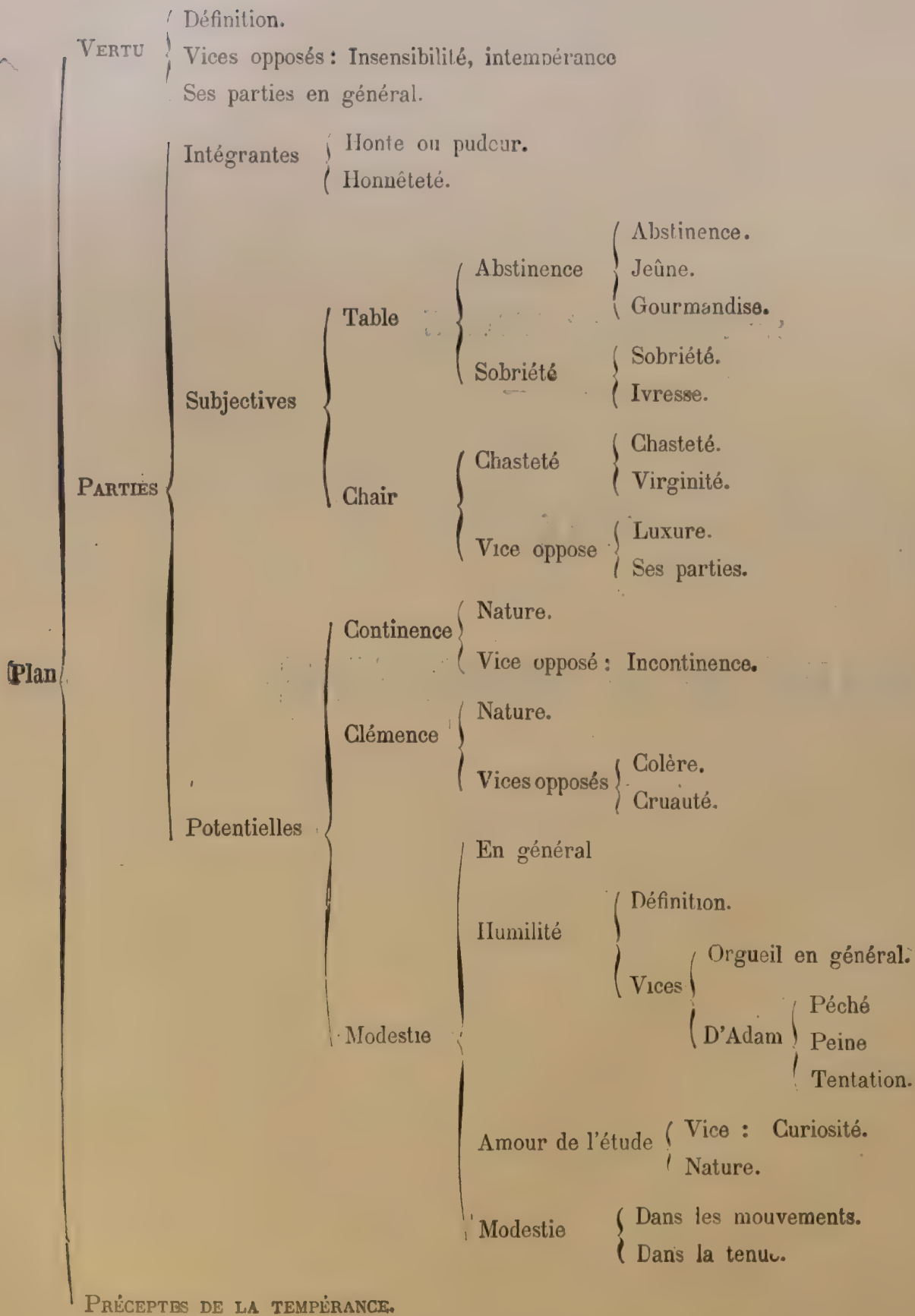
TRAITÉ DE LA TEMPERANCE

---



# TRAITE DE LA TEMPERANCE

TABLEAU SYNOPTIQUE GENERAL



## LA TEMPÉRANCE

## NATURE DE LA TEMPÉRANCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> Sect., 141

Plan	II	Nature	I	Après avoir étudié les trois premières vertus cardinales, nous devons nous occuper de la dernière, c'est-à-dire la tempérance, d'abord en elle-même avec ses vices opposés, puis ses parties et ses préceptes. Sur la tempérance elle-même il y a huit questions concernant sa nature, ses objets et ses rapports.	
				Vertu	La tempérance est-elle une vertu ? Oui. Elle éloigne des plaisirs contraires à la raison.
					La vertu porte l'homme au bien. Or, le bien de l'homme consiste dans sa conformité avec la raison. Donc la tempérance, qui porte à agir d'après cette conformité, doit être une vertu.
				Spéciale	En effet, son nom implique une modération ou un tempérament qui est l'effet de la raison.
					Est-elle une vertu spéciale ? Oui. Elle est une vertu générale selon qu'elle désigne cette modération que la raison met dans les opérations, ce qui est commun à toutes les vertus.
				Plaisirs	Mais selon qu'elle modère les plaisirs qui entraînent le plus au delà des bornes de la raison, elle est une vertu spéciale à laquelle on attribue plus particulièrement la beauté et l'honnêteté.
					A-t-elle seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs des sens ? Oui. Les biens sensibles, en eux-mêmes, ne sont pas opposés à la raison ; ils l'aident pour sa fin.
				Objets	Le mouvement de l'appétit sensitif vers eux ne nous est contraire que par son dérèglement.
					La tempérance a pour objet d'en modérer l'excès, en comprimant les concupiscences et les plaisirs.
					A-t-elle pour objet les concupiscences et les plaisirs du toucher ? Oui. D'après Aristote, elle a proprement pour objet les concupiscences et les délectations du tact.
					Elle a pour objet propre de mettre un frein aux plus grandes jouissances, de la chair et de la table.
				Du tact	Or, ces diverses satisfactions qui regardent la propagation de l'espèce et la conservation des individus appartiennent au sens du toucher.
					Donc elle a pour objet principal les plaisirs du toucher.
				Du goût	A-t-elle pour objet les plaisirs du goût ? Oui, mais comme objet secondaire.
					Les plaisirs du goût, de l'odorat et de la vue s'y rapportent selon que les choses propres à ces sens contribuent à rendre agréable l'usage des choses qui appartiennent au toucher.
				Règle	Comme le goût se rapproche plus du toucher, la tempérance se rapporte plus à ce sens.
					A-t-elle pour règle les nécessités de la vie présente ? Oui, sans les chérir. Toutes les choses agréables sont destinées à pourvoir aux nécessités de la vie présente.
				Rapport	La tempérance accepte ces nécessités comme la règle des agréments dont elle use, de telle sorte qu'elle n'en use que selon la nécessité, qu'elles soient nécessaires ou seulement convenables.
					Est-elle une vertu cardinale ? Oui. C'est d'après la Sagesse (VIII, 7), et saint Grégoire qui la met au nombre des vertus principales.
				Cardinale	La modération, requise dans toutes les vertus, est plus louable dans les plaisirs du toucher.
					Ces plaisirs nous sont plus naturels ; ils proviennent de certains actes nécessaires à la vie.
				Rang	D'où la tempérance qui modère ces plaisirs prend rang parmi les vertus cardinales
					Est-elle la plus grande des vertus ? Non. La plus utile à la société est la plus grande. Nous honorons principalement ceux qui sont forts et justes.
				Rang	La justice règle les relations, la force fait affronter les périls de la guerre en vue du salut public, tandis que la tempérance règle seulement les désirs de l'individu envers lui-même.
					Donc elle est inférieure à la justice et à la force qui le sont à la prudence et aux vertus théologiques.

III { Mon Dieu ! accordez-moi le discernement de la prudence, la droiture de la justice, la fermeté de la force et la modération de la tempérance, afin que tout en moi soit réglé selon votre sainte volonté, contribue à votre gloire et que je puisse tendre ainsi, tous les jours, à la fin dernière que vous me destinez.



Plan	I	Après avoir considéré la vertu de tempérance dans sa nature, dans ses objets et dans ses trois rapports, nous avons à nous occuper des deux vices qui y sont opposés, c'est-à-dire l'insensibilité et l'intempérance. A ce sujet, il y a quatre questions concernant ces deux vices et le rapport du dernier avec la timidité et les péchés.	
		Insensibilité	<b>Vice</b> L'insensibilité est-elle un vice? Oui. Elle est contraire à l'ordre naturel. La nature a attaché une délectation aux opérations nécessaires à la vie de l'homme. C'est pourquoi l'ordre naturel exige que l'homme en fasse usage autant que cela est nécessaire à la conservation de son existence ou de son espèce. Le négliger serait aller contre l'ordre naturel et se rendre coupable d'insensibilité. C'est un péché véniel dans son genre, mais il deviendrait mortel si on allait jusqu'à se refuser la nourriture nécessaire.
			<b>Vertu</b> Cependant il est quelquefois nécessaire de s'en abstenir, par exemple dans l'intérêt de la santé, ou pour mieux remplir les devoirs de sa charge, comme les athlètes et les soldats. De même que les pénitents pour la santé de leur âme, pour la contemplation et la méditation s'imposent une sorte de diète. Mais ces mortifications, conformes à la droite raison, ne sont pas de l'insensibilité. Ainsi faisait Daniel dans un but louable. (Daniel, x, 2.)
	II	Intempérance	<b>Exposé</b> L'intempérance est-elle un péché puéril (d'enfant)? Oui. D'après Aristote. L'intempérant ne s'inquiète pas plus que l'enfant de troubler, sans honte, l'ordre de la raison, car l'intempérance est un péché de concupiscence superflue qu'on assimile à un enfant sous trois rapports :
			<b>Preuves</b> 1 <sup>o</sup> Par rapport à ce que l'un et l'autre désirent; car comme l'enfant, la concupiscence désire quelque chose de honteux, sans attention à ce qui est beau ou conforme à la raison. 2 <sup>o</sup> Par rapport à l'événement, car l'enfant abandonné à sa volonté s'attache à son sentiment. De même la concupiscence satisfaite devient plus forte, une habitude, une nécessité. (Eccli., xxx, 8.) 3 <sup>o</sup> Par rapport au remède; car on améliore l'enfant en le corrigeant souvent. (Prov., xxiii, 13.) De même on réprime la concupiscence en y résistant, surtout par les occupations spirituelles.
		Comparaison	<b>Timidité</b> La timidité est-elle un vice plus grand que l'intempérance? Non. 1 <sup>o</sup> La timidité est plus naturelle en présence des périls de mort; on tient à sa conservation. L'intempérance porte vers des plaisirs moins nécessaires à la conservation de l'existence. 2 <sup>o</sup> La crainte du danger de mort trouble plus la raison de l'homme que l'intempérance. 3 <sup>o</sup> L'intempérance est plus volontaire que la timidité; car les actions faites par plaisir sont absolument volontaires; celles qui sont faites par crainte sont mêlées de volontaire et d'involontaire. 4 <sup>o</sup> Les plaisirs de la table et de la chair se présentent tous les jours; il est plus facile de les réprimer que de remédier à la crainte des périls de la mort, dont les cas sont plus rares.
			<b>Gravité</b> L'intempérance est-elle le péché le plus répréhensible? Oui. Aristote. 1 <sup>o</sup> Parce que ce vice répugne le plus à l'excellence de l'homme, fait à l'image de Dieu; car l'intempérance a pour objet les délectations qui nous sont communes avec les animaux. 2 <sup>o</sup> Parce que c'est le vice qui est le plus contraire à l'éclat ou à la beauté de la vertu (Ps., xlviii, 21); car c'est dans les délectations charnelles qu'on voit le moins briller les lumières de la raison. C'est pourquoi on appelle ces jouissances des jouissances serviles et honteuses. Quoiqu'il y ait des péchés plus graves, l'intempérance n'en est pas moins le plus ignoble. L'habitude peut en diminuer l'infamie dans l'opinion; elle n'en change pas la nature.
	III	Mon Dieu! c'est votre volonté que les plaisirs contribuent à la perfection de notre nature; mais, hélas! ils ont contribué à la pervertir, et sa perversion nous fait trouver de nouveaux attraits dans les plaisirs. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de ne goûter que les plaisirs légitimes, conformes à la raison et à votre loi.	

Après avoir considéré la vertu de tempérance en elle-même et ses deux vices opposés, l'insensibilité et l'intempérance, nous devons nous occuper des parties de cette vertu, c'est-à-dire de ses parties intégrantes, de ses parties subjectives et de ses parties potentielles; c'est ce que nous allons faire dans cet article.

I <sup>re</sup>	Intégrantes	En général	Cicéron assigne-t-il convenablement les trois parties de la tempérance par la continence, la clémence et la modestie? Oui. Comme nous l'avons dit (Q. 48), les vertus cardinales ont trois sortes de parties. Les intégrantes sont les conditions qui doivent nécessairement concourir à sa formation.
		En particulier	La tempérance a deux parties de ce genre, ce sont la <i>pudeur</i> et l' <i>honnêteté</i> . La pudeur par laquelle on évite la turpitude contraire à cette vertu, l'honnêteté par laquelle on aime sa beauté. Car, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (Q. 141), de toutes les vertus, la tempérance est celle qui a le plus d'éclat, et ses vices opposés sont les plus honteux.
	Subjectives	En général	On donne le nom de parties subjectives aux espèces diverses d'une même vertu. Or, il faut que les espèces changent selon la diversité de leur matière ou de leur objet. La tempérance a pour objet les délectations du tact qui se divisent en deux genres.
		En particulier	Car les unes ont pour but la nourriture, et la nourriture comprend le manger qui est l'objet de l' <i>abstinence</i> , et le boire qui se rapporte à la <i>sobriété</i> . Les autres regardent la génération. A leur égard on distingue la <i>chasteté</i> qui règle la délectation principale de l'union des sexes, et la <i>pudicité</i> qui comprend les délectations secondaires qui accompagnent cette union : baisers, embrassements.
	Potentielles	En général	Les parties potentielles sont des vertus secondaires qui font à l'égard de certaines matières particulières, qui n'offrent pas de grandes difficultés, ce que fait la vertu principale à l'égard d'une matière plus importante et générale. Ainsi il appartient à la tempérance de régler les délectations du tact qu'il est très difficile de modérer. Par conséquent toute vertu qui produit de la modération dans une matière quelconque, et qui met un frein à l'appétit relativement à ses tendances, peut être considérée comme une partie de la tempérance, c'est-à-dire comme une vertu qui lui est adjointe.
		En particulier	Cette modération est applicable de trois manières : 1 <sup>o</sup> dans les mouvements intérieurs de l'âme; 2 <sup>o</sup> dans les mouvements extérieurs et les actes du corps; 3 <sup>o</sup> dans les choses extérieures. Ceux de l'âme sont réglés par la <i>continence</i> contre le choc des passions; par l' <i>humilité</i> qui calme ou arrête le mouvement de l'espérance et de l'audace; par la <i>mansuétude</i> ou la clémence qui met un frein à la colère qui tend à la vengeance. A l'égard des actes et des mouvements du corps, ils ont pour règle la <i>modestie</i> qui comprend la bonne conduite ou bonne direction, l'ornement qui a pour but de faire observer à l'homme la bienséance dans ses actes, et l'austérité ou la gravité, qui existe dans les entretiens des amis ou dans d'autres relations semblables. Pour les choses extérieures on peut faire usage de deux sortes de modération. L'une empêche qu'on ne demande des choses superflues, et c'est le propre de l' <i>économie</i> , et de la vertu qui fait qu'on se <i>suffit à soi-même</i> . L'autre nous empêche de rechercher ce qui est trop exquis, et c'est pour cela que Macrobie désigne la <i>modération</i> et Andronic la <i>simplicité</i> .

III Mon Dieu! je renonce volontiers à tous les biens de la terre et à tous les plaisirs des sens. Daignez fortifier mon âme dans l'amour et la pratique de la tempérance et de toutes les vertus qu'elle contient, afin que je mérite un jour la possession et la jouissance des biens célestes.



Après avoir parlé des parties de la tempérance en général, nous avons à les examiner en particulier, et d'abord ses parties intégrantes qui sont la pudeur et la pudicité ou honnêteté. Sur la pudeur, il y a quatre questions concernant sa nature et ses rapports avec les proches et les sages.

culier, et d'abord ses parties intégrantes qui sont la pudeur et la pudicité ou honnêteté. Sur la pudeur, il y a quatre questions concernant sa nature et ses rapports avec les proches et les sages.

Plan

II

Nature

Passion

Objet

Parents

Rapports

Etrangers

Vertueux

**La pudeur est-elle une vertu?** Non, mais c'est une passion louable.

Dans le sens propre, la vertu est une perfection; c'est pourquoi tout ce qui répugne à la perfection, quand même ce serait une bonne chose, n'a pas ce qu'il faut pour faire une vertu.

Or, la pudeur répugne à la perfection, car c'est la honte d'une chose blâmable, ou la crainte de la honte d'une action mauvaise qu'on a faite, d'après saint Jean Damascène. L'homme parfaitement vertueux ne fait rien qui puisse lui donner occasion de rougir.

Donc la pudeur qui n'existe que par l'absence de la perfection n'est pas une vertu.

Si on lui donne parfois ce titre, c'est qu'elle est un sentiment bon et louable en lui-même.

Elle n'agit pas avec délibération; elle est plutôt une passion, très utile à l'honnêteté.

**A-t-elle pour objet la turpitude des actions?** Oui. D'après S. Jean Damas.

1<sup>o</sup> Il y a une turpitude vicieuse qui est la laideur même des actes volontaires, or ce qui provient uniquement de la volonté n'ayant rien de redoutable, celle-là n'inspire pas de crainte.

2<sup>o</sup> Il y en a une qu'on peut appeler pénale; elle consiste dans le blâme et l'opprobre que l'on s'attire, et c'est là le premier et le principal objet de la honte ou de la pudeur.

Toutefois comme le blâme s'attache surtout au vice, elle a aussi pour objet sa turpitude.

Elle porte à cesser les péchés, dans la crainte du blâme, ou à les cacher, par la crainte du déshonneur.

Quant aux opprobres dont on couvre la vertu, le vertueux les méprise. (Actes des Apôtres, v, 41.) *Ils sortirent du conseil remplis de joie de ce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir cet outrage pour le nom de Jésus.*

**L'homme éprouve-t-il plus de honte devant ses proches que devant les étrangers?** Oui. Un témoignage se juge par sa certitude ou par ses effets.

1<sup>o</sup> Certitude. Elle provient de la rectitude de la personne, ou de sa connaissance de nos actes. De là nous redoutons davantage le jugement des vertueux et de nos parents parce que nous étant unis et nous connaissant mieux, ils sont à même de mieux nous juger.

2<sup>o</sup> Effets, c'est-à-dire utilité ou dommage qui peut nous revenir de leur jugement. Sous ce rapport aussi nous ressentons plus de honte de la part de nos parents que de la part des étrangers.

Nous ne craignons pas le témoignage de ceux qui nous sont unis dans la pratique du même vice, parce que nous ne pensons pas qu'ils considèrent nos défauts comme quelque chose de honteux.

Nous craignons les grands parleurs, à cause du tort qui en résulte par la diffamation.

Nous craignons surtout ceux devant lesquels nous n'avons jamais rien fait de mal, parce que nous perdons par là la bonne opinion qu'ils avaient de nous.

Nous craignons encore ceux dont nous sollicitons quelque chose ou dont nous désirons l'amitié, parce que notre faute nous empêche de l'obtenir.

**La pudeur peut-elle exister dans les hommes vertueux?** Non. Aristote.

Il peut se faire qu'on ne craigne pas ce qui est mal: 1<sup>o</sup> parce qu'on ne le considère pas comme tel; 2<sup>o</sup> parce qu'on ne le croit pas possible, ou parce qu'on ne le regarde pas comme difficile à éviter par soi-même.

De là on manque à la pudeur: 1<sup>o</sup> quand on ne considère pas comme honteux ce qui doit faire rougir; c'est le cas des criminels qui se glorifient de leurs crimes. 2<sup>o</sup> Parce qu'on ne croit pas la turpitude possible, et qu'on la croit facile à éviter.

C'est ainsi que les vieillards et les hommes vertueux n'éprouvent pas ce sentiment; mais ils doivent l'éprouver, le cas échéant, et s'abstenir de toute apparence. (I Thes., v, 22.) *Al's'enez-vous de toute apparence du mal.*

III) Mon Dieu! vous êtes présent partout et rien n'échappe à votre regard. Si le pécheur rougit de lui-même, devant ses proches, ses amis, ou les personnes étrangères, combien plus devrait-il rougir de se couvrir de honte en votre présence! Inspirez-moi, Seigneur, l'horreur du vice et l'amour de toutes les vertus.

I	Après avoir parlé de la première des parties intégrantes de la tempérance, c'est-à-dire de la honte ou pudeur, nous avons à examiner la seconde, c'est-à-dire l'honnêteté qui est la même chose que la vertu et que le beau. A ce sujet, il y a quatre questions concernant cette identité et ses rapports avec l'utile et l'agréable.
II	<p><b>Identité</b></p> <p><b>La vertu</b></p> <p>L'honnête est-il la même chose que la vertu? Oui. D'après Cicéron, qui divise l'honnête en quatre vertus principales, comme il divise la vertu.</p> <p>L'honnête désigne un état honorable, et on appelle ainsi ce qui est digne d'honneur.</p> <p>L'honneur est dû à ce qui excelle; l'excellence se considère surtout d'après la vertu qui est la disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux, d'après Aristote, ou la disposition du sujet à son opération, qui est la seconde perfection du sujet.</p> <p>C'est pourquoi l'honnête se rapporte proprement à la même chose que la vertu.</p> <p>L'honnête implique un devoir d'honneur, et l'honneur ne se rend qu'à ce que l'on connaît par les actes extérieurs, qui sont un témoignage.</p> <p>La supériorité de fortune rend digne d'honneur, d'où on dit une <i>honnête aisance</i> pour exprimer la prospérité extérieure de quelqu'un.</p> <p><b>Le beau</b></p> <p>Est-il la même chose que le beau? Oui. D'après ce texte : (I Cor., XII, 23.) <i>Ce qu'il y a en nous de moins honnête on le traite avec plus d'honnêteté; tandis que ce qu'il y a en nous de plus honnête, n'a pas besoin de ces précautions.</i></p> <p>Le beau résulte de la clarté et des justes proportions. Dieu est beau, cause de toute beauté.</p> <p>La beauté de notre corps résulte de la proportion de ses membres avec l'éclat et les couleurs convenables.</p> <p>La beauté spirituelle résulte de l'action proportionnée à la lumière de la raison.</p> <p>C'est ce qui appartient à la nature de l'honnête, identique à la vertu qui règle toutes les choses humaines d'après la raison.</p> <p>C'est pourquoi l'honnête est la même chose que le beau spirituel, ou, dit saint Augustin, la beauté intelligible que nous appelons proprement beauté spirituelle.</p>
III	<p><b>Rapports</b></p> <p><b>L'utile</b></p> <p>L'honnête se fait désirer par cette beauté. Si nous pouvions le voir, il exciterait en nous l'amour de la sagesse, comme dit Platon.</p> <p>Diffère-t-il de l'utile et de l'agréable? Oui. Il se confond subjectivement avec l'utile et l'agréable, mais il en diffère rationnellement.</p> <p>1<sup>o</sup> Il se confond; parce qu'il est utile par ses rapports avec le bonheur; et agréable, par sa conformité avec la raison.</p> <p>2<sup>o</sup> Il en diffère. L'honnête indique une excellence digne d'honneur par sa beauté spirituelle; l'agréable satisfait les désirs; l'utile se rapporte à un but, et à nos semblables.</p> <p>Ce qui est utile et honnête est agréable; mais ce qui est agréable ou utile n'est pas toujours honnête.</p> <p>Une chose peut plaire aux sens et non à la raison; elle peut être utile à un but, sans être honnête, ce qui provient de la dégradation, car si l'homme était droit, il n'aimerait que l'utile et l'honnête.</p> <p><b>Tempérance</b></p> <p>L'honnêteté fait-elle partie de la tempérance? Oui. D'après S. Ambroise. L'honnête est le beau spirituel, le honteux y est opposé : les opposés se font ressortir.</p> <p>C'est pourquoi l'honnêteté qui repousse ce qu'il y a dans l'homme de plus honteux, les jouissances de la brute, paraît appartenir spécialement à la tempérance, dont l'objet est de modérer toutes les concupiscences dépravées de l'homme.</p> <p>Ce qui fait qu'elle est une de ses parties intégrantes, parce qu'elle est une de ses conditions.</p> <p>On doit à la justice et à la force plus d'honneur qu'à la tempérance, à cause de l'excellence du bien qui en est l'objet; mais on doit honorer la tempérance davantage, parce qu'elle comprime les vices les plus honteux.</p>
III	Mon Dieu! vous êtes la beauté même, la source de toute beauté résultant de l'harmonie et de la bonté. En vous aimant, je réaliserai le beau dans mon âme et dans toutes mes œuvres. Répandez en moi votre Esprit afin que tout soit honnête, utile et agréable à vos yeux et serve à l'édification des autres.



## LA TEMPÉRANCE

## DE L'ABSTINENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 146

Après avoir parlé des parties intégrantes de la tempérance, nous allons parler de ses parties subjectives. Elles regardent les jouissances de la table et les charnelles. Aux premières se rapportent l'abstinence et la sobriété. Au sujet de l'abstinence, il y a deux questions, savoir, si elle est une vertu, et une vertu spéciale.

Plan

I

Vertu

Autorité

L'abstinence est-elle une vertu? Oui. D'après ce passage : (II, Saint Pierre, I, 5.) *Apportez tous vos soins pour joindre à votre foi la vertu, à la vertu la science, à la science l'abstinence.*

Il compte ainsi l'abstinence parmi les vertus. Donc elle en est une.

Explication

L'abstinence, d'après la nature même de ce nom, indique une privation de nourriture.

On peut donc prendre ce mot en deux sens : 1<sup>o</sup> selon qu'il désigne absolument une privation d'aliments; sous ce rapport, l'abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais seulement quelque chose d'indifférent au point de vue moral.

2<sup>o</sup> On peut la considérer selon qu'elle est réglée par la raison, et alors elle exprime ou l'habitude de la vertu ou son acte, elle est méritoire et digne d'éloges.

C'est ce qu'indique saint Pierre dans le passage cité, quand il dit de joindre *l'abstinence à la science*, c'est-à-dire qu'il faut que l'homme s'abstienne d'aliments autant que le permettent la nature des personnes avec lesquelles il vit, son propre état et les besoins de sa santé.

Réponses

Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger (Rom., XIV, 17), mais ces deux choses peuvent y contribuer, quand on les fait par raison, d'après un motif de foi et d'amour divin.

C'est à la médecine à régler la quantité et la qualité, pour ce qui regarde la santé du corps; mais il appartient à l'abstinence de le faire relativement aux affections intérieures qui se rapportent au bien de la raison.

Cette vertu nous apprend encore à supporter facilement et avec tranquillité d'âme et pour la gloire de Dieu, la privation des aliments, lorsque cela devient nécessaire.

II

Preuve

Est-elle une vertu spéciale? Oui. Macrobe en fait une partie spéciale de la tempérance.

La vertu morale conserve le bien de la raison contre l'impétuosité des passions. C'est pourquoi, là où il y a une raison spéciale, par laquelle la passion s'éloigne du bien de la raison, il faut qu'il y ait une vertu spéciale pour la réprimer selon l'ordre.

Or, les jouissances de la table sont naturellement faites pour écarter l'homme du bien de la raison, soit à cause de leur étendue, soit à cause de la nécessité des aliments dont l'homme a besoin pour la conservation de sa vie qu'il désire par-dessus tout.

C'est pour cette raison que l'abstinence est une vertu spéciale et une partie de la tempérance.

Spéciale

Réponses

Les vertus doivent être connexes; l'une aide l'autre et participe à son mérite.

Ainsi l'abstinence, tout en ayant sa bonté propre, participe au mérite des autres vertus.

Le corps est châtié par l'abstinence, contre les attraites de la luxure et de la gourmandise qui sont d'autant plus forts qu'on s'y abandonne davantage, contre la raison.

L'abstinence peut être commandée par différentes vertus : par la pénitence, pour satisfaire à ses péchés; par la chasteté, pour la conserver par la mortification.

L'usage des vêtements a été introduit par l'art, celui des aliments par la nature.

C'est pourquoi il doit avoir une vertu spéciale qui ait pour objet de régler la nourriture plutôt que les vêtements.

III

Mon Dieu! je préfère les jouissances spirituelles. Afin que je les goûte davantage, pour me livrer plus facilement à la contemplation de votre vérité, je veux m'abstenir désormais de tout ce qui serait inutile à la conservation de mon existence, en imitant les saints anachorètes qui se contentaient de si peu.

Après avoir examiné l'abstinence en elle-même, dans ses rapports avec l'utile et l'agréable, et comme partie de la tempérance, nous avons maintenant à nous occuper du jeûne qui est l'acte de l'abstinence. A l'égard du jeûne, il y a huit questions concernant l'acte lui-même et ses différentes convenances.

Acte	De vertu	Le jeûne est-il un acte de vertu? Oui. S. Paul le compte parmi les actes. (II Cor., VI, 5.) <i>Rendons-nous recommandables dans les jeûnes, etc.</i> Les actes vertueux sont ceux que la raison rapporte à une fin honnête. Or, il y en a trois principaux dans le jeûne. 1 <sup>o</sup> Il réprime les concupiscences de la chair; 2 <sup>o</sup> il élève l'âme aux contemplations célestes; 3 <sup>o</sup> il satisfait aux péchés. On jeûne pour la santé, à plus forte raison pour l'âme, mais sans nuire à la vie. D'où il est évident que le jeûne est un acte de vertu.
		Est-il un acte d'abstinence? Oui. La matière de l'habitude est la même que celle de l'acte. Donc l'acte vertueux qui se rapporte à une matière appartient à la vertu qui établit son milieu. Or, le jeûne se rapporte aux aliments à l'égard desquels l'abstinence établit un milieu. Donc... Dans un sens figuré, il s'applique à l'abstinence de tout péché et de tout plaisir illicite ou nuisible.
	De précepte	Est-il de précepte? Oui. Il est de droit naturel, en général, et de droit positif dans ses prescriptions. Le jeûne sert à effacer le péché, à le prévenir, à élever l'âme. Par là il est de droit naturel. Quant au temps et au mode, selon qu'il convient aux chrétiens, il est de précepte positif. Ce jeûne est appelé le jeûne ecclésiastique. Il n'oblige pas tous les hommes de la même manière, mais selon l'intention du législateur. Mépriser cette intention serait un péché grave.
		Oblige-t-il tous les fidèles? Oui, à moins qu'on ne soit légitimement dispensé. On fait des lois générales pour l'utilité de la multitude, non pour obliger dans tous les cas. Avec une raison évidente, on peut se dispenser soi-même; dans le doute on doit demander, si on le peut facilement. Les causes de dispense sont : l'impuissance, la nécessité, la réalisation d'un plus grand bien spirituel.
	Temps	Les temps du jeûne sont-ils convenablement établis? Oui, par l'Eglise. Pour expier les péchés, élever l'âme à Dieu, il est nécessaire qu'il y ait des jours de jeûne. Tels que le carême, les veilles de grandes fêtes et les quatre-temps et pour les ordinations. Il ne s'agit ici que de ces jeûnes, parce qu'ils sont les seuls qui soient de droit général prescrits par l'Eglise.
		Est-il nécessaire, pour jeûner, de ne faire qu'un repas par jour? Oui. C'est la coutume générale des chrétiens. Le jeûne est établi pour mettre un frein à la concupiscence, mais sans nuire à la santé. L'unité de repas permet d'atteindre ce double but, c'est pourquoi l'Eglise l'a prescrit. On ajoute une collation, le soir. Une seule goutte d'eau rompt le jeûne eucharistique, non l'autre.
	A midi	L'heure de none a-t-elle été convenablement fixée pour ce repas? Oui. Trois heures, c'est-à-dire après vêpres qui se disent avant midi en carême. C'est ainsi établi afin que celui qui jeûne éprouve une certaine peine pour la satisfaction de ses péchés. Et parce que c'est l'heure où le Christ mourut pour les expier. Aujourd'hui il est fixé à midi. On ne doit pas trop l'anticiper, mais on peut le différer au soir et faire à midi la collation.
		Est-il convenable d'interdire la viande, les œufs, le lait? Oui. C'est la coutume générale de l'Eglise, parce que ces choses délectent davantage. Le jeûne ayant été établi pour réprimer les convoitises de la chair, il était convenable d'interdire les aliments qui sont le plus agréables et portent davantage à la volupté. Mais on doit se conformer en cela à ce qui est prescrit dans les lieux où on se trouve.

Mon Dieu! en voyant les nombreux avantages qu'on trouve dans le jeûne, qui ne s'étonnerait pas des prétextes auxquels on a recours pour s'en dispenser? On craint pour sa santé; au contraire, il sert à la fortifier, tandis que l'intempérance la détériore. Donnez-moi, Seigneur, la force d'obéir fidèlement à l'Eglise.



		Après avoir parlé des parties subjectives de la tempérance qui se rapportent aux plaisirs de la table, c'est-à-dire de l'abstinence et de son acte, le jeûne, nous avons à nous occuper de son vice opposé, c'est-à-dire de la gourmandise. A ce sujet, il y six questions concernant sa nature comme péché et ses différents rapports à quatre points de vue.	
Plan	I	Nature	<p><b>Péché</b></p> <p>La gourmandise est-elle un péché ? Oui. C'est un ennemi intérieur. (S. Grégoire.)</p> <p>Elle ne désigne pas un désir quelconque du boire et du manger, mais un désir déréglé.</p> <p>Or, un désir est déréglé quand il s'écarte de l'ordre de la raison dans lequel consiste le bien de la vertu. Et comme on appelle péché ce qui est contraire à la vertu, il s'ensuit que la gourmandise en est un.</p> <p>Elle s'accorde, il est vrai, avec les penchants de la nature, mais elle contredit ceux qui sont mauvais.</p> <p>Le plaisir qu'on trouve à manger d'un mets quelconque n'est pas un péché par lui-même.</p>
			<p><b>Mortel</b></p> <p>Est-elle un péché mortel ? Oui. Les plaisirs de la table détruisent la vertu. (S. Grégoire.)</p> <p>L'ordre de la raison qui règle la concupiscence peut être détruit de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Quant aux moyens disproportionnés à la fin ; 2<sup>o</sup> quant à la fin, selon qu'elle en détourne. Ainsi vivre pour manger, violer le jeûne et l'abstinence pour se satisfaire, se rendre incapable d'accomplir un devoir, c'est un péché mortel, sinon ce n'est que péché véniel.</p>
		Rapports	<p><b>Péchés</b></p> <p>Est-elle le plus grand des péchés ? Non. Ce vice est moins coupable que les autres. (S. Grégoire.)</p> <p>1<sup>o</sup> Par rapport à la matière, car les péchés qui ont pour objet les matières divines sont plus grands.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport au pécheur, à cause de la nécessité de manger et de la difficulté de le régler.</p> <p>3<sup>o</sup> Par rapport aux effets, elle a une certaine gravité, à cause des péchés qu'elle occasionne. Nuire notablement par là à sa santé, vomir à la suite de la quantité, c'est péché mortel.</p>
			<p><b>Espèces</b></p> <p>Est-elle convenablement distinguée selon ses espèces ? Oui. D'après S. Grégoire.</p> <p>1<sup>o</sup> Elle peut porter sur les aliments. On pèche par la recherche des mets splendides, par l'excès de nourriture, par la délicatesse de la préparation ; 2<sup>o</sup> sur la manière de manger : on pèche par l'empressement qui consiste à manger avant le temps et à manger avec avidité ou voracité.</p> <p>En résumé, le gourmand excède sur la qualité, la quantité, la manière et le temps. (S. Isidore.)</p>
			<p><b>Capital</b></p> <p>Est-elle un vice capital ? Oui. Elle en produit d'autres à titre de cause finale.</p> <p>Car elle porte les hommes d'une foule de manières à pécher d'après le désir qu'ils ont de ce vice.</p> <p>Or, une fin devient très désirable en offrant quelque condition de bonheur qu'on doit désirer.</p> <p>La délectation étant de l'essence du bonheur, il s'ensuit que le vice de la gourmandise, qui a pour objet les délectations du tact, qui sont les principales, est un des vices capitaux.</p>
	II	Filles	<p><b>A-t-elle cinq filles ?</b> Oui. S. Grégoire a déterminé lui-même les suites de ce vice.</p> <p>Puisque la gourmandise a pour objet les plaisirs déréglés du boire et du manger, c'est avec raison qu'on lui assigne pour filles les suites de ce péché ; elle sont au nombre de cinq :</p> <p>1<sup>o</sup> Pour l'âme, la stupidité de l'intelligence, la sotte joie, la loquacité, la jovialité ou bouffonnerie.</p> <p>2<sup>o</sup> Pour le corps, la malpropreté qui consiste dans l'émission déréglée de tout ce qui charge la nature, et l'incontinence, son effet ordinaire, d'après la glose sur ce texte (Eph., v, 3).</p>
			<p><b>Mon Dieu !</b> on dit que l'homme doit manger pour vivre et non vivre pour manger ; et Jésus lui-même ajoute que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de la parole qui provient de vous. Accordez-moi, Seigneur, la grâce de me conformer à ces deux maximes, afin que j'évite le vice de la gourmandise.</p>

## LA TEMPÉRANCE

## DE LA SOBRIÉTÉ

II<sup>e</sup> DE LA II<sup>e</sup>II<sup>e</sup> sect., 149

Plan	I	Après avoir parlé de l'abstinence, du jeûne et de la gourmandise qui se rapportent aux jouissances de la table, et principalement au manger, nous allons parler de la sobriété qui a spécialement le boire pour objet. A ce sujet, il y a quatre questions concernant sa nature et son usage selon la règle et pour chacun.			
		Objet	La boisson est-elle l'objet de la sobriété? Oui, d'après ce texte (Eccli., xxxi, 32). Les vertus doivent leur nom à la matière où il est très difficile d'observer leur condition. Sobriété vient de <i>bria</i> , mesure, ce qui montre que l'homme sobre doit garder la mesure La sobriété a donc pour objet les boissons dont l'usage modéré est très utile, et l'excès très nuisible; car cet excès prive de la raison beaucoup plus que celui de la nourriture (Eccli. xxxi, 37.) Ainsi la sobriété a spécialement pour objet la boisson, non toute boisson, mais celle dont les fumées peuvent porter à la tête, comme le vin et toute boisson enivrante. C'est en cela surtout, même quant au plus petit excès, que la mesure est très nécessaire.		
			Nature	Est-elle une vertu spéciale? Oui, Macrobe en fait une partie de la tempérance. Il appartient à la vertu morale de conserver le bien de la raison contre ce qui peut l'empêcher. C'est pourquoi, toutes les fois qu'il se rencontre en quelque chose un empêchement spécial de la raison, il est nécessaire qu'il y ait une vertu spéciale pour l'écarter. Or, les boissons enivrantes, comme l'expérience le prouve, ont une raison spéciale d'empêcher l'usage de la raison, en ce que par leurs fumées elles troublent le cerveau. C'est pourquoi, il faut une vertu spéciale pour écarter cette entrave; cette vertu est la sobriété. Les eucratites attribuaient la vigne à Satan, et condamnaient même tout usage du vin.	
				Vertu	
II		Règle	L'usage du vin est-il totalement illicite? Non, contre ces hérétiques. (I Tim., v, 23.) Les aliments et les boissons en eux-mêmes ne sont pas illicites, d'après cette maxime de Jésus-Christ : <i>Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais...</i> (S. Mat., xv, 11.) C'est pourquoi cet usage n'est pas absolument défendu, mais peut être illicite par accident : 1° Par suite de l'état de celui qui le prend, s'il en est facilement incommodé, ou s'il est engagé par vœu à ne pas en boire; 2° par suite de la manière dont on boit, si on dépasse la mesure; 3° de la part des autres, qui peuvent en être scandalisés s'il y a excès; 4° si cela empêche d'atteindre la perfection, mais le conseil ne prouve pas que le vin soit mauvais.		
			Usage		
		Pour tous	La sobriété est-elle nécessaire principalement aux grands? Non, mais à tous. Aux femmes (I Tim., II, 3). Aux jeunes gens (Tite, II, 6). Aux vieillards (Tite, II, 2). Aux évêques (I Tim., III, 2). Aux Rois (Prov. xxxi, 4). Ainsi : 1° A cause des penchants au mal : Aux femmes, à cause de leur manque d'énergie pour résister à la concupiscence. Aux jeunes gens, qui sont par leur âge très portés à l'amour de tous les plaisirs. Aux vieillards, dont la raison doit être ferme pour instruire et donner l'exemple. 2° A cause de la fin où elle conduit : aux évêques et aux prêtres, à cause de leurs fonctions; aux dignitaires et surtout aux princes, afin qu'ils agissent et gouvernent avec sagesse.		
III		Mon Dieu! accordez-moi la grâce d'être sobre, selon le conseil de l'Apôtre, avec sagesse, non seulement dans les repas, mais en toute chose, afin que je ne m'écarte pas des règles de la vertu, et que je puisse mieux remplir tous mes devoirs, en conservant l'usage de mes facultés, pour vous plaire, dans mon intérêt et celui des autres.			



I		Après avoir parlé de la sobriété qui règle les jouissances provenant des boissons et surtout du vin, nous devons nous occuper de l'ivresse qui en est le vice opposé. A ce sujet quatre questions se présentent : savoir, si elle est un péché, un péché mortel, le plus grave des péchés et si elle excuse du péché.	
Plan	II	Péché	<p>L'ivresse est-elle un péché ? Oui. <i>Ne cédez ni à la bonne chère ni à l'ivrognerie.</i> (Rom., XIII, 13.)</p> <p>1<sup>o</sup> Le mot ivresse signifiant l'état d'un homme pris de vin, n'exprime pas précisément le péché d'ivresse, mais plutôt la défaillance qui en est la conséquence et la punition.</p> <p>2<sup>o</sup> S'il désigne l'acte par lequel on est tombé dans cette défaillance, il faut distinguer :</p> <p>Si cet acte en est la cause par la grande force de vin pris sans y songer, elle n'est pas coupable ; c'est une surprise ; à moins qu'on n'ait péché par négligence à s'en apercevoir. C'est de la sorte qu'on croit que Noë s'enivra. Si elle résulte de l'amour et de l'usage déréglé du vin, elle est un péché de gourmandise dans laquelle elle est comprise comme l'espèce sous le genre. S'abstenir de vin quand il est nécessaire à la santé ; faire enivrer quelqu'un sciemment ; reprendre durement celui qui s'enivre : sont autant de péchés.</p>
		Mortel	<p>Est-elle un péché mortel ? Oui. D'après les Canons apostoliques contre les prêtres et les laïques qui s'enivrent.</p> <p>Pour qu'il y ait péché mortel, d'après saint Liguori, il faut que l'ivresse prive complètement de l'usage de la raison. (Note.)</p> <p>L'ivresse, suite de l'amour et de l'usage immodéré et déréglé du vin, est produite de trois manières.</p> <p>1<sup>o</sup> Sans s'apercevoir que l'on boit immodérément et que ce que l'on boit peut enivrer. Ce n'est pas péché.</p> <p>2<sup>o</sup> Boire avec excès, sans croire que l'on boit assez pour s'enivrer ; il peut y avoir en cela péché véniel.</p> <p>3<sup>o</sup> Savoir que l'on boit avec excès, que l'on va s'enivrer et préférer s'enivrer à s'abstenir. C'est l'état de celui qu'on appelle ivre, car les actes tirent leur espèce de ce qu'on se propose. En ce cas l'ivresse est un péché mortel, parce qu'on se prive sciemment de l'usage de la raison.</p> <p>La fréquence de l'ivresse est aussi coupable, car elle n'enlève ni la connaissance ni la volonté de s'enivrer.</p> <p>Manger et boire plus qu'il ne faut n'est pas toujours péché grave, mais il y a péché mortel si l'on boit sciemment plus qu'il ne faut jusqu'à s'enivrer.</p>
		Gravité	<p>Est-elle le plus grave des péchés ? Non. Elle n'a pas la gravité des péchés spirituels qui l'emportent sur les charnels.</p> <p>Une chose est mauvaise par là même qu'elle prive d'un bien qu'on doit avoir. Donc plus le bien dont on est privé par le mal est grand, et plus le mal est grave.</p> <p>Or, il est évident que le bien divin l'emporte de beaucoup sur le bien humain. Donc les péchés que l'on commet contre Dieu sont plus graves que le péché de l'ivresse, qui est directement opposé au bien de la raison humaine.</p> <p>Cependant saint Jean Chrysostome a pu dire que le démon n'aime rien tant que l'ivrognerie et la débauche, parce que ces péchés sont plus fréquents que les autres et ceux dont les conséquences sont les plus funestes.</p>
		Rapports	<p>L'ivresse excuse-t-elle le péché ? Oui. Saint Augustin excuse Loth de son péché.</p> <p>Elle excuse des péchés qu'elle fait commettre, lorsqu'elle est involontaire par ignorance, parce que l'ignorance rend les actes involontaires.</p> <p>Quant à l'acte qui la précède, s'il l'a produite sans qu'il y ait un péché, elle excuse.</p> <p>S'il a été coupable, les actions sont volontaires dans cet acte, et l'homme en est responsable.</p> <p>Les péchés commis dans cet état sont cependant atténués par l'amoindrissement du volontaire, quoique l'ivresse soit un péché elle-même.</p> <p>C'est de là que saint Augustin observe que Loth doit être accusé en proportion de la culpabilité de son ivresse, et non suivant la gravité du péché qu'il commit.</p>
III	<p>Mon Dieu ! si l'homme qui se livre à ce vice comprenait combien il se dégrade, rougissant de lui-même, il aurait la force de se corriger. Enivrez-moi, Seigneur, de vos saintes délices, afin que je renonce même au plaisirs légitimes, et que mes sens de plus en plus détachés, laissent mon âme libre de se fixer en vous.</p>		

Après avoir parlé des plaisirs qui se rapportent à la table, c'est-à-dire des vertus et des vices auxquels ils donnent lieu, nous avons à nous occuper des plaisirs de la chair, dans le même sens, ou de la chasteté et de la luxure son vice opposé. Nous examinerons d'abord la vertu de chasteté et la virginité qui en est une partie. Sur la chasteté il y a quatre questions.

**La chasteté est-elle une vertu?** Oui. L'âme est son sujet (S. Aug.); mais sa matière est dans le corps.

Ce mot vient du verbe châtier, de ce que la concupiscence est châtiée par la raison, à laquelle on doit mettre un frein, à la façon d'un enfant, comme le dit Aristote dans son livre de morale.

Or, l'essence de la vertu humaine consiste en ce qu'elle règle nos actions ou nos passions conformément à la raison, comme on le voit d'après ce que nous avons dit. (Q. 183.)

D'où il est évident que la chasteté est une vertu; elle en a tous les caractères et la fin.

La violence étrangère n'enlève pas au corps la sainteté que conserve la persévérance de la continence, tant que l'esprit conserve la résolution par laquelle le corps est sanctifié.

Les infidèles n'ayant que des vertus humaines, peuvent observer la chasteté mais elle est imparfaite, parce qu'elle n'est pas rapportée à sa fin légitime.

En tant que la chasteté trouve du plaisir à son acte, on la compte au nombre des fruits.

**Est-elle une vertu générale?** Non. Macrobe en fait une partie de la tempérance.

Dans un sens propre, elle est une vertu spéciale qui a pour objet particulier de régler les plaisirs charnels.

Dans un sens figuré, elle peut être prise pour une vertu générale qui modère tous les plaisirs illicites.

Ainsi l'âme qui s'unit à Dieu, et qui s'abstient des actions défendues, est chaste spirituellement. (II Cor., XI, 2.) *Je vous ai préparée pour l'unique époux.*

Comme celle qui s'adonne à l'amour des biens terrestres commet une fornication spirituelle, d'après ces paroles du prophète : *Vous vous êtes livrée à une foule d'amants.* (Jér., III, 1.)

Toutefois l'essence de cette chasteté consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologiques, par lesquelles l'âme de l'homme est unie à Dieu, son principe.

**Est-elle une vertu distincte de l'abstinence?** Oui. Saint Paul l'ajoute aux jeûnes. (II Cor., VI, 6.)

La tempérance a proprement pour objet le désir des jouissances du toucher. Donc là où il y a différentes raisons de délectation, il faut différentes vertus comprises dans la tempérance.

Or, les délectations sont proportionnées aux opérations dont elles sont les perfections. (Aristote.)

Donc celles qui se rapportent à l'usage des mets pour la conservation de l'individu sont d'un autre genre que celles des jouissances charnelles qui conservent l'existence de l'espèce.

C'est pourquoi la chasteté ayant pour objet celles-ci se distingue de l'abstinence qui regarde les autres.

Les charnelles étant plus vives et plus oppressives, ont plus besoin de châtiment et de frein.

**La pudicité se rapporte-t-elle spécialement à la chasteté?** Oui. Elle est comme une circonstance de la chasteté, quoique quelquefois on prenne l'une pour l'autre.

La pudicité tire son nom du mot pudeur qui a la signification même de la honte, quoique tous les vices aient une certaine turpitude.

Or les plaisirs charnels sont ceux qui inspirent généralement plus de honte par eux-mêmes, soit à cause du dérèglement des organes du corps, soit parce qu'ils absorbent complètement la raison.

La pudicité a donc pour objet principal de réprimer ce qui porte le signe ou l'apparence de ces plaisirs, tels que les regards, les libertés, les baisers, les attouchements impudiques de toute espèce.

Elle est par là même une circonstance spéciale de la chasteté, qui en réprime les actes les plus grossiers.

On les prend quelquefois l'une pour l'autre, mais la chasteté se rapporte plutôt à l'acte, tandis que la pudicité regarde plutôt les signes et les apparences extérieurs.

Mon Dieu! j'aime toutes les vertus, mais je préfère celle qui rend les hommes semblables aux anges et dignes de suivre l'Époux partout où il va. Rendez-moi, Seigneur, de plus en plus chaste d'esprit, de cœur et de corps, afin que je mérite de vous voir ici-bas dans les signes qui vous cachent, et de vous contempler à découvert dans la gloire.



Plan	II	I	Après avoir parlé de la chasteté en elle-même et dans ses rapports avec l'abstinence et la pudicité, nous avons maintenant à nous occuper de la virginité qui en est une partie, et sur laquelle il y a cinq questions à faire concernant sa nature comme vertu et ses rapports avec le mariage et les autres vertus.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
			Nature	Intégrité	La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair? Oui. Saint Augustin dit : Elle est une continence par laquelle l'intégrité de la chair est vouée au Créateur de l'âme et de la chair.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Il y a trois choses dans les plaisirs charnels : 1 <sup>o</sup> la perte de l'intégrité corporelle; 2 <sup>o</sup> la sensation charnelle; 3 <sup>o</sup> le dessein de se procurer une délectation. La première peut se perdre sans la part de l'âme; la deuxième n'est point coupable sans consentement; la troisième est coupable même sans aucune action.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Donc la virginité consiste dans la résolution formelle de s'abstenir toujours des péchés charnels.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
			Conseil	Nature	Est-elle défendue? Non. Aucun péché n'est l'objet légitime d'un conseil. (I Cor., VII, 25.) Le concile de Trente a condamné cette proposition.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Or la virginité est conseillée à bon droit : <i>Pour les vierges, je n'ai pas reçu de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil.</i> (I Cor., VII, 25.) La virginité n'est donc pas une chose défendue.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Les biens extérieurs sont inférieurs à ceux du corps, ceux-ci à ceux de l'âme. On doit user des premiers pour le bien du corps, des biens du corps pour celui de l'âme, et des biens de l'âme, faire servir ceux de la vie active à la vie contemplative.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
			Vertu	Conseil	Or, comme on s'abstient des plaisirs de la table pour la santé ou pour l'étude, on doit s'abstenir des plaisirs charnels pour s'appliquer à la divine contemplation. (I Cor., VII, 34.)																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Il suit de ces principes que la virginité religieuse est louable plutôt que blâmable.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					Mais il est utile à la société qu'il y ait des uns et des autres, comme dans une armée où chacun a sa fonction spéciale.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
Rapports	Mariage	Nature	Est-elle une vertu? Oui. S. Ambroise l'appelle une vertu principale. Le matériel de cette vertu est l'intégrité de la chair; le formel, le désir de s'abstenir pour Dieu.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
			Or, là où se trouve un bien d'une excellence particulière, là se trouve une vertu spéciale. La résolution de s'abstenir est plus méritoire que de se garantir de tout excès charnel.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
			Donc la virginité est une vertu spéciale distincte de la chasteté; comme la magnificence de la libéralité.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
Vertus	Mariage	Nature	Mais pour avoir le caractère de vertu, il faut qu'elle soit gardée en vue de Dieu (par vœu).																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																							
			Rapports	Mariage	Est-elle supérieure au mariage? Oui. D'après saint Paul et saint Augustin. L'erreur de Jovinien est réfutée par l'exemple de Jésus-Christ qui choisit une vierge pour mère, et resta vierge; par saint Paul (I Cor., VII.); par la raison qui dit de préférer le meilleur bien.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
					La virginité conservée comme une disposition à la vie contemplative est donc plus excellente que le mariage qui a pour but la multiplication et les soins de la vie active.																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																					
III																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																										

La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair ? Oui. Saint Augustin dit : Elle est une continence par laquelle l'intégrité de la chair est vouée au Créateur de l'âme et de la chair.

Il y a trois choses dans les plaisirs charnels : 1<sup>o</sup> la perte de l'intégrité corporelle ; 2<sup>o</sup> la sensation charnelle ; 3<sup>o</sup> le dessein de se procurer une délectation. La première peut se perdre sans la part de l'âme ; la deuxième n'est point coupable sans consentement ; la troisième est coupable même sans aucune action.

Donc la virginité consiste dans la résolution formelle de s'abstenir toujours des péchés charnels.

Est-elle défendue ? Non. Aucun péché n'est l'objet légitime d'un conseil. (I Cor., VII, 25.) Le concile de Trente a condamné cette proposition.

Or la virginité est conseillée à bon droit : *Pour les vierges, je n'ai pas reçu de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil.* (I Cor., VII, 25.) La virginité n'est donc pas une chose défendue.

Les biens extérieurs sont inférieurs à ceux du corps, ceux-ci à ceux de l'âme. On doit user des premiers pour le bien du corps, des biens du corps pour celui de l'âme, et des biens de l'âme, faire servir ceux de la vie active à la vie contemplative.

Or, comme on s'abstient des plaisirs de la table pour la santé ou pour l'étude, on doit s'abstenir des plaisirs charnels pour s'appliquer à la divine contemplation. (I Cor., VII, 34.)

Il suit de ces principes que la virginité religieuse est louable plutôt que blâmable.

Mais il est utile à la société qu'il y ait des uns et des autres, comme dans une armée où chacun à sa fonction spéciale.

Est-elle une vertu ? Oui. S. Ambroise l'appelle une vertu principale. Le matériel de cette vertu est l'intégrité de la chair ; le formel, le désir de s'abstenir pour Dieu.

Or, là où se trouve un bien d'une excellence particulière, là se trouve une vertu spéciale. La résolution de s'abstenir est plus méritoire que de se garantir de tout excès charnel.

Donc la virginité est une vertu spéciale distincte de la chasteté ; comme la magnificence de la libéralité.

Mais pour avoir le caractère de vertu, il faut qu'elle soit gardée en vue de Dieu (par vœu).

Est-elle supérieure au mariage ? Oui. D'après saint Paul et saint Augustin. L'erreur de Jovinien est réfutée par l'exemple de Jésus-Christ qui choisit une vierge pour mère, et resta vierge ; par saint Paul (I Cor., VII.) ; par la raison qui dit de préférer le meilleur bien.

La virginité conservée comme une disposition à la vie contemplative est donc plus excellente que le mariage qui a pour but la multiplication et les soins de la vie active.

Mais il ne s'ensuit pas qu'une personne mariée ne puisse avoir autant de mérite qu'une vierge. Ainsi le célibat de saint Jean et le mariage d'Abraham ont également servi aux desseins de Jésus-Christ.

Est-elle la plus grande des vertus ? Non. Le martyre est préférable. (S. Aug.) Elle est plus grande que la chasteté des veuves et que la chasteté conjugale ; mais les vertus théologiques et même celles de religion, ayant Dieu pour objet, l'emportent.

Les martyrs qui donnent leur vie, les religieux qui sacrifient leur volonté ont plus de mérite.

Des éloges que les saints font de la virginité, il ne résulte pas absolument qu'elle est la plus grande, mais qu'elle l'emporte sur les autres degrés de chasteté.

Plan	I	{ Après avoir parlé de la vertu de chasteté et de la virginité qui en est une partie, nous avons à nous occuper de son vice opposé, la luxure et de ses espèces, et d'abord de la luxure en général. A ce sujet il y a cinq questions concernant sa nature et ses rapports avec les péchés capitaux et ses suites.	
		Nature	<p><b>Matière</b></p> <p>La luxure a-t-elle seulement pour matière les plaisirs de la chair? Oui. Celui qui sème dans la chair moissonnera la corruption. (Saint Aug.) Or, cette action se produit au moyen des voluptés charnelles. La luxure a donc ces voluptés pour objet.</p> <p>On dit de quelqu'un qu'il est luxurieux, parce qu'il est amolli par les plaisirs. (Saint Isidore.) Or, les plaisirs charnels sont ceux qui énervent le plus le cœur de l'homme. C'est pourquoi la luxure a principalement pour objet ces jouissances.</p> <p>On la rapporte secondairement à tous les autres genres d'excès et toute espèce de superfluité.</p>
			<p><b>Sans péché</b></p> <p>L'œuvre de la chair peut-elle exister sans péché? Oui. D'après saint Augustin qui justifie les actes des Pères de l'Ancien Testament de ce qu'ils avaient plusieurs femmes.</p> <p>Le péché est contraire à l'ordre de la raison qui veut que tout soit rapporté à sa propre fin.</p> <p>Il n'y a donc pas de péché si on agit, avec mode et ordre, pour une fin convenable et bonne.</p> <p>Or, le mariage est pour le genre humain ce que la nourriture est pour les individus.</p> <p>Donc, puisque l'usage des aliments est bon, si on le fait d'une manière convenable, de même les jouissances charnelles sont bonnes si on en use selon le mode et l'ordre requis.</p> <p>Elles interrompent l'acte de la raison, mais c'est pour faire ce que la raison elle-même approuve.</p>
II	II	Rappports	<p><b>Péché</b></p> <p>La luxure est-elle un péché? Oui, si elle est contraire à la chasteté. La cause l'emporte sur l'effet. Or le vin est défendu à cause de la luxure. (Eph., v, 18.) Donc la luxure est défendue.</p> <p>Plus une chose est nécessaire plus il faut observer à son égard l'ordre de la raison.</p> <p>Si donc on vient à la transgresser, on n'est que plus coupable volontairement. Or, l'œuvre de la chair est nécessaire au bien commun; on doit donc y respecter l'ordre, sinon il y a péché mortel qui n'admet pas de légèreté de matière, étant contraire à la chasteté.</p>
			<p><b>Capital</b></p> <p>Est-elle un péché capital? Oui. Saint Grégoire la met au nombre des péchés capitaux.</p> <p>Un vice capital est celui qui a une fin très désirable et pousse à faire d'autres péchés que l'on regarde tous comme issus principalement de ce vice.</p> <p>Or, la luxure a pour fin la jouissance des plaisirs charnels, qui est la plus grande des délectations.</p> <p>Ces sortes de plaisirs, tant par leur vivacité que par leur rapport avec la nature, ont tant de puissance sur l'appétit sensitif, que pour se les procurer, on commet beaucoup de péchés. Donc il est évident que la luxure est un péché capital.</p>
		Suites	<p><b>Suites</b></p> <p>Les suites de la luxure sont-elles convenablement désignées? Oui. Il y en a huit, d'après Saint Grégoire.</p> <p>1<sup>o</sup> Quant à la raison. La luxure empêche l'esprit de percevoir la vérité; de là <i>cécité spirituelle</i>. Elle s'oppose au bon conseil par la <i>précipitation</i>. Elle détruit la rectitude du jugement pratique par <i>l'inconsidération</i>. Elle anéantit le commandement par <i>l'inconstance</i>.</p> <p>2<sup>o</sup> Quant à la volonté. La luxure y produit l'amour déréglé de soi ou <i>l'égoïsme</i>; la <i>haine de Dieu</i> qui défend un tel plaisir; <i>l'amour de la vie présente</i>, dans laquelle on jouit des voluptés impures; <i>l'horreur de la vie future</i>, qui n'offre que des biens spirituels.</p> <p>Saint Isidore y ajoute ceux qui viennent de la parole : entretiens, bavardages, paroles, discours lascifs.</p>
III	III	{ Mon Dieu ! après que vous nous avez faits à votre image, rachetés par votre Fils, sanctifiés par votre Esprit, nous devrions garder notre âme pure et respecter notre corps. Mais, hélas ! la luxure ne cesse de régner en souveraine et d'exercer toujours de nouveaux ravages. Donnez-nous, Seigneur, la grâce d'y résister.	



		Après avoir parlé de la luxure en général, comme péché opposé à la chasteté, nous allons maintenant parler de ses différentes espèces, et d'abord de la fornication simple, dans les cinq premières questions, et nous y ajouterons ce qui concerne les actes de la fornication en général.		
Plan	II	Fornication	Division	<p>Doit-on diviser la luxure en plusieurs espèces? Oui. Il y en a six.</p> <p>La <i>fornication simple</i>, union coupable de deux personnes libres. — L'<i>adultère</i> qui trahit la foi du mariage. — L'<i>inceste</i> qui blesse le respect dû à une parente ou alliée. — Le <i>stupre</i> qui viole le droit des parents d'une personne. — Le <i>rapt</i> qui ajoute la violence au stupre. — Le <i>vice contre nature</i>, opposé à la fin des plaisirs, la génération.</p> <p>Les autres genres : sacrilège, violation des vœux, etc. se ramènent à l'une de ces espèces.</p>
			Péché	<p>La fornication est-elle un péché mortel? Oui. (Tobie, iv, 13.) <i>Veille sur toi, mon fils, contre toute impureté; et hors de ta femme seule, ne te permets jamais de commettre le crime.</i></p> <p>Il y a d'abord le désordre de la concupiscence, qui est contraire à la droite raison.</p> <p>Ensuite elle est nuisible à l'enfant qui va naître et par là blesse l'amour du prochain; car l'enfant a besoin non seulement de sa mère, mais encore de son père pour les soins de l'âme et du corps, ce qui suppose une union légitime et durable, ou le mariage auquel la fornication est opposée.</p> <p>Donc elle est un péché mortel, malgré le prétexte qu'on aura soin des enfants. La loi qui la défend est fondée sur ce qui arrive souvent, non sur des cas particuliers.</p> <p>Innocent XI a condamné ceux qui disent que la fornication n'est pas intrinsèquement mauvaise, et qu'elle n'est un péché que parce qu'elle est défendue par le droit positif. Note.</p>
		Actes	Gravité	<p>Est-elle le plus grave des péchés? Non. Ceux de l'esprit sont plus graves. (S. Grégoire.)</p> <p>Elle est plus grave que le vol et tous les péchés opposés aux seuls biens extérieurs.</p> <p>Mais elle est moins criminelle que le blasphème qui attaque Dieu directement, et que l'homicide, parce qu'il est dirigé contre la vie d'un homme qui est déjà né,</p> <p>Tandis que la fornication a une sorte d'excuse dans la force même de la concupiscence; car, plus la passion qui entraîne la volonté est grande, moins le péché est grave.</p>
			Baisers	<p>Les attouchements et les baisers sont-ils des péchés mortels? Oui. (Saint Matthieu, v, 28.) <i>Celui qui aura regardé une femme pour la convoiter, a déjà commis l'adultère en son cœur.</i> A plus forte raison les actes sont-ils mortels.</p> <p>Les attouchements et les embrassements ne sont pas par eux-mêmes des péchés mortels; car, ils peuvent avoir lieu selon la coutume du pays, par nécessité ou autre motif.</p> <p>Mais ils peuvent devenir une faute mortelle à raison de la cause qui les produit, comme il arrive lorsqu'ils sont inspirés par la satisfaction d'une passion honteuse.</p>
				Sensations
III		<p>Mon Dieu! vous êtes la beauté même, l'amour parfait, la joie sans mélange, capable de satisfaire les cœurs les plus ardents, les plus insatiables. Je ne veux aimer que vous, Seigneur. Votre amour, bien loin de blesser l'âme, la rend plus chaste et la prépare aux délices de votre union.</p>		

Plan	I	Après avoir parlé de la fornication simple et des actes de la luxure en général, nous allons nous occuper de ses autres espèces : le stupre, le rapt, l'adultère, l'inceste auquel nous ajouterons le sacrilège charnel, enfin le péché contre nature. C'est ce que nous verrons dans les sept questions suivantes.	
		Selon la nature	Stupre
			Le stupre est-il une espèce de luxure ? Oui. Il implique la corruption d'une vierge, qui demeure sous la garde de ses parents. Quelques auteurs disent qu'il implique aussi violence; mais saint Thomas ne la requiert pas. Il rend le mariage de la jeune fille difficile et l'expose aux dangers du libertinage. De plus, il trompe la sollicitude d'un père obligé de veiller sur elle. (Eccli., XLII, 11.) <i>Garde sévèrement une fille luxurieuse.</i> Il est donc une espèce de la luxure, et un péché plus grand que la simple fornication.
		Rapt	Le rapt est-il une espèce de la luxure distincte du stupre ? Oui. (S. Isidore.) Il consiste à corrompre une jeune fille, en l'entraînant au mal par la violence. Il est joint au stupre, quand on fait violence soit à elle seule, soit à son père seul. Il en est séparé, lorsqu'il attaque une veuve ou une fille déjà coupable. Dans tous les cas c'est un vice détestable (Symmaque pape) et toujours une espèce de luxure.
		Adultère	L'adultère est-il aussi une espèce distincte ? Oui. Il viole la loi conjugale. Il ajoute donc à la luxure une laideur particulière qui en fait une espèce distincte. Entre un homme marié et une femme qui ne l'est pas, il met en péril l'éducation de l'enfant. Si la femme est mariée, il blesse les droits de son mari et de tous ses autres enfants. De là ce que dit la sainte Ecriture : <i>Toute femme qui abandonne son mari le déshonore, en lui donnant pour héritier le fruit d'une alliance adultère.</i> (Eccli., XXIII, 32.)
		Inceste	L'inceste est-il aussi une de ses espèces ? Oui. A cause de la parenté. Nous devons le respect et l'honneur à tous les parents, d'après les lois de la nature et de la religion. Chez les anciens, il n'était pas permis au fils d'aller au bain avec son père. De plus la vie commune avec les alliés serait une occasion continuelle de luxure, et le mariage des proches parents empêcherait l'amitié des étrangers, et la charité.
		Sacrilège	Le sacrilège peut-il devenir une espèce particulière de la luxure ? Oui. C'est un sacrilège de ravir les biens consacrés à Dieu, de profaner ce qui est saint. Or, il y a des personnes qui sont consacrées à Dieu et qui par conséquent lui appartiennent, comme les prêtres et les religieux. Donc les déshonorer c'est un sacrilège et une espèce particulière de la luxure.
		Espèce	Le vice contre nature est-il aussi une de ses espèces ? Oui. (II Cor., XII, 21.) <i>Ils n'ont point fait pénitence des impuretés, des fornications et des infamies qu'ils ont commises.</i> Saint Paul met ce vice au nombre des péchés de la chair sous le nom d'immondicité. Or, il y a un péché d'une espèce spéciale là où se rencontre une laideur particulière. C'est ce qui a lieu dans la violation de l'ordre naturel établi pour la génération. On le nomme <i>immondicité, bestialité, sodomie.</i> Donc il est une espèce de luxure.
		Contre nature	Ce vice est-il le plus grave des péchés de luxure ? Oui. Il attaque les principes naturels qui servent de règle à la raison pour diriger les actes humains ou moraux. Or, il n'est rien de plus grave que de nier les principes en agissant contre la nature. Donc de tous ces péchés c'est le plus grave. (S. Augustin.) Il faut le châtier. Il fait injure à la société, à la nature même et à Dieu. (Saint Augustin.) Il ne suffit pas d'accuser qu'on s'est procuré une pollution.
		Gravité	
III	Mon Dieu! inspirez à tous les hommes le respect de vos lois et l'amour de la chasteté; ils y trouveront l'honneur qu'ils ont perdu, et la joie dont vous enivrez les cœurs purs de cette vie. Purifiez-nous, Seigneur, par le sang de Jésus, et rendez-nous dignes de notre origine, de notre nature et de notre destinée.		



## LA TEMPÉRANCE

## DE LA CONTINENCE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 155

I	Après avoir traité des parties intégrantes et subjectives de la vertu cardinale de tempérance, il nous reste à parler de ses parties potentielles ou de ses vertus annexées au nombre de trois : la continence, la clémence ou mansuétude, et la modestie. A l'égard de la continence, il y a quatre questions concernant sa nature, son objet, son siège et sa différence.	
Plan	Vertu	<p>La continence est-elle une vertu? Oui. Elle est une habitude louable, donc elle est une vertu.</p> <p>1<sup>er</sup> sens. Ce qui fait que l'on s'abstient de toutes les jouissances charnelles; on la joint à la chasteté.</p> <p>La parfaite est la virginité, la secondaire la viduité. On doit raisonner d'elle comme de la virginité.</p> <p>2<sup>o</sup> sens. Ce qui fait qu'on résiste aux mauvais penchants qui sont les plus violents. (Aristote.)</p> <p>Elle a quelque chose de l'essence de la vertu, car elle affermit la raison contre les passions pour y résister.</p> <p>Mais elle n'arrive pas à la perfection de la vertu même qui assujettit tout à fait l'appétit sensitif.</p> <p>Aussi Aristote l'appelle une disposition mixte qui tient de la vertu mais non sous tous les rapports.</p> <p>Toutefois dans un sens large, comme principe d'actions louables, on peut dire qu'elle est une vertu.</p>
	Objet	<p>A-t-elle pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher? Oui. Aristote.</p> <p>Elle implique un frein, dans le sens qu'on se retient pour ne pas suivre ses passions.</p> <p>Donc elle a pour objet les passions qui portent à ce que la raison doit empêcher de poursuivre; mais non celles qui ont un mouvement contraire, comme la crainte, etc. Car on est digne d'éloge, si l'on reste ferme dans la recherche de ce que la raison approuve, d'après l'inclination naturelle.</p> <p>Or, la nature nous porte principalement à la conservation de nous-mêmes et de l'espèce.</p> <p>Donc la continence a pour objet propre les désirs des délectations de ces deux conservations.</p> <p>Quant aux autres passions on n'est pas absolument continent, mais on dit qu'on sait se contenir.</p>
	Siège	<p>A-t-elle son siège dans la puissance concupiscible? Non, mais dans la volonté.</p> <p>Le concupiscible, même dans l'homme chaste, a des propensions dépravées et violentes.</p> <p>La différence entre le continent et l'incontinent, c'est que le premier suit la raison, tandis que l'autre s'abandonne, malgré la raison, aux sensations perverses de la chair.</p> <p>Voilà pourquoi la continence a pour sujet la volonté qui choisit entre la résistance ou le consentement à la concupiscence; car l'élection ne peut être que l'acte de la volonté.</p> <p>La continence a pour matière ces désirs, non qu'elle doive les régler, mais pour y résister; car la volonté du continent est mue par la raison qui est le premier moteur de la continence.</p>
	Différence	<p>Est-elle meilleure que la tempérance? Non. La tempérance est sa vertu principale.</p> <p>1<sup>o</sup> Si on entend par continence la cessation de toutes les jouissances charnelles, cette vertu l'emporte sur la tempérance prise dans un sens absolu, comme la virginité sur la chasteté.</p> <p>2<sup>o</sup> Si on l'entend pour la résistance de la raison aux mauvais désirs, la tempérance l'emporte, parce que le bien de la vertu n'est digne d'éloges qu'autant qu'il est conforme à la raison.</p> <p>Or, le bien de la raison a plus de force dans le tempérant que dans le continent, car le premier a dompté l'appétit sensitif qui dans le second se soulève avec violence contre la raison par les mauvais désirs.</p> <p>Il est plus louable de dominer la volonté et le concupiscible que la volonté seule.</p> <p>Or la tempérance domine la volonté et la concupiscence. Donc elle l'emporte sur la continence.</p> <p>La continence est donc à la tempérance ce que l'imparfait est au parfait.</p>
III	Mon Dieu! éloignez de moi les mauvais désirs, ou donnez-moi la force de résister à leur impétuosité. Jésus, Marie, Joseph, modèles parfaits de continence, je voudrais vous imiter; soyez-moi propices, afin que mon âme, en vous ressemblant, et détachée de toute entrave, se livre plus librement aux joies de la contemplation.	

Plan	I	Après avoir parlé de la continence en elle-même et de ses rapports avec la volonté et la tempérance, nous avons à nous occuper de l'incontinence qui est son vice opposé. A ce sujet, il y a quatre questions. Savoir si elle est dans l'âme ou dans le corps, si elle est un péché, plus grave que l'intempérance et la concupiscence.		
		Nature	<p><b>L'incontinence est-elle dans l'âme ou dans le corps?</b> Elle est principalement dans l'âme.</p> <p>Toute chose s'attribue plutôt à ce qui en est par soi la cause qu'à ce qui en est seulement l'occasion.</p> <p>Or, ce qui vient du corps est seulement l'occasion de l'incontinence, par les passions de l'appétit, qui est une puissance de l'organisme.</p> <p>Mais ces passions quelque violentes qu'elles soient, ne sont pas suffisantes pour être la cause de l'incontinence, parce que tant que la raison reste maîtresse, l'homme peut toujours résister à ses passions.</p> <p>Si elles détruisent l'usage de la raison, il n'y a plus lieu de distinguer la continence de l'incontinence, parce que le jugement de la raison rend continence celui qui le suit, incontinent celui qui l'abandonne.</p> <p>Donc l'incontinence a sa cause dans l'âme qui ne résiste pas aux passions d'après la raison. 1° Avant d'avoir pris son conseil : incontinence effrénée; 2° en l'abandonnant : incontinence des faibles.</p> <p>Il est donc évident que l'incontinence appartient principalement à l'âme.</p>	
			Péché	<p><b>Est-elle un péché?</b> Oui. S. Paul la compte parmi les autres péchés. (II Timothée. III, 3.) <i>Calomnieux, incontinents, inhumains, etc.</i></p> <p>Elle peut se considérer de trois manières : 1° Dans son sens propre et absolu, ayant pour objet les désirs des délectations du toucher; elle est un péché, non seulement parce qu'elle éloigne l'homme de la raison, mais parce qu'elle recherche des concupiscences dépravées, sa matière spéciale.</p> <p>2° Dans son sens propre, mais non absolu, en désirant avec excès des choses bonnes en soi, elle est encore un péché, non plus à cause de ces concupiscences, mais en dépassant les bornes de la raison.</p> <p>3° Dans un sens figuré, il se dit de la vertu. Saint Paul était incontinent dans l'amour de Dieu. (Saint Denis.)</p> <p>Dans ce sens, l'incontinence n'est pas un péché, mais elle appartient à la perfection de la vertu.</p> <p>Quoiqu'on ne puisse l'éviter sans la grâce, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit pas un péché.</p>
				Rapports
Concupiscence	<p><b>L'incontinence de la colère est-elle plus coupable que celle de la concupiscence?</b> Non. Celle de la colère est moins honteuse, d'après Aristote.</p> <p>1° Du côté de la passion qui triomphe de la raison, celle de la concupiscence est plus honteuse, parce qu'elle est plus déréglée : elle vient des sens, elle s'enflamme moins vite, elle se déguise et se cache, elle agit avec plaisir.</p> <p>C'est le contraire dans la colère, parce que son mouvement participe d'une certaine manière à la raison, résulte davantage de la complexion du corps, se produit au grand jour et provient d'une tristesse intérieure.</p> <p>2° Du côté des effets, par rapport au mal dans lequel on tombe en s'écartant de la raison. A ce point de vue, l'incontinence de la colère est ordinairement plus grave que celle de la concupiscence, parce qu'elle mène à des actes qui font tort au prochain.</p>			
	III	Mon Dieu! éclairez ma raison, afin qu'elle soit toujours la règle de ma conduite dans la pratique de toutes les vertus. Préservez-moi de toute incontinence, principalement de celle qui a pour objet les délectations coupables, et donnez-moi la grâce de ne me plaire que dans la prière et l'étude de votre loi.		



Plan	I	Après avoir considéré la première partie potentielle de la tempérance, c'est-à-dire la continence et son vice opposé, nous allons nous occuper de la clémence et de la mansuétude que nous examinons en même temps. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la nature de ces deux vertus et leur rapport avec les autres.		
		Différence	<p><b>La clémence et la mansuétude sont-elles identiques? Non.</b> La clémence, dit Sénèque, est la douceur du supérieur envers l'inférieur, tandis que la mansuétude existe encore d'égal à égal. Elles ne sont donc pas tout à fait la même chose.</p> <p>La colère porte à infliger des peines plus fortes, la clémence porte à les diminuer.</p> <p>La mansuétude, selon qu'elle met un frein à la colère, concourt au même effet que la clémence.</p> <p>Cependant elles diffèrent l'une de l'autre, en ce que la clémence modère la punition extérieure, tandis que la mansuétude proprement dite diminue la passion de la colère.</p> <p>La clémence ne peut exister sans la mansuétude, mais celle-ci peut exister sans l'autre, dans ceux qui n'ont pas mission de punir; donc la mansuétude s'entend d'une manière plus large; elle se pratique envers tous; la clémence, de supérieur à inférieur.</p>	
	Égalité		<p><b>Sont-elles des vertus? Oui.</b> Tous les hommes de bien les ont. (Sénèque.)</p> <p>La vertu rend bon.</p> <p>L'essence de la vertu consiste en ce que l'appétit soit soumis à la raison, d'après Aristote. C'est ce qui a lieu pour la clémence aussi bien que pour la mansuétude; car la clémence, en diminuant les peines, s'en rapporte à la raison, comme le dit Sénèque.</p> <p>De même la mansuétude modère la colère conformément à la raison, selon Aristote.</p> <p>D'où il est manifeste que la clémence, aussi bien que la mansuétude, sont des vertus.</p> <p>La clémence ne se montre que dans les cas où elle le peut sans danger pour la loi commune; car la loi commune peut être quelquefois trop sévère, et c'est pour ce motif que la clémence l'adoucit sans se mettre en opposition avec la raison. (Drioux.)</p> <p>La mansuétude est tout à la fois une vertu, une béatitude et un fruit. (Saint Paul.)</p>	
			Tempe- rance	<p><b>Sont-elles partie de la tempérance? Oui.</b> D'après Sénèque et Cicéron.</p> <p>Elles ont également pour objet d'imposer un frein, puisque la clémence diminue les peines et que la mansuétude mitige la colère; elles sont donc adjointes à la tempérance.</p> <p>Dans la diminution des peines, il y a deux choses à considérer : 1<sup>o</sup> qu'elle se fasse selon l'intention des législateurs ou l'épikie; 2<sup>o</sup> la modération qui n'use pas de tout son pouvoir en punissant.</p> <p>D'où la clémence est la tempérance que met l'esprit dans l'usage du pouvoir qu'il a de se venger. (Sénèque.)</p> <p>Ce qui provient d'une certaine bonté de cœur qui fait éviter de contrister les autres, tandis que l'austérité paraît être le propre de celui qui ne craint pas de contrister ses semblables.</p>
				Rapport
		Vertus		
	III	Mon Dieu! je désire ardemment ressembler à Jésus, votre divin Fils, mon parfait modèle et mon bon maître. Rendez-moi doux et humble comme lui, afin que j'aie le bonheur de vous plaire et de vous gagner des cœurs et d'être, comme vos saints, sévère envers moi-même, indulgent et bon à l'égard de mon prochain.		

I { Après avoir parlé de la mansuétude et de la clémence, nous avons à nous occuper des vices qui leur sont opposés. Nous traiterons de la colère qui est opposée à la mansuétude et de la cruauté qui est opposée à la clémence. Sur la colère, il y a huit questions à examiner, concernant sa nature et ses différents rapports.

Permise { Est-il permis de se mettre en colère? Oui, quand on se fâche avec raison. D'après son objet qui est le désir de la vengeance, elle peut être bonne ou mauvaise. On n'a donc pas toujours tort de se fâcher. D'après son étendue, également, si elle se maintient dans les limites de la raison ou les dépasse. Se courroucer contre les vices, désirer leur répression par la vengeance, est une chose louable, conforme à la justice et à la charité.

Péché { La colère est-elle un péché? Oui. *Que tout emportement, toute colère soit bannie de vous.* (Eph., IV, 31.) Dans son but, qui est la vengeance, lorsqu'on agit contre la raison, pour punir un innocent, etc., elle est répréhensible et vicieuse. Dans sa mesure, quand on s'emporte avec excès, soit au dedans de l'âme, soit au dehors, quand même on désirerait justement se venger. Mais l'indignation peut être légitime quoiqu'à son comble : Mathathias, Héli, Notre-Seigneur chassant les marchands du Temple.

Nature { Toute colère est-elle un péché mortel? Non. *Mettez-vous en colère sans pécher.* (Ps., IV, 5.) Avec désir d'une injuste vengeance, il y a péché mortel; avec imperfection de l'acte du côté du sujet et de l'objet, il y a péché véniel. L'irritation intérieure ou extérieure, n'est pas un péché mortel, mais elle peut y conduire par excès. (Job., V, 2.) *La colère tue l'insensé.* Ces paroles de Notre-Seigneur : (Saint Mat., V, 22) *Quiconque se fâche contre son frère, méritera d'être condamné par le jugement, supposent qu'on désire au prochain la mort ou un dommage grave.*

Gravité { Est-elle le péché le plus grave? Non. Elle est à la haine ce que la paille est à la poutre. (Saint Augustin.) Du côté de l'objet; elle veut une juste vengeance. La haine le veut pour le mal, l'envie pour la gloire propre. Quant au mode, elle est plus déréglée, à cause de la violence et de la rapidité de ses mouvements. (Prov., XXVII, 4.) *La colère est sans compassion.* Ainsi donc, ce qui fait qu'elle est moins grave, c'est qu'elle veut un bien conformément à la justice.

Division { Se divise-t-elle en trois classes? Oui. Aristote distingue les irascibles en violents, amers et difficiles. Cette division correspond au *fiel*, à l'*animosité* et à la *fureur* de la colère comme passion, d'après Némésius. Comme péché : les uns, *violents*, s'irritent facilement, pour rien; les autres, *amers ou moroses*, perséverent longtemps; d'autres, *difficiles*, jusqu'à l'acte. Irritation, race, fou. (Saint Matth., V, 22.)

Capital { Est-elle un vice capital? Oui. (Saint Grégoire.) Elle produit beaucoup de péchés. Par rapport à son objet qui de sa nature est très désirable, car on recherche la vengeance en vue du juste ou de l'honnête, dont la dignité est un attrait par l'apparence du bien. D'après son impétuosité qui pousse à faire toutes sortes de choses déréglées. Donc il est évident que la colère est un vice capital.

Rapports { Quelles sont ses filles? Querelle, enflure, contumélie, clameur, indignation, blasphème :

Suites { 1<sup>o</sup> Selon qu'elle est dans le cœur : *indignation*, contre l'objet, *enflure d'esprit* dans le sujet. 2<sup>o</sup> Selon l'expression : *désordre*, *clameur*; injures contre Dieu, *blasphèmes*; contre le prochain, *contumélie*. 3<sup>o</sup> Selon les actes : *querelles*; on comprend sous ce mot tous les torts que la colère peut causer.

Oppose { Y a-t-il un vice opposé à la colère par défaut? Oui, mais il n'a pas de nom propre. C'est comme une indulgence stupide qui fait tout tolérer. Manquer de colère comme un acte de la volonté qui juge pour punir justement, est un péché. Comme mouvement de l'appétit sensitif qui est naturel, c'est manquer d'énergie et un péché, sinon à quoi servirait l'appétit irascible? Car Dieu n'a jamais rien fait en vain.

III { Mon Dieu! accordez-moi l'égalité d'humeur afin que je ne m'écarte pas de la clémence et de la mansuétude. Et si parfois je me trouve dans la nécessité de céder à l'entraînement d'une juste colère pour venger vos droits et corriger le prochain, donnez-moi la grâce de le faire avec autant de calme que d'énergie pour vous imiter.



## LA TEMPÉRANCE

## DE LA CRUAUTÉ

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 159

I } Après avoir parlé de la nature et des rapports de la colère comme vice opposé à la vertu de mansuétude, nous devons parler de la cruauté comme vice opposé à la vertu de clémence d'une manière directe. A ce sujet, il y a deux questions, savoir : si elle est opposée à la clémence, et si elle diffère de la férocité ou inhumanité.

Plan	II	Opposition	Figure	<p>La cruauté est-elle opposée à la clémence? Oui. Sénèque dit que la clémence a pour contraire la cruauté qui n'est autre chose que la barbarie qu'on met dans les châtiments.</p> <p>Il faut répondre que le mot <i>cruauté</i> (<i>crudelitas</i>) paraît venir du mot <i>crudus</i> (<i>cruditas</i>).</p> <p>Ainsi, comme les aliments qui sont cuits et bien préparés ont ordinairement une saveur douce et suave, de même ceux qui sont crus ont une saveur horrible et désagréable.</p>
			Application	<p>Or, nous avons dit que la clémence implique une certaine bonté de cœur, une certaine douceur de caractère qui se rapporte à la charité et fait diminuer les peines.</p> <p>Par conséquent, la cruauté qui fait le contraire est directement opposée à la clémence.</p> <p>Ainsi l'homme cruel est dur envers les autres, tandis que l'homme clément est doux.</p> <p>L'homme cruel est sans compassion, l'homme clément est toujours plein de miséricorde.</p> <p>Donc l'homme cruel et l'homme clément, comme on le voit, ont des sentiments contraires.</p>
			Réponses	<p>L'excès du châtimement par rapport à l'acte extérieur, appartient à l'injustice; mais par rapport à l'austérité de l'âme qui dispose à ajouter aux peines, il appartient à la cruauté.</p> <p>Impliquant un excès dans le châtimement, elle est plus opposée à la clémence qu'à la miséricorde.</p> <p>Mais à cause de l'analogie entre ces deux vertus, on prend la cruauté pour défaut de miséricorde, défaut auquel il appartient de ne pas répandre de bienfaits, ce qui est aussi une peine, par soustraction.</p>
			Analogie	<p>La cruauté diffère-t-elle de la férocité et de la barbarie ou inhumanité? Oui. Sénèque dit que celui qui n'a pas été blessé et qui n'est point irrité contre celui qui l'a offensé ne reçoit pas le nom de cruel, s'il punit, mais on dit qu'il est féroce ou inhumain.</p> <p>Le mot <i>férocité</i> (<i>feritas</i>) est emprunté par analogie aux bêtes (<i>fera</i>) qu'on appelle féroces.</p> <p>Car ces animaux nuisent aux hommes en les dévorant, sans motif de justice, puisqu'il n'y a que les êtres raisonnables qui puissent s'élever jusqu'à la hauteur de cette vertu.</p>
		Différence	Férocité	<p>C'est pourquoi, dans son sens propre, on appelle férocité ce sentiment qui fait considérer non la faute de celui qu'on punit, mais seulement le plaisir qu'on a de le faire souffrir.</p> <p>Ce plaisir n'est pas humain, mais une sorte de bestialité; c'est la jouissance de la brute, provenant d'une mauvaise coutume, ou de la corruption de la nature, comme toute passion brutale.</p>
			Cruauté	<p>Au contraire, la cruauté considère la faute de celui qu'elle punit, mais elle ne considère pas seulement cela, car elle dépasse les bornes dans les châtiments qu'elle inflige.</p> <p>C'est pourquoi elle diffère de la férocité, comme la malice humaine diffère de la bestialité. (Aristote.)</p>
		Réponses		<p>On peut dire aussi que la férocité est directement opposée à la pitié comme don du Saint-Esprit.</p> <p>On donne à la sévérité par analogie l'épithète de <i>féroce</i>, parce qu'elle ne diminue pas la peine.</p>
				<p>La remise de la peine n'est pas un vice, à moins qu'on ne transgresse l'ordre de la justice d'après lequel on devrait être puni pour une faute que la cruauté châtie trop rudement. C'est pourquoi la remise du châtimement est directement opposée à la cruauté, et non à la férocité.</p>

III } Mon Dieu! sous le règne de l'Évangile, qui est une loi de grâce et d'amour, tous les hommes ne devraient plus avoir qu'un cœur et qu'une âme. Hélas! combien d'entre eux ne veulent pas se soumettre à son joug si doux! Aussi que de crimes affligent encore l'humanité! Mais la cruauté des uns fait des saints; et la rage des autres, des martyrs.

I	Après avoir parlé de la continence, de la clémence et de la mansuétude, ainsi que de leurs vices opposés, nous avons à nous occuper de la dernière vertu annexée à la tempérance, la modestie et ses différentes espèces. Sur la modestie en général, il y a deux questions : est-elle une partie de la tempérance? quelle est sa matière?		
	<p><b>La modestie est-elle une partie de la tempérance? Oui.</b> D'après Cicéron. Comme nous l'avons dit, la tempérance emploie la modération à l'égard des choses qui sont les plus difficiles à régler, c'est-à-dire à l'égard des concupiscences des plaisirs du tact.</p>		
Nature	Principe	<p>Or, partout où il y a une vertu qui a spécialement pour objet ce qu'il y a de plus grand, il faut qu'il y ait aussi une autre vertu qui se rapporte à ce qui est médiocre;</p> <p>Parce qu'il faut que les vertus règlent la vie humaine tout entière sous tous les rapports.</p> <p>C'est ainsi que nous avons dit que la magnificence a pour objet les grandes dépenses, mais qu'outre cette vertu, il faut la libéralité qui a pour objet les dépenses communes.</p>	
	Application	<p>Par conséquent, il est nécessaire qu'il y ait aussi une vertu qui règle les désirs de l'homme à l'égard des autres choses qu'il est plus facile communément de bien régler.</p> <p>C'est la vertu de modestie, qui est adjointe à la tempérance comme à sa vertu principale.</p> <p>Mais la tempérance se rapporte davantage aux passions violentes, la modestie aux médiocres.</p> <p>La modestie se rapporte encore à la correction du prochain (II Tim., II, 24.): <i>Il ne faut pas qu'un serviteur de Dieu conteste; mais il doit être doux envers tout le monde, reprenant avec modestie ceux qui résistent à la vérité; mais elle se prend alors dans son acception générale, selon qu'elle est nécessaire à toutes les vertus.</i></p>	
Plan II	Matière	<p><b>Concerne-t-elle seulement les actions extérieures? Non,</b> mais toutes choses.</p> <p>D'après l'article ci-dessus, la tempérance règle les choses difficiles, et la modestie les médiocres.</p>	
		1 <sup>o</sup> Distinction	<p>Mais il y a des auteurs qui paraissent avoir compris la modestie d'une autre manière; car partout où ils ont remarqué une raison spéciale de bien, ou une espèce particulière de difficulté à réprimer, ils l'ont retranché à la modestie, pour lui laisser les choses moins difficiles.</p> <p>Or, il est évident pour tous qu'on éprouve une difficulté spéciale à maîtriser les plaisirs du tact.</p> <p>Par conséquent, il n'est personne qui n'ait distingué ces deux vertus. (Saint Ambroise ne les distingue pas.)</p>
		2 <sup>o</sup> Distinction	<p>Cependant Cicéron a observé qu'il y avait une espèce particulière de bien dans la modération des peines.</p> <p>Et il a soustrait la clémence à la modestie, laissant à celle-ci le soin de régler toutes les autres choses au nombre de quatre :</p> <p>1<sup>o</sup> Le mouvement de l'âme qui tend à s'élever, réglé par l'humilité; 2<sup>o</sup> Le désir des connaissances, réglé par le goût de l'étude; 3<sup>o</sup> Les mouvements du corps ou modestie extérieure; 4<sup>o</sup> La tenue extérieure ou modestie dans les habits et les ornements.</p>
		3 <sup>o</sup> Distinction	<p>A l'égard de quelques-unes de ces choses, d'autres philosophes ont distingué certaines vertus spéciales.</p> <p>Ainsi Andronic distingue la mansuétude, la simplicité, l'humilité et les autres. Aristote distingue aussi la bonne humeur qui se rapporte aux plaisirs qu'on trouve au jeu.</p>
		Conclusion	<p>Tout cela est compris sous la modestie. Donc cette vertu se rapporte à l'extérieur et à l'intérieur.</p> <p>Saint Paul en disant : <i>Que votre modestie soit connue de tous</i> (Phil. IV, 5), parlait de la modestie extérieure, mais il ne voulait pas dire qu'elle ne règle pas aussi les actes intérieurs.</p> <p>Ainsi elle règle l'intérieur par la douceur et l'humilité, et l'extérieur par la décence et l'honnêteté.</p>
III	<p>Mon Dieu! la modestie n'est pas seulement un mode, une manière d'être en général et qui convient à toutes choses; mais elle est encore en particulier une vertu spéciale qui reflète les autres vertus. Je veux l'aimer davantage à l'avenir, en imitant Marie que vous nous avez donnée pour mère et pour modèle et qui fut toujours humble et modeste.</p>		



I	Après avoir parlé de la modestie en général, nous devons nous occuper de ses quatre espèces différentes : l'humilité, l'amour de l'étude, les actions et la tenue du corps. Nous traiterons d'abord de l'humilité et de l'orgueil son contraire. Au sujet de l'humilité, il y a six questions à examiner, concernant cette vertu en elle-même et dans ses rapports.	
II	Nature	Vertu
		Objet
	Rapports	Soumission
		Partie
	Rang	Degrés
	Plan	

Mon Dieu ! quelle vertu devrait nous être plus naturelle que l'humilité ! Vous êtes notre Créateur et nous vous avons offensé. Pitié, Seigneur, et rendez-nous humbles, en nous donnant la grâce de recevoir avec un esprit de foi et de soumission toutes les humiliations qu'il vous plaira de nous envoyer.

Plan	I	Nature	Péché	L'orgueil est-il un péché? Oui. <i>Ne souffrez jamais que l'orgueil domine dans vos pensées et vos paroles.</i> (Tob., IV, 14.)	
				La superbe (superbia) ou l'orgueil, indique une tendance à s'élever au-dessus de ce que l'on est. C'est un manque du respect que l'on doit avoir pour Dieu.	
				La raison droite nous prescrit de ne vouloir que ce qui est proportionné à nos propres forces, et de nous conformer aux degrés de saint Benoît. L'orgueil veut ce que la raison désapprouve. Il est donc un péché. Il y a aussi un bon orgueil. (Is., LX, 15.) <i>Je ferai de vous l'orgueil des siècles.</i>	
				Spécial	Est-il un péché spécial? Oui. Il a un objet spécial, le désir déréglé de l'excellence.
					Il est aussi un péché général qui peut être la cause de tous les autres directement ou indirectement.
				Directement, puisque tout désir déréglé peut être rapporté à notre excellence. Indirectement, par le mépris de la loi divine qui défend à l'homme de pécher. (Jér., II, 20.) <i>Vous avez dit : Je ne servirai pas.</i>	
				Sujet	Appartient-il à la faculté irascible? Oui. Il est opposé par saint Grégoire au don de crainte qui est dans l'irascible.
					Il y serait simplement s'il ne poursuivait jamais que des biens sensibles, mais comme le bien difficile est parfois de l'ordre spirituel, l'orgueil a son siège dans l'irascible uni à l'appétit intelligentiel.
				Voilà pourquoi les démons eux-mêmes sont orgueilleux. Et l'homme orgueilleux leur ressemble.	
				Espèces	A-t-il quatre espèces? Oui. D'après saint Grégoire. — 1° Estimer comme de soi ce qu'on tient de Dieu; 2° croire que l'on a acquis par ses mérites ce que l'on a reçu gratuitement; 3° s'attribuer des qualités qu'on n'a pas; 4° mépriser les autres, pour paraître seul en possession de quelque bien.
Saint Bernard assigne à l'orgueil douze degrés qui correspondent à ceux de l'humilité.					
II	Rapports	Mortel	Est-il un péché mortel? Oui. C'est le signe le plus évident des réprouvés, comme l'humilité est le signe des élus. (Saint Grégoire.)		
			L'humilité se soumet à Dieu, l'orgueil s'en éloigne; il est donc péché mortel en son genre. (Eccl., X, 14.) <i>Le commencement de l'orgueil c'est d'apostasier.</i>		
			Il est toujours contraire à l'amour de Dieu par sa révolte, et du prochain en s'élevant au-dessus de lui ou en se révoltant contre lui.		
			Cependant il peut n'être que péché véniel, par inadvertance ou par imperfection de l'acte.		
			Le pire	Est-il le pire de tous les péchés? Oui; il faut excepter cependant la haine de Dieu.	
				Il est le seul qui nous met en opposition directe avec Dieu; aussi Dieu lui résiste d'après saint Jacques, (IV, 6.) <i>Dieu résiste aux superbes.</i>	
			S'il consistait seulement dans l'élévation désirée avec excès, il ne serait pas le plus grave; mais il l'est, parce qu'il éloigne de Dieu, car son premier acte est de mépriser Dieu et ses commandements. Aussi est-il humilié.		
			Le premier	Est-il le premier de tous les péchés? Oui; Il est le commencement de tout péché (Eccl., X, 15.) <i>Le commencement de tout péché est l'orgueil.</i>	
				Ce qui existe de soi est, en chaque genre, ce qu'il y a de premier. Or, l'éloignement de Dieu appartient proprement à l'orgueil, et aux autres péchés seulement par voie de conséquence. Donc, il est le premier de tous.	
			Ce n'est pas que chaque péché en naisse nécessairement, mais il peut les enfanter tous.		
Capital	Est-il un vice capital? Non, D'après saint Grégoire. C'est plutôt la vaine gloire. Mais il a prévalu dans l'énumération des péchés capitaux.				
	En lui-même, comme péché distinct, on doit le compter au nombre des péchés capitaux.				
	Sous le rapport de l'influence sur tous les vices, saint Grégoire en fait le roi et le père de tous les autres.				
III			Surtout des six qui sont comme ses généraux et d'où sort la multitude des autres vices.		
			Mon Dieu! quand je pense que vous résistez aux superbes, j'ai tout lieu de craindre pour moi-même. Ainsi je renonce à tout orgueil; mais parce qu'il ne mourra qu'avec moi, je proteste contre tous ses mouvements les plus cachés, et je m'efforcerai d'être toujours plus humble afin de mériter votre grâce et votre amour.		



I	Après avoir parlé de l'orgueil en général, comme vice opposé à l'humilité, nous avons maintenant à nous occuper du péché du premier homme, péché qui a été produit par l'orgueil. Nous traiterons de son péché, de sa peine et de sa tentation. Au sujet de son péché d'abord, il y a quatre questions.	
Plan II	Nature	<p><b>Orgueil</b></p> <p>L'orgueil fut-il le péché du premier homme? Oui. C'est le sentiment général, car le commencement de tout péché est l'orgueil. (Eccl., x, 15.) Le désordre moral est dans l'âme avant de passer aux actes extérieurs du corps; car, dit saint Augustin, on ne perd pas la sainteté du corps tant que la sainteté de l'âme persévère. De plus, soumise à la raison, la chair d'Adam ne pouvait désirer d'une manière désordonnée. Donc le premier dérèglement en lui dut consister dans le désir d'un bien spirituel. Or, ce désir dépassant la mesure assignée par Dieu, ne devait être qu'un péché d'orgueil, celui de sa propre excellence qui le porta à la désobéissance et à la gourmandise, par ces paroles du démon : <i>vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.</i></p> <p><b>Objet</b></p> <p>L'orgueil du premier homme consista-t-il à désirer d'être semblable à Dieu? Oui. Ils ont voulu ravir la divinité, ils ont perdu la félicité. (S. Aug.) Ce que désira le premier homme dans son orgueil, ce fut de ressembler à Dieu, non par la nature, mais quant à la science du bien et du mal, comme le démon le lui suggéra. Il voulait tout à la fois déterminer, par la vertu de sa propre nature, ce qui était bon à faire ou à éviter, et connaître le bien ou le mal qui devait lui arriver. C'était vouloir ressembler à Dieu d'une manière dérégulée. Il pécha aussi en désirant de pouvoir obtenir la béatitude par lui-même, sans le secours Dieu. Il s'appuya, en un mot, sur ses propres forces, au mépris de l'ordre établi par la loi divine. Quant au démon, il a péché en désirant ressembler à Dieu par la puissance, pour jouir de la sienne plutôt que de celle de Dieu. Ève a désiré d'abord la sienne.</p>
		<p><b>En général</b></p> <p>Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que les autres? Oui. Le péché tire sa gravité de son espèce et des circonstances de lieu, de personne, de temps. La première est plus importante, et c'est d'après elle qu'on dit qu'un péché est plus grave par rapport aux autres péchés. D'après cela, le péché du premier homme ne fut pas plus grave que les autres, dans l'espèce; car l'orgueil qui fait nier ou blasphémer Dieu est plus grand que celui qui fait rechercher sa ressemblance. Or, tel fut l'orgueil de nos premiers parents, d'après l'article précédent. Mais selon leur condition, il fut le plus grave, à cause de la perfection de leur état : leur chair était soumise, la grâce abondante; il leur était très facile de ne pas pécher. La grandeur de la peine ne correspondit pas au péché en raison de la gravité de son espèce, mais en tant qu'il fut la première faute.</p>
		<p><b>Gravité</b></p> <p><b>En particulier</b></p> <p>Le péché d'Adam fut-il plus grave que celui d'Ève? Non. La peine répond à la faute. Or, la femme a été punie plus sévèrement que l'homme. Elle a donc péché plus grièvement que lui. Selon la condition des personnes, Adam pécha plus gravement, parce qu'il était plus parfait. Pour le genre de péché, il y eut égalité, parce qu'ils péchèrent tous deux par orgueil. Quant à l'espèce d'orgueil, la faute de la femme fut plus grave pour trois raisons : 1<sup>o</sup> Son orgueil fut plus grand; elle crut au serpent pour obtenir la ressemblance divine. Adam crut pouvoir l'obtenir par lui-même. 2<sup>o</sup> Elle pécha non seulement contre Dieu, mais encore contre le prochain, en engageant Adam à pécher. 3<sup>o</sup> Adam ne céda que par une complaisance affectueuse, pour ne pas déplaire à Ève. C'est ce qui affaiblit sa faute. Cependant quelques anciens Pères disent qu'Adam fut aussi séduit par les paroles du serpent.</p>
III		<p>Mon Dieu! puisque vous avez daigné nous créer à votre ressemblance, il n'y a pas de péché à vouloir vous ressembler dans la science et la sagesse, non comme le démon par le désir de l'indépendance, mais avec humilité par votre grâce. Seigneur, donnez-moi votre grâce, afin que je sois humble pour vous ressembler.</p>

Plan	I	Après avoir examiné le premier péché d'Adam, c'est-à-dire l'orgueil dans sa nature et sa gravité nous avons maintenant à examiner quelles furent pour lui et pour Eve les conséquences de ce péché. A ce sujet, il y a deux questions concernant la mort et les autres peines exprimées dans la Genèse.	
		Mort	<p><b>Bienfait</b></p> <p>La mort fut-elle la peine du premier péché de nos parents ? Oui. <i>Le péché est entré en ce monde par un seul homme, et par le péché la mort.</i> (Rom., V, 12.)</p> <p>La privation d'un bienfait est la peine de la faute que l'on a commise par rapport à ce bienfait.</p> <p>Or, dans son état primitif, l'homme avait reçu ce bienfait que tant que son âme serait soumise à Dieu, ses puissances inférieures seraient soumises à la raison, le corps à l'âme.</p> <p>Mais l'âme humaine s'est écartée, par le péché, de la soumission divine ; il s'en est suivi que les puissances inférieures n'ont plus été totalement soumises à la raison.</p> <p>Il en est résulté une si grande révolte de l'appétit charnel contre la raison, que le corps n'a plus été totalement soumis à l'âme, ce qui a produit la mort et les défauts corporels.</p> <p>Car la vie et l'intégrité du corps consistent en ce qu'il soit soumis à l'âme. De même que tout ce qui est perfectible est soumis à sa perfection comme genre.</p> <p><b>Résultat</b></p> <p>Par conséquent, par opposition, la mort, les maladies et tous les autres défauts corporels proviennent de ce que, par le péché, le corps n'est pas soumis à l'âme.</p> <p>D'où il est évident que, comme la rébellion de l'appétit charnel contre l'esprit est la peine du péché de nos premiers parents, de même aussi la mort et tous les défauts corporels.</p> <p>Dieu en avait exempté nos premiers parents, mais ils perdirent ce privilège par leur faute. <i>Car Dieu n'a point fait la mort, et il ne se réjouit point de la perte des vivants ; il a tout créé pour que tout fût.</i> (Sag., I, 13 et 14.)</p> <p>Et comme ils avaient été établis principes de toute la nature humaine, tous leurs descendants ont été soumis à la mort.</p>
II	II	Peines	<p><b>Expulsion</b></p> <p>Les autres peines de nos premiers parents sont-elles bien déterminées ? Oui. Elles ont été fixées par Dieu qui fait tout avec <i>nombre, poids et mesure.</i> (Sag., XI, 21.)</p> <p>Dieu priva d'abord nos premiers parents, à cause de leur péché, de l'intégrité de leur nature.</p> <p>Par suite de cette privation, la nature humaine est tombée dans des défauts qui sont des châtiments.</p> <p>C'est pourquoi ils ont été punis de deux manières : 1<sup>o</sup> En perdant ce qui convenait à l'état d'intégrité, c'est-à-dire le lieu du paradis terrestre d'où ils furent chassés (Gen., III, 23), et l'arbre de vie qui leur aurait permis, avant la chute, de se conserver immortels.</p> <p>2<sup>o</sup> En étant soumis aux peines qui convenaient à la nature déchue, dans le corps et l'âme.</p> <p>Quant au corps. La femme, par rapport à la génération : ennuis et douleurs. Par rapport à la vie domestique, elle a été soumise à la domination du mari.</p> <p>L'homme, par la stérilité de la terre, par la peine du travail qu'elle nécessite, et à cause des obstacles que rencontrent ceux qui cultivent la terre. (Genèse, III, 17.)</p> <p><b>Soumission</b></p> <p>Quant à l'âme. Il y a trois sorte de peines : 1<sup>o</sup> La confusion qu'ils éprouvèrent à l'occasion de la rébellion de la chair contre l'esprit. <i>Ils connurent qu'ils étaient nus.</i> (Gen. III, 7.)</p> <p>2<sup>o</sup> Le reproche que Dieu leur fit : <i>Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous.</i> (Id., 22.)</p> <p>3<sup>o</sup> Le souvenir de leur mort future : <i>Tu es poussière, tu retourneras en poussière.</i> (Id., 19.) C'est pour cela que Dieu leur fit des tuniques de peaux en signe de leur mortalité.</p>
III	III	Mon Dieu ! la privation de la justice originelle dont vous avez puni nos premiers parents, la sévère mais juste condamnation que vous avez prononcée contre eux, me révèlent toute l'horreur du péché et votre haine. Donnez-moi la grâce de faire servir ces peines à expier mes péchés, à ne plus en commettre pour faire une sainte mort.	



LA TEMPÉRANCE DE LA TENTATION DE NOS PREMIERS PARENTS

II<sup>e</sup> PARTIE

II<sup>e</sup> sect., 165

Plan	I	{ Après avoir parlé du péché d'orgueil de nos premiers parents et des peines auxquelles ils furent soumis, c'est-à-dire la privation de la justice originelle, la mort et les peines particulières à chacun d'eux, nous avons à nous occuper de la tentation qu'ils subirent de la part du démon. A ce sujet il y a deux questions : convenance et mode.			
		Convenance	Règle	{ Était-il convenable que l'homme fût tenté par le démon? Oui. Il est dit dans le livre de l'Ecclesiastique (XXXIV, 2) : <i>Que sait-il celui qui n'a pas été tenté? Donc.</i>	
				{ Il faut répondre que la sagesse divine dispose tout avec douceur, d'après la Sagesse (VIII, 2), dans le sens que sa Providence attribue à chaque être ce qui lui convient selon sa nature; car la Providence n'a pas pour but de corrompre la nature, mais de la sauver. (saint Denis.) Or, il est dans la condition de la nature humaine de pouvoir être aidée ou entravée par d'autres créatures.	
		Réponses		{ Par conséquent, il a été convenable que Dieu permit que l'homme fût tenté dans l'état d'innocence par les mauvais anges, sous la forme d'un serpent, et qu'il le fit aussi aider par les bons.	
			Conclusion	{ Mais il est à remarquer que par un bienfait spécial de la grâce, il avait été accordé à l'homme qu'aucune créature extérieure ne pourrait lui nuire contre sa propre volonté, et que par cette même propre volonté, il pouvait aussi résister à la tentation du démon.	
		II	Ordre	Exposé	{ Il n'y a qu'un être déjà dépravé par le péché qui puisse tenter pour le mal; c'était le démon. C'est pourquoi il a été convenable que l'homme fût porté au péché par un mauvais ange, comme aussi il est conforme à sa nature qu'il soit porté à la perfection par un bon.
					{ Dieu savait certainement qu'Adam succomberait à la tentation; mais il savait aussi qu'il pouvait résister au tentateur par le libre arbitre.
					{ La constitution de notre nature demandait que l'homme fût laissé à sa volonté propre. (Eccl., xv, 14.) <i>Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil.</i>
					{ Il me semble, dit saint Augustin, qu'il n'eût pas été glorieux pour Adam de ne se pouvoir bien conduire qu'à la condition de n'être point sollicité au mal, puisqu'il avait le pouvoir de ne pas consentir.
		III		Preuve	{ Le mode et l'ordre de la première tentation furent-ils convenables? Oui. Ce qui est le premier dans un genre doit être proportionné aux choses qui existent ensuite dans le même genre. Or, dans tout genre de péché on trouve l'ordre de la première tentation.
{ Ainsi ce qui commence c'est la concupiscence du péché qui existe dans la sensualité que le serpent figure.					
{ Vient ensuite la délectation qui réside dans la raison inférieure que la femme représente.					
{ Enfin le consentement au péché se produit dans la raison supérieure qui est désignée par l'homme.					
		Réponses	{ On voit par cet exposé que l'ordre de la première tentation a été convenable.		
			{ Il faut répondre que l'homme est composé d'une double nature, l'intelligente et la sensitive.		
			{ C'est pourquoi le démon, en le tentant, a usé d'un double moyen pour l'entraîner au péché.		
			{ 1 <sup>o</sup> Il l'a tenté du côté de l'intellect, en lui promettant que par la science du bien et du mal il aurait cette ressemblance avec Dieu qu'il désire naturellement.		
			{ 2 <sup>o</sup> Il l'a tenté du côté des sens, et il a ainsi fait usage des choses sensibles qui ont pour l'homme la plus grande affinité, car il a besoin des biens extérieurs pour vivre.		
			{ Ainsi le démon usa de ce qui lui convient selon l'espèce, en tentant l'homme par la femme, et de ce qui lui convient selon le genre, en l'engageant à manger du fruit défendu.		
			{ Le démon n'avait pas de pouvoir sur l'imagination de l'homme avant son péché.		
			{ Il ne pouvait le tenter que par une suggestion extérieure, et il se servit du serpent, mais avec la permission de Dieu. Le serpent ne comprit pas ce qu'il dit à Eve, de même que l'homme ne sait pas ce qu'il dit lorsque le démon le fait parler.		
			{ Mon Dieu! l'expérience que nous avons des antiques ruses du démon devrait nous prémunir contre ses tentations incessantes et nous rendre forts contre lui. Mais, hélas! que nous sommes faibles! parce que nous sommes lâches. Secourez-nous, Seigneur, et soyez avec nous quand il nous tente, car c'est à vous qu'il s'attaque aussi en attaquant l'homme que vous avez créé.		

I	Après avoir parlé de la modestie en général et de sa première espèce, l'humilité et de son vice opposé, l'orgueil, nous avons à nous occuper de la seconde espèce, de l'amour de l'étude et de la curiosité qui lui est opposée. Sur l'étude, il y a deux questions à examiner savoir : quelle est sa matière et si elle fait partie de la tempérance.	Objet	Autorité	<p>L'amour de l'étude a-t-il pour objet la connaissance? Oui. Il est dit dans le livre des Proverbes : <i>Mon fils, étudiez la sagesse et donnez de la joie à mon cœur, afin que vous puissiez répondre à celui qui vous fera des reproches.</i> (Proverbes, XXVII, 11.)</p> <p>Or, c'est la même étude qui est louée comme une vertu et à laquelle la loi excite. Elle a donc pour objet la connaissance.</p>
			Preuve	<p>Il faut répondre que l'étude implique, à proprement parler, l'application vive de l'esprit à une chose.</p> <p>Or, l'esprit ne peut s'appliquer de cette façon à une chose qu'en la connaissant ce qu'elle est.</p> <p>Par conséquent, il s'applique d'abord à la connaissance de cette chose, puis il s'attache secondairement aux autres choses à l'égard desquelles la connaissance dirige l'homme.</p> <p>C'est pourquoi l'étude se rapporte d'abord à la connaissance, et ensuite à tout ce que nous ne pouvons exécuter qu'autant que la connaissance préalable nous dirige.</p> <p>Or, les vertus s'attribuent pour leur objet propre la matière à laquelle elles se rapportent premièrement et principalement; comme la force, les dangers; la tempérance, les plaisirs du tact.</p> <p>D'où il suit que l'amour de l'étude se rapporte, à proprement parler, à la connaissance.</p>
			Note	<p>Ce n'est cependant pas la connaissance qui est sa matière prochaine, mais c'est le désir de connaître la vérité, désir qui peut être bon ou mauvais suivant l'objet qu'on a en vue; car l'esprit de l'homme est porté à s'appliquer aux choses qui le touchent et surtout à ce qui flatte le corps ou la chair.</p> <p><i>Où est votre trésor, là est votre cœur.</i> (S. Mat., VI, 21.)</p>
			Argument	<p>L'amour de l'étude appartient-il à la tempérance? Oui. Saint Augustin a dit : On nous défend d'être curieux, ce qui est un grand don de la tempérance. Or, l'étude modérée bannit la curiosité. Cette étude est donc une partie annexée à la vertu de tempérance.</p>
II	Nature	Désir	<p>Il faut répondre, comme nous l'avons dit, qu'il appartient à la tempérance de régler le mouvement de l'appétit pour qu'on ne se porte avec excès vers ce qu'on désire naturellement.</p> <p>Or, comme l'homme désire naturellement les plaisirs de la table et les charnels pour son corps, de même il désire naturellement, par rapport à son âme, la connaissance des choses.</p> <p>C'est ce qui fait dire à Aristote que tous les hommes désirent naturellement la science.</p>	
		Règle	<p>C'est à la vertu de l'amour de l'étude qu'il appartient de régler ce dernier appétit.</p> <p>Ses deux excès sont la négligence qui pêche par défaut, la curiosité qui pêche par excès.</p> <p>D'où il résulte que l'étude est une partie potentielle de la vertu de la tempérance; car elle lui est secondairement adjointe, comme à une vertu principale, et elle est comprise sous la modestie pour la raison que nous avons donnée plus haut.</p> <p>L'homme désire acquérir la connaissance des choses, mais il craint la fatigue corporelle.</p> <p>La vertu de l'étude met un frein à l'esprit afin qu'il ne désire pas déréglément, et elle est à ce point de vue une partie de la tempérance; en second lieu, elle éloigne la paresse qui craint la peine que l'on a pour acquérir la connaissance, et sous ce rapport, elle n'est à l'égard de cette vertu qu'un accident, comme tous les obstacles qu'elle peut avoir à surmonter.</p>	
III	<p>Mon Dieu! nous avons naturellement le désir de connaître, et de nos connaissances dépendent souvent nos actions. Réglez en nous ce désir, afin que nous recherchions avant tout la vérité. Faites, Seigneur, que je vous connaisse et que je me connaisse (Saint Augustin), et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ, notre Sauveur et notre Maître!</p>			



		Après avoir parlé de l'amour de l'étude comme vertu, par rapport à sa matière et comme partie de la tempérance, nous avons à parler de son vice opposé, la curiosité, qui est le désir déréglé de connaître, si commun. A ce sujet, il y a deux questions concernant le double objet de la curiosité, les connaissances spéculatives et sensibles.	
I	Intellectuelle	Désir	<p><b>La curiosité peut-elle avoir pour objet la connaissance intellectuelle?</b>          Oui. Saint Jérôme sur un texte de saint Paul : <i>Non ambuletis...</i> (Ephésiens, IV, 17.) dit que la curiosité coupable peut avoir pour objet les sciences intellectuelles.</p> <p>L'étude n'a pas directement pour objet la connaissance même, mais le désir de l'acquérir, comme nous l'avons dit, question précédente.</p> <p>La connaissance de la vérité est bonne, absolument parlant; elle peut être mauvaise par accident, soit qu'on s'enorgueillisse, soit que l'on s'en serve pour pécher. (I Cor., VIII, 1.) <i>La science enfle.</i></p>
		Pervers	<p>Mais le désir de connaître peut être droit ou pervers : 1° Il peut être pervers quand on tend à connaître la vérité, selon que le mal lui est uni par accident, comme pour satisfaire l'orgueil. 2° Il peut être aussi vicieux de quatre manières par suite de son dérèglement :</p> <p>1° Lorsqu'on laisse l'étude des choses nécessaires à savoir pour celles qui sont moins utiles, comme les prêtres qui laissent l'Evangile pour lire les comédies et chanter les vers des poètes bucoliques. (S. Jérôme.)</p> <p>2° Quand on veut savoir l'avenir par les démons, il y a une curiosité superstitieuse.</p> <p>3° Quand on veut connaître la vérité à l'égard des créatures sans la rapporter à Dieu; car nous devons nous en servir pour nous élever aux choses immortelles. (S. Augustin.)</p> <p>4° Quand on cherche à connaître la vérité qui est au-dessus des forces de son esprit, contre ce que dit l'Ecriture : <i>Ne cherchez point ce qui est au-dessus de vous...</i> (Eccli., III, 22.)</p> <p>NOTE. Elle est par elle-même un péché véniel, mais il peut devenir mortel par l'objet, la fin, le moyen.</p> <p>Donc il faut que le désir du bien soit aussi réglé d'une manière convenable; il doit être rapporté à une bonne fin.</p>
II	Sensible	Principe	<p><b>Ce vice peut-il avoir pour objet la connaissance des choses sensibles?</b>          Oui. La concupiscence des yeux rend les hommes curieux. (S. Augustin.) Cette concupiscence consiste à apprendre les arts magiques, à regarder les spectacles, les vices des autres. (Bède.) Donc.</p>
		Mauvaise	<p>La connaissance des choses sensibles se rapporte à deux fins : 1° Dans les hommes et les animaux, elle a pour but de sustenter le corps : éviter ce qui nuit, chercher ce qui est utile.</p> <p>2° Dans l'homme, elle se rapporte spécialement à la connaissance intellectuelle, soit spéculative soit pratique.</p> <p>Ainsi par le zèle pour la connaissance des choses sensibles, on peut avoir tort de deux manières :</p> <p>1° Quand elle n'a pas un but utile, mais qu'elle détourne de certaine réflexion profitable.</p> <p>Je ne regarde pas un chien courir après un lièvre, quand cela se passe dans un cirque, dit saint Augustin; mais dans une plaine cela me détourne et fixe mon attention inutilement.</p> <p>2° Quand elle a pour but quelque chose de mauvais : fixer une femme pour exciter la concupiscence ou rechercher avec soin ce que font les autres, on leurs vices, dans le dessein d'en médire.</p>
		Bonne	<p>Mais s'appliquer d'une manière convenable à la connaissance des choses sensibles dans un but utile, par goût pour la vérité; examiner les actions du prochain dans son intérêt ou le nôtre, c'est une chose digne d'éloges, et méritoire, d'après saint Paul. (Héb., X, 24.) <i>Considérez-vous les uns les autres, afin de vous animer à la charité et aux bonnes œuvres.</i></p>
III	<p><b>Mon Dieu! guérissez-moi de la curiosité vaine, dangereuse et coupable, afin que j'applique toujours mon esprit à la connaissance de la vérité utile et nécessaire, pour y conformer toute ma conduite et vous glorifier dans le temps et dans l'éternité en m'inspirant de ces paroles : <i>La science enfle, la charité édifie.</i> (I Cor., VIII, 1.)</b></p>		

Plan	I	Après avoir considéré la modestie en général, dans l'humilité, l'amour de l'étude et leurs contraires, nous avons ensuite à nous occuper de cette vertu selon qu'elle consiste dans les mouvements extérieurs du corps. A ce sujet, il y a quatre questions sur les mouvements en général, et les jeux d'esprit et de corps en particulier.	
		Règle	<p>Les mouvements extérieurs du corps sont-ils l'objet d'une vertu? Oui. La vertu morale consiste en ce que les choses humaines soient réglées par la raison, qui commande aux membres extérieurs de se mouvoir. Or, il est évident que la raison doit régler par la vertu nos mouvements extérieurs : 1° selon la convenance de la personne; 2° selon la convenance des autres, des affaires, des lieux.</p>
	En général	<p>Les mouvements extérieurs sont l'indice des dispositions de l'âme, selon l'Écriture. (Eccli., XIX, 27.) <i>Ils font connaître ce qu'est l'homme.</i> Les habitudes du corps font découvrir celles de l'âme; le corps est le miroir de l'âme. (S. Ambroise.)</p>	
	Réponses	<p>Celui qui a une disposition naturelle pour tel genre de mouvement non pour tel autre, peut y suppléer avec l'aide de la raison. La nature donne le mouvement, la raison en corrige les défauts. En un mot, on doit garder les bienséances et pratiquer les vertus d'affabilité et de vérité.</p>	
II	Vertu	<p>Les jeux sont-ils l'objet de quelque vertu? Oui. D'après saint Augustin. L'âme a besoin de repos comme le corps, parce que leurs forces sont limitées; comme l'arc toujours tendu se briserait. Il est donc nécessaire de recourir quelquefois à des récréations, pour reposer en quelque sorte l'esprit; c'est la pensée d'Aristote que dans le commerce de la vie, il faut des intervalles de repos et des délassements. Mais à cet égard il y a trois choses principales à observer : 1° Éviter les actions ou paroles honteuses. Ce serait de la plaisanterie grossière, effrontée, déshonnête et obscène. 2° Garder sa gravité, de façon à ne pas troubler toute l'harmonie de notre âme, et à laisser voir un rayon de vertu dans les plaisirs. (Cicéron.) 3° Observer les bienséances par rapport aux personnes, au temps, au lieu, etc., afin que, selon l'expression de Cicéron, la plaisanterie faite à propos soit digne d'un homme libre. Or c'est à la raison et par conséquent à une vertu à régler ces choses. Cette vertu, Aristote la désigne sous le nom d'<i>eutrapélie</i>, par laquelle il entend l'urbanité, la bonne humeur et qui consiste à changer les paroles ou les actes en consolation. Mais il ne faut recourir au jeu comme au sommeil qu'après le devoir accompli. (Cicéron.) Et ne pas allier le profane au sacré.</p>	
		<p>L'excès du jeu est-il un péché? Oui, parce qu'il doit être réglé par la raison, et que dans l'excès du jeu il y a une joie déréglée. Si les paroles et les actions amusantes dépassent la règle de la raison, il y a excès, ce qui peut arriver de deux manières : 1° D'après l'espèce : honteuses, obscènes, contraires à la charité, elles sont péché mortel. 2° D'après les circonstances requises qu'on n'observe pas à l'égard des personnes, du temps, du lieu : elles sont péché mortel ou véniel, selon le degré d'offense de Dieu. Violer les lois de Dieu et de l'Église pour jouer, perdre sa gravité, est un péché mortel. C'est un excès qui appartient à la folle joie issue de la gourmandise. (Saint Grégoire.) La profession des acteurs n'est donc pas illicite en elle-même; s'ils gardent les règles de l'honnêteté, ils ne sont pas en état de péché. Ils ne sont pas excommuniés. (Gousset.) Puisqu'il faut des jeux, il faut des emplois qui s'y rapportent. On peut les secourir; mais on pécherait s'ils n'observaient pas les règles de la décence, à moins qu'ils ne fussent dans l'extrême nécessité.</p>	
		<p>Peut-il y avoir péché à ne pas jouer? Oui. Aristote dit que c'est un vice. Ce qui est contraire à la raison est vicieux. Or, il est contraire à la raison de se rendre à charge aux autres, en ne se montrant pas agréable, en empêchant les autres de s'amuser.</p>	
		<p>Toutefois, comme le jeu n'est utile que pour le délassement de l'âme, non par lui-même, la privation du jeu est plus excusable que son excès dont les inconvénients sont plus graves. Il suffit, dit Aristote, d'un petit nombre d'amis pour se récréer : les plaisirs sont dans la vie ce qu'est le sel dans les aliments; il en faut, mais il n'en faut pas beaucoup.</p>	
III	Jeux	Excès	
		Défaut	
<p>Mon Dieu! votre bonté paternelle a voulu que le sommeil fût le réparateur de nos forces corporelles, et vous permettez que les jeux honnêtes soient un délassement pour notre esprit. Soyez béni, Seigneur! Je veux en profiter pour vous plaire, mais avec modération, par nécessité, et pour vous mieux servir.</p>			



I } Après avoir considéré la modestie dans les mouvements extérieurs du corps et dans les jeux en général, nous avons en dernier lieu à la considérer selon qu'elle consiste dans la tenue et dans les ornements. A ce sujet, il y a deux questions pour savoir s'il y a vice et vertu à l'égard de la tenue et s'il y a péché dans la parure.

II	Ornements	Principe	<p>Les ornements du corps peuvent-ils être l'objet d'une vertu ou d'un vice? Oui. Les saints ont établi des règles à ce sujet qui fait partie de la morale. L'honnêteté appartient à la vertu. Or, il doit y avoir dans la tenue une certaine honnêteté. Cette honnêteté exige que l'on s'accorde ce qui est nécessaire, mais que rien ne ressente le luxe.</p> <p>Les choses extérieures ne sont mauvaises que par abus, ce qui peut se faire de deux manières.</p>
		Excès	<p>I<sup>o</sup> Lorsqu'on blesse les coutumes des personnes avec lesquelles on vit, et qu'on doit respecter.</p> <p>II<sup>o</sup> Quand on a une affection déréglée à ces sortes d'ornements, de trois manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Par vaine gloire. C'est ce que l'Évangile reproche au mauvais riche. A cet excès est opposée l'<i>humilité</i> vertu par laquelle on modère la dépense et la toilette.</p> <p>2<sup>o</sup> Par amour exagéré du bien-être, du plaisir et des aises au moyen de ces ornements. A cet excès est opposée la <i>suffisance</i>, qui exclut la mollesse et les délices, se contente du nécessaire et détermine ce qui est convenable pour vivre, selon saint Paul: (I Tim. VI, 8.) <i>Nous avons le vivre et le vêtement, et cela nous suffit.</i></p> <p>3<sup>o</sup> Par sollicitude superflue, quoiqu'il n'y ait rien de déréglé quant à la fin. A cet excès est opposée la <i>simplicité</i> qui exclut toute sollicitude superflue. C'est pourquoi on dit qu'elle est une habitude qui se contente de ce qui se présente.</p>
		Défaut	<p>On peut pécher aussi par manque de soin dans l'ornement extérieur, de deux manières.</p> <p>1<sup>o</sup> Par négligence, en ne veillant pas à être mis décemment, selon son état.</p> <p>2<sup>o</sup> Par orgueil, en tirant vanité de la négligence dans la tenue; c'est de la jactance, qui caractérise le dérèglement dans l'excès et le défaut.</p>
		Parure	
II	Parure	Principe	<p>Les femmes peuvent-elles se parer sans péché mortel? Oui. Sinon tous ceux qui fabriquent ces ornements pécheraient mortellement. Or, on ne peut pas les condamner d'une manière absolue. Donc les femmes peuvent, en général, se parer des ornements fabriqués.</p> <p>Il faut raisonner sur la parure des femmes d'après les principes de l'article précédent.</p>
		Distinction	<p>Mais il faut y ajouter cette considération qu'elle provoque à la luxure. (Proverbes VII, 10.) <i>Cette femme est venue au-devant de lui parée comme une courtisane pour séduire son âme.</i></p> <p>Cependant la femme peut licitement se parer pour plaire à son mari, pour éviter son mépris. <i>Que la femme s'occupe des choses de ce monde et des moyens de plaire à son mari.</i> (I Cor., VII, 34.)</p> <p>Dans ce cas, elle ne pèche pas, selon la déclaration de S. Paul.</p> <p>Quant aux personnes qui ne sont pas mariées, qui ne veulent pas ou ne peuvent pas se marier, elles ne sauraient chercher à plaire pour se faire désirer; ce serait exciter au péché.</p> <p>NOTA. — Celles qui pensent au mariage peuvent se parer, mais avec décence et modestie.</p>
		Conclusion	<p>Donc se parer dans l'intention d'exciter à la concupiscence, c'est péché mortel. Par légèreté, vanité, pour flatter l'orgueil, n'est pas toujours mortel, mais souvent véniel.</p> <p>Ces considérations s'appliquent aussi bien aux hommes qu'aux femmes.</p>
		Réponses	<p>Quant aux cheveux, les femmes peuvent suivre la coutume du pays respectif. Il est permis de se farder pour cacher un défaut, non pour se donner une beauté qu'on n'a pas.</p> <p>Il n'est pas permis de prendre l'habit d'un autre sexe, si ce n'est par nécessité, soit pour se cacher aux yeux de l'ennemi, soit foute d'autre vêtement, ou pour tout autre motif.</p> <p>La confection d'ornements dont on peut faire un bon ou un mauvais usage est permise. Il n'en serait pas de même de celui qui fabriquerait des idoles ou des statues obscènes.</p>

III } Mon Dieu! si tous les hommes savaient éviter le luxe dans les meubles et dans les habillements, il y aurait moins de pauvres et de désordres dans le monde. Ramenez les esprits à la simplicité, et faites que nous cherchions à vous plaire plutôt qu'aux autres, par la beauté et les vertus de l'âme.

I } Après avoir traité tout ce qui regarde la tempérance en elle-même, ses parties intégrantes, subjectives et potentielles, ainsi que leurs vices opposés, il nous reste enfin à nous occuper de ses préceptes. A ce sujet, il y a deux questions concernant les préceptes qui regardent la tempérance et ses parties.

Plan	II	tempérance	Charité	<p>Les préceptes qui regardent la tempérance sont-ils convenablement formulés dans la loi de Dieu? Oui. L'autorité de l'Écriture l'établit. (Ex., xx.) Il faut répondre que, comme le dit l'apôtre saint Paul (I Tim., I, 5), <i>la fin de la loi c'est la charité</i>, à laquelle nous sommes portés par deux préceptes qui n'en font qu'un.</p> <p>Ces deux préceptes appartiennent l'un à l'amour de Dieu, l'autre à l'amour du prochain.</p> <p>C'est pourquoi on a mis dans le Décalogue des préceptes qui ont un rapport plus direct avec ce double amour, parce qu'il est le fondement de toute la loi divine.</p>
			Adultère	<p>Or, parmi les vices opposés à la tempérance, celui qui paraît le plus opposé au prochain, c'est l'adultère, par lequel on s'approprie la chose d'autrui, en abusant de la femme du prochain.</p> <p>C'est pour cette raison que dans les préceptes du Décalogue on défend principalement l'adultère, non seulement par rapport à l'acte, mais encore par rapport au désir qu'on en conçoit dans son cœur.</p>
			Réponse	<p>Les préceptes du Décalogue, comme nous l'avons dit, sont des principes universels de la loi de Dieu, et par conséquent il faut qu'ils soient généraux.</p> <p>Or, on ne pouvait pas donner des préceptes généraux affirmatifs sur la tempérance, parce que son usage varie selon les temps, comme le dit saint Augustin, et selon les lois diverses et les coutumes différentes des hommes et des contrées du monde.</p>
		Parties	En elles	<p>Les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance sont-ils convenablement formulés dans la loi de Dieu? Oui. D'après l'Écriture dont l'autorité suffit pour l'affirmer.</p> <p>Il faut répondre que les vertus annexées à la tempérance peuvent être considérées de deux manières : en elles-mêmes en particulier, ensuite dans leurs propres effets.</p> <p>1<sup>o</sup> En elles-mêmes, elles n'ont pas de rapport direct avec l'amour de Dieu ou du prochain; elles ont plutôt pour objet la modération des choses qui appartiennent à l'homme lui-même.</p> <p>2<sup>o</sup> Quant à leurs effets, elles peuvent se rapporter à l'amour de Dieu ou du prochain.</p> <p>Sous ce rapport, il y a dans le Décalogue des préceptes qui ont pour but de défendre les effets des vices opposés à chacune des vertus annexées à celle de la tempérance.</p> <p>C'est ainsi que la colère qui est contraire à la mansuétude mène quelquefois à l'homicide que la loi défend, ou elle nous empêche de rendre aux parents l'honneur qui leur est dû.</p> <p>Mais tout cela peut aussi provenir de l'orgueil qui est cause qu'une foule d'hommes transgressent les préceptes de la première Table qui le défendent spécialement.</p>
			Réponse	<p>On dit que l'orgueil étant le commencement de tout péché, on aurait dû mettre dans le Décalogue un précepte qui défendit ce vice.</p> <p>Oui, l'orgueil est le commencement du péché, mais il est caché dans le cœur; son dérèglement n'est pas non plus saisi communément par tout le monde. On n'a donc pas dû mettre sa défense parmi les préceptes du Décalogue, qui sont des premiers principes évidents par eux-mêmes.</p> <p>Quoique l'orgueil soit le commencement de tout péché et que les préceptes de l'humilité et de la douceur portent à l'observation de la loi, le Décalogue n'a pas dû en faire une mention expresse.</p> <p>Il contient les premiers principes connus de tous, tandis que tous ne se rendent pas compte de ce vice.</p>

III } Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir révélé cette doctrine sublime concernant les vertus théologiques et les vertus cardinales. Vous avez eu la bonté de m'en donner le germe, accordez-moi la grâce de les développer, afin que marchant de vertu en vertu, j'arrive à la possession de la gloire dans votre amour.





2<sup>me</sup> PARTIE 2<sup>me</sup> SECTION

---

VIII

TRAITÉ DES ÉTATS DE PERFECTION

---



TRAITÉ DES ÉTATS DE PERFECTION

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Etats	GRACES GRATUITES	Connaissance	Prophétie	Nature.
				Cause.
		Parole	Premier degré : Ravissement.	Mode.
				Division.
	GENRES DE VIE	Action	Don des langues.	Don de la parole.
		Division.	Don des miracles.	Vie contemplative.
	ÉTATS	Vie active.	Comparaison de ces deux vies.	En général.
		En particulier	Etat de perfection en général.	Perfection des évêques.
		Des Religieux	Nature de cet état.	Choses permises.
		Variété des Ordres.	Entrée en Religion.	

I	Après avoir parlé des vertus et de leurs vices opposés qui appartiennent aux conditions de tous les hommes en général, nous avons maintenant à considérer les états en ce qui concerne spécialement quelques individus en particulier. Nous commençons par la prophétie, et d'abord par sa nature, en six questions sur la prophétie et sur les prophètes.	
	Prophétie	<p><b>Connais-</b> <b>sance</b></p> <p>La prophétie se rapporte-t-elle à la connaissance? Oui. D'après : (I Rois, IX, 9). Celui qu'on appelle prophète, était autrefois appelé voyant. Or, la vision appartient à la connaissance; donc la prophétie aussi. La prophétie est la connaissance surnaturelle qui fait apercevoir les choses éloignées et cachées aux autres. Ce mot signifie <i>parler à l'avance</i>. Elle comprend la parole, au moyen de laquelle le prophète communique les révélations divines. Elle embrasse encore les miracles, parce qu'ils sont nécessaires pour confirmer la vérité de ces mêmes révélations. (Saint Marc, XVI, 20.) L'inspiration prépare l'âme à recevoir la lumière, mais la révélation complète la prophétie. (Job, XII, 22.) <i>L'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence.</i></p> <p><b>Passion</b></p> <p>Est-elle une habitude? Non. Le prophète ne peut pas toujours prophétiser. La lumière qui éclaire le prophète ne lui est pas naturelle, comme celle de l'intellect agent. Mais elle est en lui à la manière d'une passion ou d'une impression qui passe. (Ex., XXXIII, 22.) Ainsi Élisée eut besoin d'un instrument pour prophétiser. De même que l'air, pour être lumineux, a toujours besoin de recevoir de nouveaux rayons, ainsi le prophète doit toujours être éclairé par de nouvelles révélations. (Is., L, 4.) <i>Le matin il me rend attentif afin que je l'écoute.</i> Les bienheureux contemplent l'essence divine, tandis que cela n'est pas donné aux prophètes. Donc la prophétie n'est pas une habitude.</p> <p><b>Futurs</b></p> <p>N'a-t-elle pour objet que les futurs contingents? Non, mais tous les temps, passé, présent, avenir. La connaissance prophétique peut s'étendre aussi loin que la lumière divine qui la produit, comme la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs. Cependant la révélation des événements futurs lui appartient de la manière la plus propre. C'est de là qu'elle tire sa dénomination; dès qu'elle traite du passé ou du présent, ou de ce que d'autres peuvent découvrir par leur intelligence, elle perd la raison de son nom.</p> <p><b>Restriction</b></p> <p>Les prophètes connaissent-ils tout ce qui peut être prophétisé? Non. Saint Grégoire dit qu'un prophète peut connaître le présent sans l'avenir. Quand on ne connaît pas un principe en lui-même, on ne peut pas connaître tout ce qu'il renferme. Or, les prophètes ne voient pas la vérité première qui les éclaire. Donc ils ne voient pas tout. Mais chacun d'eux connaît particulièrement ce qu'il apprend par une révélation spéciale. Car Dieu révèle une vérité à l'un, une vérité à l'autre. La révélation parfaite est au ciel. (I. Cor., XIII, 9.) <i>Ce qui est parfait arrivant, l'imparfait s'évanouira.</i></p> <p><b>Distinction</b></p> <p>Distinguent-ils toujours ce qu'ils disent par leur esprit propre de ce qui leur est révélé? Non. Ils donnent quelquefois comme révélé ce qu'ils tirent d'eux-mêmes. Saint Grégoire. Dieu les instruit : 1° Par un instinct secret que l'entendement humain éprouve sans le savoir, comme le dit saint Augustin sur la Genèse. 2° Par une révélation expresse. A l'égard de celle-ci, ils ont la plus grande certitude. (Jér., XVI, 12.) A l'égard de l'autre, ils ne sont pas toujours certains s'ils parlent en leur nom ou en celui de Dieu. Toutefois, dans la crainte qu'il n'en résulte une erreur, ils sont repris par le Saint-Esprit. (II. Rois, VII, 5.) Comme cela arriva à David pour le Temple.</p> <p><b>Concordance</b></p> <p>Les choses qu'ils annoncent peuvent-elles être fausses? Non. D'après Cassiodore, Dieu annonce les événements avec une vérité immuable. La vérité de la connaissance est la même dans le disciple que dans le maître, parce qu'il est son image. Or, la prophétie est le signe divin de la prescience de Dieu. Donc elle ne peut être fausse, puisque la prescience de Dieu ne peut être sujette à l'erreur. Mais quand elle n'envisage que les rapports de cause à effet, l'événement n'y répond pas toujours. C'est ainsi qu'il faut entendre Isaïe : (XXXVIII, 1) <i>Vous mourrez et vous ne vivrez pas</i>, et Jonas à propos de Ninive : (Jonas, III, 4.) <i>Encore quarante jours et Ninive sera détruite.</i></p>
II	Mon Dieu! les prophéties de l'Ancien Testament sont comme la préface de l'Évangile; il faudrait être bien aveugle pour ne pas découvrir ces rapports. C'est toujours le même Esprit qui parle. Rendez-moi docile à cet enseignement et aux inspirations de la grâce, afin que je prévoie mon avenir et que je parvienne à la vie éternelle.	



I		Après avoir considéré la prophétie en elle-même et par rapport à ceux qu'on nomme prophètes, nous avons maintenant à nous occuper de sa cause afin de connaître sa véritable origine. A ce sujet, il y a six questions concernant la nature, les anges, les hommes et même les démons.	
Plan	II	Cause	<b>Naturelle</b> La prophétie peut-elle être naturelle? Non. S. Pierre l'affirme. (II S. Pier., I, 21.) <i>C'est par le Saint-Esprit que les saints ont parlé.</i> Les choses futures en elles-mêmes sont l'objet de l'entendement divin. Dans leurs causes, l'homme peut les découvrir comme par une connaissance innée, mais plutôt par l'expérience et la pénétration, comme une éclipse, etc. Après tout, ces prédictions ne sont que des conjectures qui sont bien loin d'être certaines, comme l'avenir d'une nation, un événement. Et il reste vrai que la prophétie proprement dite dépasse la connaissance humaine. Elle ne peut venir que de Dieu, par une révélation directe, au moyen des anges, ou en songe, comme on le voit dans la Sainte Ecriture.
			<b>Angélique</b> La révélation prophétique se fait-elle par les anges? Oui. Saint Denis. L'ordre veut que les choses inférieures soient régies par les intermédiaires. <i>Les choses de Dieu sont ordonnées</i> , dit S. Paul (Rom., XIII, 1.) Or, les anges tiennent le milieu entre Dieu et les hommes; ils participent mieux que les hommes à la perfection de la bonté divine. C'est pourquoi Dieu transmet les révélations et les inspirations divines aux hommes par les anges. Et comme la prophétie est l'effet de l'illumination et de la révélation de Dieu, c'est par eux qu'elle est produite.
		Disposition	<b>Naturelle</b> Faut-il pour la prophétie une disposition naturelle? Non. (1 Cor., XII, 11.) <i>C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît.</i> La prophétie proprement dite ne peut venir que de l'inspiration divine, non de la nature, comme nous l'avons dit ci-dessus. Or, pour produire des effets corporels, Dieu ne préexige pas une disposition de la matière; mais il peut produire la matière, la disposition et la forme. De même pour les effets spirituels, il peut produire le sujet et la disposition du sujet. Il pourrait même créer une âme avec la grâce prophétique. L'inspiration divine ne change pas l'homme; elle écarte ce qui pourrait être contraire à la prophétie. C'est ce qui explique pourquoi chaque prophète a son style particulier. Les écoles des prophètes préparaient les âmes, mais Dieu les prenait quelquefois ailleurs.
			<b>Morale</b> La pureté des mœurs est-elle nécessaire à la prophétie? Non. (Saint Mat., VII, 22.) <i>N'avons-nous pas prophétisé en votre nom?</i> Ainsi Balaam, Caïphe. D'après l'acte elle peut exister sans la charité, parce qu'elle appartient à l'intelligence. D'après la fin, Dieu la donne pour l'utilité des autres, non pour s'unir à l'âme du prophète. Les mauvaises mœurs cependant lui sont un très grand obstacle; l'esprit est obscurci, tandis que la prophétie exige une grande élévation de l'âme. Aussi les <i>enfants des prophètes demeuraient avec Elisée</i> (IV Rois, IV, 38) pour être mieux disposés, par une vie solitaire, loin des préoccupations du monde. Les uns la reçoivent dans leur intérêt, avec la grâce sanctifiante; d'autres comme instruments de l'opération divine.
			<b>Possibilité</b> Y a-t-il une prophétie qui vienne des démons? Oui. (III Rois, XVIII, 19.) Si par prophétie on entend la connaissance de ce qui excède notre esprit, il peut y en avoir une dans l'intelligence des anges bons et mauvais. Car, dans l'ordre de la nature, notre intelligence est inférieure à celle des démons, et ceux-ci peuvent nous révéler des choses éloignées. Dans les choses que Dieu seul connaît, la prophétie ne peut venir que d'une révélation divine. Mais sous un rapport on peut donner le nom de prophéties aux révélations faites par les démons. Voilà pourquoi ceux que le démon inspire sont appelés faux-prophètes ou prophètes des idoles, appelés aussi démoniaques, ou possédés.
			<b>Démons</b> Les prophètes des démons disent-ils quelquefois la vérité? Oui. Balaam. Il n'y a pas de doctrine fausse où l'erreur ne soit mêlée de quelque vérité, d'après saint Augustin et Bède. Les démons enseignent parfois la vérité, afin de mieux faire accepter leurs mensonges; car c'est l'apparence du vrai qui mène l'intellect à l'erreur. Mais les faux-prophètes ne parlent pas toujours d'après les révélations du démon. Ils le font quelquefois par la vertu de leur nature ou par la communication des anges.
III	III	Vérité	Mon Dieu! Jésus votre divin Fils et notre Maître a mis fin à toutes les prophéties en accomplissant toutes celles qui le concernaient. La vérité s'est montrée dans tout son éclat. Nous n'avons besoin maintenant que de votre grâce pour nous y soumettre. Inspirez-moi, Seigneur, je veux être à vous.

I

Après avoir parlé de la nature de la prophétie et de sa cause par rapport aux anges et aux hommes, nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont se produit la connaissance prophétique. A ce sujet, il y a quatre questions, trois concernant le mode et une la connaissance qu'ont les prophètes.

Miroir

**Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu?** Non. Ce n'est qu'au ciel. Saint Paul a dit que les *prophètes regardaient de loin* (Héb., XI, 13), ce qui montre que leur connaissance n'était pas celle des bienheureux qui possèdent les biens éternels ou les voient de près.

Elle en diffère comme l'imparfait du parfait. *Quand l'une arrivera, l'autre cessera.* (I Cor., XIII, 8.)

L'avenir n'est donc pas montré aux prophètes dans la divine essence qui est la béatitude.

Il leur est seulement révélé par des images que la lumière divine fait briller à leur esprit, images qui sont comme le miroir de la prescience divine qui se reflète dans leur entendement.

Car un miroir reflète les images qui viennent des autres choses et qui sont antérieures, tandis que rien n'est antérieur à Dieu.

**La révélation prophétique se fait-elle par de nouvelles images des choses ou seulement par une nouvelle lumière?** Par les unes et par l'autre.

1<sup>o</sup> Ces images se produisent par des formes que les sens peuvent saisir sans que l'intellect les comprenne, comme cela eut lieu dans la vision de Balthazar. (Dan., v. 25.)

— Par des formes imaginées auxquelles les sens n'ont point de part. Comme si l'on imprimait dans l'imagination d'un aveugle-né les espèces des couleurs.

— Par des formes que les sens ont perçues et qui se combinent de différentes manières. C'est ainsi que Jérémie vit une *chaudière embrasée du côté de l'aquilon*. (Jér., I, 13.) Elle indiquait que les maux qui devaient affliger Israël viendraient de ce côté.

— Par des espèces intelligibles communiquées à l'âme, comme à Salomon et aux Apôtres. Ainsi l'un connut toutes les choses naturelles, les autres ce qui se rapportait au Christ.

2<sup>o</sup> Par une nouvelle lumière, pour que le prophète comprenne et interprète ce que les autres ont vu, pour qu'il juge ce qu'il sait naturellement, ou pour qu'il discerne ce qu'il faut faire.

Mode

Images

Plan

I

Abstraction

**La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'abstraction des sens?** Non. *Les esprits des prophètes leur sont soumis.* (I Cor., XIV, 32.)

Cette abstraction n'a pas lieu quand la vision se fait sous des images sensibles : comme le buisson ardent, les caractères que lut Daniel, l'arche de Noë comme figure de l'Eglise.

Ni quand elle se fait par une lumière intelligible ou par des espèces intelligibles, car notre intellect juge en se tournant vers les choses sensibles ; car les choses sensibles sont le principe ou plutôt le point de départ de la connaissance.

Mais elle a lieu quand la révélation prophétique s'opère par des formes imaginaires, afin que l'apparition de ces images ne se rapporte pas à ce que l'on sent extérieurement.

Elle est l'effet d'une cause régulière, soit *physique*, comme le sommeil ; soit *spirituelle*, comme la contemplation ; soit *divine*, d'après Ezéchiel : *La main du Seigneur s'étendit sur moi.* (Ezé., I, 3.)

Instrument

**Les prophètes connaissent-ils toujours ce qu'ils prédisent?** Non. (Saint Jean, XI, 51.) *Caïphe a prophétisé, parce qu'il était pontife cette année-là.*

L'esprit des prophètes est un instrument imparfait mû par le Saint-Esprit, pour comprendre, dire ou faire quelque chose, effets réunis ou séparés, toujours avec un défaut de connaissance.

Connaissance

Variété

L'un qui reçoit l'intelligence d'une vérité ne sait pas toujours qu'elle lui a été révélée.

L'autre porté à prendre la parole, sait très bien que le Saint-Esprit l'inspire. Tel autre ne comprend pas le sens de ses paroles, comme on le voit par Caïphe, d'après le texte cité.

D'autres enfin, excités à faire quelque chose, le comprennent comme Jérémie qui cacha sa ceinture sur l'Euphrate ; ou ne le comprennent pas, comme les soldats qui se partagèrent les vêtements du Christ.

Celui-là seul est véritablement prophète qui connaît son inspiration et la comprend ; son esprit est parfaitement éclairé de Dieu.

III

Mon Dieu ! vous avez honoré les prophètes de l'Ancien Testament par le choix que vous en avez fait comme d'instruments dociles à votre Esprit. Faites que nous profitons de leurs enseignements et que nous soyons fidèles aux inspirations de ce même Esprit dans la pratique des devoirs de la vie chrétienne.



I ) Après avoir examiné la prophétie en elle-même, sa cause, son mode et sa connaissance par les prophètes, nous avons à nous occuper en dernier lieu de sa division, c'est-à-dire de ses différentes espèces et de ses degrés. A ce sujet, il y a six questions concernant ses genres et ses degrés, et ses rapports avec Moïse, le ciel et le temps.

Plan II	II	Division	Genres	<p>Convient-il de distinguer trois genres de prophétie? Oui. D'après saint Jérôme.</p> <p>1° La comminatoire ou de la menace; elle est toujours conditionnelle, comme celle de Jonas aux Ninivites.</p> <p>2° Celle de la prédestination; elle considère les futurs, tels que Dieu peut les produire et ne comprend que les biens.</p> <p>3° Celle de la prescience; elle annonce les biens et les maux qui doivent arriver au moyen de notre libre arbitre.</p> <p>D'après le mode de révélation, saint Augustin en distingue sept : l'extase ou ravissement d'esprit, la vision imagée, le songe, la nuée, la voix céleste, la parabole et l'illumination. Saint Isidore admet cette division.</p>
			L'imagée	<p>La prophétie par la vision à la fois intellectuelle et imagée est-elle supérieure à celle qui est produite par la vision intellectuelle? Non. L'intellectuelle se rapproche davantage de celle du ciel, où la vérité se voit dans l'essence de Dieu.</p> <p>Le disciple qui comprend la vérité pure et simple est plus intelligent que celui qui a besoin d'images.</p> <p>C'est ce que David signale (II Rois, xxiii, 4). Mais on entend par prophète celui qui a des visions imagées.</p>
			Degrés	<p>Peut-on distinguer les degrés de prophétie selon la vision imaginaire? Oui. C'est un moyen de connaître, plus noble, plus élevé.</p> <p>Elle tient comme le milieu entre la vision intellectuelle et l'inspiration intérieure pour penser ou agir.</p> <p>La plus inférieure est celle qui pousse à l'action, puis vient la révélation des vérités de l'ordre naturel.</p> <p>Mais cela n'atteint pas à la vraie prophétie; il faut en prendre les degrés dans la vision par images.</p> <p>D'abord celle qui a lieu dans les songes, puis durant la veille, par des paroles au lieu de symboles.</p> <p>Voir celui qui parle, ange ou Dieu même : (Is, vi, 1) <i>j'ai vu le Seigneur assis.</i></p> <p>Au-dessus de tout est la vision intellectuelle.</p>
			Moïse	<p>Moïse a-t-il été le plus grand des prophètes? Oui. D'après le Deut. (xxxiv, 10.) <i>Il ne s'éleva plus dans Israël de prophète semblable à Moïse</i></p> <p>Il fut favorisé de la vision intellectuelle au plus haut degré (Nomb., xii, 8), et de l'imagée. (Exode, xxxiii, 11.)</p> <p>Il publia une nouvelle loi, en parlant en la personne de Dieu; les autres prophètes parlaient au nom de Dieu.</p> <p>Il les surpassa aussi par les éclatants et nombreux miracles qu'il fit contre les peuples infidèles.</p> <p>Si d'autres l'ont surpassé en quelque point, aucun ne lui fut supérieur, absolument parlant.</p>
			Au ciel	<p>Y a-t-il aussi des degrés de prophétie dans les bienheureux? Non. (II Saint Pierre, i, 19.) Il compare la prophétie à <i>une lampe qui brille dans un lieu obscur.</i> Or, pour les bienheureux il n'y a pas d'obscurité. On ne peut donc pas leur donner le nom de prophètes.</p> <p>Les lampes supposent, en effet, la vision d'une vérité placée au loin, comme dans les ténèbres.</p> <p>Or, les bienheureux voient la vérité face à face. Donc ils ne sauraient être appelés prophètes.</p>
			Progrès	<p>Les degrés de la révélation prophétique varient-ils avec le temps? Non, puisque Moïse a été le plus grand des prophètes.</p> <p>Cependant celle qui avait pour but la manifestation de la foi a progressé avec le temps.</p> <p>Celle de la connaissance de Dieu s'est accrue avant la loi, sous la loi, et au temps de l'Évangile.</p> <p>A chacune de ces époques, la première révélation fut toujours la plus excellente, <i>comme celle que reçurent Abraham, Moïse, les Apôtres.</i></p> <p>Celle de l'Incarnation fut plus explicite parmi les plus rapprochées avant comme après.</p> <p>Mais celle qui regarde la direction des actions n'a varié que selon les peuples et les affaires.</p> <p>La prophétie ne cesse pas, non pour promulguer de nouveaux dogmes, mais pour diriger les actes humains.</p>

III ) Mon Dieu! vous n'abandonnez jamais les hommes, et vous les dirigez constamment vers leur fin dernière, par l'Église que vous assistez de votre Esprit. Donnez à tous un cœur docile, afin que soumis à ses lois, ils cessent de vous offenser, et qu'ils règlent leur conduite sur les principes de la vérité immuable et éternelle.

Plan	I	En lui	Possibilité	<p>Après avoir considéré tout ce qui regarde la prophétie, sa nature, sa cause, son mode et sa division, nous avons à nous occuper de son premier degré, le ravissement ou l'extase, comme le plus important. A ce sujet, il y a six questions concernant le ravissement en lui-même et celui de l'apôtre saint Paul.</p>	
				Faculté	<p>L'âme peut-elle être ravie vers les choses divines? Oui. S. Paul. (II Cor. XII, 12.) <i>Je sais qu'un homme fut ravi jusqu'au troisième ciel.</i></p> <p>Il y a ravissement lorsque l'âme qui comprend par les choses sensibles, est abstraite contre son intention.</p> <p>1<sup>o</sup> L'abstraction est <i>corporelle</i>, comme dans l'aliénation mentale; 2<sup>o</sup> <i>diabolique</i>, comme dans les possédés; 3<sup>o</sup> <i>divine</i>, c'est le ravissement dont il s'agit. Il consiste en ce qu'un homme est élevé par l'Esprit-Saint vers les biens surnaturels avec abstraction des sens, conformément à ces paroles d'Ezéchiel (VIII, 3) <i>L'Esprit m'éleva entre le ciel et la terre.</i></p> <p>Cette élévation n'est pas contraire à la nature; elle en dépasse seulement les forces.</p>
					<p>Le ravissement appartient-il à l'esprit plus qu'à la volonté? Oui. (Ps. CXV, 2.) <i>J'ai dit dans mon transport : tout homme est menteur.</i></p> <p>Il appartient principalement à l'intelligence, quant à son terme ou son objet; il est plutôt une motion quand l'homme se porte de lui-même vers ce qu'il désire.</p> <p>Quant à sa cause, il se rapporte aussi à la volonté; car un désir violent peut faire qu'on ne pense qu'à l'objet désiré, et le ravissement produit l'amour, lorsqu'on se réjouit des douceurs qu'on y goûte.</p> <p>Aussi l'Apôtre dit qu'il a été ravi, non seulement jusqu'au troisième ciel, mais jusqu'au paradis, ce qui indique l'amour.</p>
	II	En S. Paul	Objet	<p>S. Paul, dans son ravissement, vit-il l'essence divine? Oui.</p> <p>Saint Augustin établit manifestement le contraire de quelques auteurs qui disent que saint Paul n'a pas vu l'essence de Dieu dans son ravissement, mais un reflet de sa clarté.</p> <p>Mais les paroles mêmes de l'Apôtre montrent qu'il a vu l'essence divine. (II Cor., XII, 4.), car il dit qu'il <i>a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de rapporter.</i></p> <p>Elles se rapportent à l'état des bienheureux, supérieur à celui de la vie présente. (Is. LXIV, 4.) <i>Sans vous, ô mon Dieu, l'œil n'a pas vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment.</i></p> <p>Il est donc plus convenable de dire que dans son ravissement saint Paul a vu l'essence de Dieu.</p>	
				<p>Fut-il affranchi de ses sens? Oui, parce que c'est impossible de voir Dieu par les sens. (S. Augustin.)</p> <p>L'essence de Dieu ne peut être représentée par aucune image corporelle.</p> <p>Pour s'élever à la sublime contemplation de cette essence, et se concentrer en elle, l'esprit doit nécessairement se dépouiller des images sensibles et des espèces intelligibles. Donc, saint Paul fut affranchi de ses sens.</p> <p>Après la résurrection, nous verrons Dieu par essence, sans abstraction des sens corporels.</p>	
			Union	<p>Son âme fut-elle séparée de son corps? Non. D'après le même saint Augustin, il n'est pas incroyable que quelques saints avant leur mort aient obtenu cette vision.</p> <p>L'âme comprend naturellement au moyen des images, mais Dieu peut la priver de ce pouvoir.</p> <p>C'est ce qu'il fait momentanément pour qu'elle contemple ce qui dépasse toute représentation.</p> <p>Cela étant, l'âme de saint Paul dut perdre la perception des images et des objets sensibles.</p> <p>Mais il n'était pas nécessaire pour cela qu'elle fut totalement séparée.</p>	
				<p>A-t-il ignoré si son âme fut séparée de son corps? Oui. Il le déclare. (II Cor. XII, 3.) <i>Je ne sais si ce fut avec son corps ou sans son corps.</i></p> <p>Nous croyons avec S. Augustin, que S. Paul disant qu'il sait avoir été ravi jusqu'au troisième ciel, et ajoutant qu'il ignore si <i>ce fut en son corps ou hors de son corps</i>, a voulu signifier qu'il ignorait si, au moment de son ravissement, son âme était encore unie à son corps, ou si elle en était totalement séparée de manière à le laisser sans vie.</p> <p>Sa vision fut semblable à celle des bienheureux quant à l'objet, différente quant au mode.</p>	
	Doute				
	III	<p>Mon Dieu! vous avez permis ce ravissement de saint Paul afin d'affermir notre foi à la vision béatifique, réservée à vos élus, et nous donner une idée des <i>utés</i>, des grandeurs et des joies qu'elle renferme pour nous. J'y crois de toute mon âme, Seigneur, et je veux me rendre tous les jours plus digne d'y parvenir.</p>			



I } Après avoir considéré les grâces gratuitement données par rapport à la connaissance ou à la prophétie, nous avons à nous occuper de celles qui appartiennent au langage, don des langues et de parler avec sagesse. Sur le don des langues, il y a deux questions, savoir ce qu'il confère et sa comparaison avec le don de prophétie.

Plan	II	Le don	Principe	<p>Ceux qui obtenaient le don des langues parlaient-ils toutes les langues? Oui. Le Saint-Esprit donna à tous les disciples la science de toutes les langues (Act. II, 4.)</p> <p>Le Christ a choisi ses premiers disciples pour aller dans tout l'univers prêcher sa foi. (S. Mat. XXVIII, 19.) <i>Allez, enseignez toutes les nations.</i></p> <p>Or, il n'était pas convenable que ceux qui étaient envoyés pour instruire les autres eussent besoin d'apprendre eux-mêmes comment ils leur parleraient et pour se faire comprendre.</p>
			Raisons	<p>D'autant plus que ceux qui étaient envoyés appartenaient tous à la même nation. (Is. XXVII, 6.) <i>Ils sortiront de Jacob avec impétuosité.</i></p> <p>Ils étaient pauvres et de peu de crédit; ils n'auraient pas trouvé facilement des interprètes pour transmettre leur enseignement aux autres ou ce que ceux-ci pouvaient penser et dire.</p> <p>Surtout parce que les disciples du Christ étaient envoyés à des nations infidèles et idolâtres.</p>
			Conclusion	<p>C'est pourquoi il a été nécessaire que Dieu pourvût à ces difficultés par le don des langues.</p> <p>Ainsi, comme la diversité des langues a été introduite au moment où les nations se portaient vers l'idolâtrie, d'après le témoignage de l'Écriture, à la tour de Babel (Gen. XI.), de même, quand les nations ont dû être ramenées au culte d'un seul Dieu, le don des langues a été accordé comme remède à cette variété le jour de la Pentecôte, au Cénacle.</p>
			Résultat	<p>Ils reçurent le don de toutes les langues plutôt que celui de se faire entendre avec une. (I Cor. XIV, 18.) <i>Je remercie mon Dieu de ce que je parle toutes les langues que vous parlez.</i></p> <p>Ils les connaissaient sinon avec élégance et pour toutes les sciences, du moins pour se faire entendre.</p> <p>De nos jours on ne reçoit plus ce don avec le Saint-Esprit, parce que l'Eglise les parle toutes. (S. Aug.)</p> <p><i>C'est pour le même motif que toutes les autres grâces gratuitement données sont devenues moins abondantes depuis l'établissement de l'Eglise. (Note.)</i></p>
		Différence	1 <sup>o</sup> raison	<p><b>Le don des langues est-il plus excellent que celui de la prophétie?</b></p> <p>Non. <i>Celui qui prophétise est au-dessus de celui qui parle les langues.</i> (I Cor. XIV, 5).</p> <p>Le don des langues se rapporte aux mots qui sont les signes de vérités intelligibles.</p> <p>Et ces signes sont des images qui se produisent d'après la vision de l'imagination.</p> <p>C'est pourquoi saint Augustin compare le don des langues à la vision imaginative.</p> <p>Tandis que le don de prophétie consiste dans la lumière qui fait connaître la vérité intelligible.</p> <p>Or la prophétie l'emporte sur la vision imaginaire. Donc elle est plus excellente que le don des langues.</p>
				<p>Parce que le don de prophétie appartient à la connaissance des choses qui est plus noble que la connaissance des mots, ce qui est l'objet spécial du don des langues.</p>
			2 <sup>o</sup> raison	<p>Parce que le don de prophétie est plus utile, comme le prouve S. Paul, de trois manières: (I Cor. XIV.)</p> <p>1<sup>o</sup> Pour l'édification de l'Eglise; il ne servirait de rien de parler si on n'expliquait ce qu'on dit.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport à celui qui parle; s'il ne comprenait pas ce qu'il dit, il ne serait pas édifié.</p> <p>3<sup>o</sup> Relativement aux infidèles, pour lesquels le don des langues a été surtout accordé.</p>
				<p>Ils peuvent prendre pour des insensés ceux qui parlent les langues, comme cela est arrivé aux Juifs qui pensaient que les apôtres étaient ivres. (Act., II, 13.)</p> <p>Au lieu que les prophéties les convainquent, en leur manifestant les secrets des cœurs.</p> <p>L'interprétation de l'Écriture est placée après le don des langues, parce qu'elle s'étend aussi à l'explication des divers genres de langues.</p>

III } Mon Dieu! s'il est encore quelque tribu sauvage qui ne vous connaisse pas, hâtez-vous de l'éclairer, afin qu'à chaque instant du jour toutes les langues chantent vos louanges, en attendant qu'elles se confondent toutes dans celle qu'on parle dans le ciel. Je vous consacre la mienne, en m'unissant à ce double concert.

I Après avoir parlé du don des langues, montré en quoi il consiste et son infériorité à la prophétie, nous avons à nous occuper du don de parler avec sagesse et avec science, ce qui est le don signaturel de l'éloquence. A ce sujet il s'agit de savoir si ce don est une grâce, et s'il peut appartenir aux femmes.

Plan	II	En général	Principe	Y a-t-il un don de la parole? Oui. Dans l'homme de bien, la parole aura une abondance de grâce et de douceur. (Eccl., VI, 5.) La bonté vient de la grâce. Donc ce qu'il y a de doux et d'agréable dans sa parole en vient aussi. Les grâces gratuitement données sont accordées pour l'utilité des autres. (II. part., I. sect., q. 111. art. I et 4.) Or, la connaissance qu'on a reçue ne peut servir aux autres que par la parole. Et comme le Saint-Esprit ne manque pas de faire tout ce qui peut être utile à l'Eglise, il pourvoit à ses membres en ce qui regarde la parole, et cela de deux manières : Il leur donne le pouvoir d'être compris, ce qui appartient proprement au don des langues. Et de parler avec efficacité, ce qui appartient au don de la parole, employée pour trois fins.
			Fins	1 <sup>o</sup> Pour éclairer l'intelligence, ce qui se fait quand on parle de manière à instruire. 2 <sup>o</sup> Pour porter le cœur à écouter volontiers, ce qui se fait quand on <i>plait</i> aux auditeurs; ce qu'on ne doit rechercher ni pour la faveur ni pour la vanité, mais pour attirer les hommes à écouter la parole de Dieu. 3 <sup>o</sup> Pour faire aimer ce que les paroles expriment et engager à vouloir le pratiquer. C'est ce qui arrive quand on parle de façon à <i>toucher</i> ceux qui écoutent.
			Grâce	Pour obtenir cet effet, l'Esprit-Saint se sert de la langue de l'homme, comme d'un instrument, mais c'est lui qui achève intérieurement cette œuvre. S'il ne remplit les cœurs, c'est en vain que la voix du prédicateur frappe les oreilles des auditeurs. (S. Grégoire.) C'est ce que S. Paul cherchait avant tout, comme il le déclare lui-même. (I. Cor., II, 4.) <i>Je n'ai point employé en vous parlant et en vous prêchant les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais les marques sensibles de l'Esprit et de la vertu de Dieu.</i>
		Femmes	En Particulier	Ce don peut-il être accordé aux femmes? Non. (I. Cor., XVI, 34 — I. Tim., II, 12.) <i>Que les femmes se taisent dans les églises. Je ne permets pas à la femme d'enseigner.</i> On peut faire usage de la parole de deux manières, en particulier et en public. En particulier, en conversant familièrement avec une seule personne ou avec plusieurs, et à cet égard ce don peut convenir aux femmes, comme on le voit par Anne, Abigaïl, Judith, Esther.
			En Public	En public, en s'adressant à toute l'Eglise, ce qui n'est pas permis aux femmes. 1 <sup>o</sup> Principalement à cause de la condition de leur sexe qui doit être soumis à l'homme. Or, il n'appartient pas aux inférieurs, mais aux chefs d'enseigner publiquement. Quoique ceux d'un ordre inférieur puissent obtenir la permission de parler en public, parce qu'ils ne sont pas naturellement soumis, comme les femmes, mais d'après leur état. 2 <sup>o</sup> On le leur défend de peur qu'elles n'allument la passion dans le cœur des hommes. Car il est dit : <i>La parole de la femme est comme un feu qui embrase.</i> (Eccl., IX, 11.) 3 <sup>o</sup> Parce que généralement les femmes ne sont pas d'une sagesse assez parfaite pour qu'on puisse convenablement leur confier la charge d'enseigner publiquement.
III			Réponses	Quant à l'enseignement privé, il n'y a pas de différence entre les femmes et les hommes. Elles peuvent recevoir le don de prophétie et s'en servir. <i>Revêtez-vous de l'homme nouveau qui se renouvelle à la ressemblance de celui qui l'a créé, où il n'y a ni mâle, ni femelle.</i> (Col., III, 10.) Quant à celui de la sagesse ou de la science, elles peuvent le communiquer en particulier, mais non en public.

Mon Dieu! chaque mot de notre langue est comme un sacrement de la vérité, et la parole est une merveille qui vient de vous pour l'exprimer. Faites, Seigneur, que tous les hommes qui écrivent ou qui parlent en public se proposent de vous glorifier, en travaillant au progrès de la vérité et à la sainteté des mœurs.



I } Après avoir traité des grâces gratuitement données quant à la connaissance prophétique et à la parole, nous allons parler de celles qui se rapportent aux actions, ce qui nous amène à la question des miracles. Au sujet de laquelle on demande s'il y a un don accordé pour en faire, et à qui ce don convient.

plan	I <sup>r</sup>	Le don	Principe	<p>Y a-t-il une grâce gratuitement donnée pour faire des miracles? Oui. <i>L'un reçoit la grâce de guérir, l'autre de faire des miracles.</i> (I. Cor., XII, 9.)</p> <p>Donc il y a une grâce pour en faire.</p> <p>L'Esprit-Saint pourvoit à ce qui est utile au salut; c'est le but des grâces dites gratuites.</p> <p>Or, comme il faut que la connaissance qu'on a reçue de Dieu soit transmise aux autres par le don des langues et de la parole, selon ce qui est dit dans les questions précédentes;</p> <p>De même il faut que ce que l'on dit soit prouvé pour être cru par ceux qui l'apprennent.</p>
			Preuve	<p>C'est ce qui a lieu par les œuvres appelées miracles, comme on le voit : (Saint Marc, XVI, 20.) <i>Ils prouvaient leur parole par les miracles dont elle était suivie.</i> Rien de plus raisonnable.</p> <p>Car il est naturel à l'homme de percevoir la vérité intelligible par des effets sensibles.</p> <p>Ainsi comme l'homme guidé par la raison naturelle peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu, au moyen des effets naturels, à cause de sa double nature;</p> <p>De même il est conduit à une connaissance surnaturelle des choses qu'il doit croire au moyen de certains effets surnaturels qui reçoivent le nom de miracles.</p>
			Conclusion	<p>C'est pourquoi il appartient à la grâce gratuitement donnée de faire des miracles.</p> <p>Le miracle a lieu à la suite d'une prière ou sans prière; mais Dieu est toujours l'agent principal qui se sert de l'homme comme d'un instrument, d'un acte extérieur, ou d'un mort.</p>
			En fait	<p>Les méchants peuvent-ils faire des miracles? Oui. (I. Cor., XIII, 2.) <i>Quand j'aurais assez de foi pour transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien.</i></p> <p>Or quiconque n'a pas la charité est un méchant. Il semble donc que les méchants puissent aussi faire des miracles.</p> <p>Les démons peuvent opérer des œuvres fantastiques ou des faits vrais par certaines causes naturelles; ce qui exclut la véritable nature du miracle.</p> <p>Mais les vrais miracles sont faits par la vertu divine pour confirmer la vérité, ou la sainteté de quelqu'un.</p>
	Auteurs		Méchants	<p>1<sup>o</sup> Vérité. Ils peuvent être faits par celui qui prêche la vraie foi et invoque le nom du Christ.</p> <p>Ce qui peut avoir lieu quelquefois par l'intermédiaire des méchants mêmes.</p> <p>C'est pourquoi, sur ces paroles : <i>Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom?</i> (Saint Mat., VII, 22.) Saint Jérôme dit : Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, n'est pas toujours une preuve de la sainteté de ceux qui opèrent ces merveilles. Dieu produit parfois ces miracles à la seule invocation de Jésus-Christ, afin que les hommes honorent celui dont le nom est si puissant.</p>
			Saints	<p>2<sup>o</sup> Sainteté. Ces miracles ne peuvent être faits que par les saints eux-mêmes ou à leur intercession, soit pendant leur vie, soit après leur mort, en leur faveur. (Actes, XIX, 11.) <i>Dieu faisait des miracles extraordinaires dont saint Paul était l'instrument.</i></p> <p>Cependant, de cette façon, rien n'empêcherait encore un pécheur de faire quelque miracle, en invoquant le nom d'un saint, car ce ne serait pas lui qui l'opérerait, mais le saint invoqué.</p>
			Réponses	<p>Dieu exauce quelquefois les pécheurs, parce que la prière s'appuie sur la miséricorde non sur les mérites.</p> <p>La foi sans les œuvres est morte, il est vrai, mais Dieu peut se servir d'un instrument mort.</p> <p>Au fond, les méchants ne peuvent faire des miracles pour confirmer l'erreur ou prouver leur sainteté.</p>

III } Mon Dieu! votre parole devrait nous suffire, puisque vous êtes la vérité infallible; mais l'esprit de l'homme est si faible, son cœur si obstiné! Vous avez daigné confirmer vos révélations par des miracles. Comment se fait-il que tant d'hommes ne sont pas encore convaincus? Seigneur, convertissez-les tous à vous!

## LES ÉTATS

## DIVISION DE LA VIE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> sect., 179

I	Plan	Convenance	Principe	Après avoir considéré les grâces gratuitement données concernant la connaissance, la parole et l'action, nous avons à parler des différents états d'après la vie, sa division, ses espèces et leur comparaison. Sur sa division, il y a deux choses à examiner, savoir si elle est convenablement divisée et suffisante.
				La vie est-elle convenablement divisée en active et contemplative ? Oui. Il y a deux vies dans lesquelles Dieu nous dirige par sa parole sacrée. (Saint Grégoire.) On appelle proprement vivants tous les êtres qui se meuvent ou agissent par eux-mêmes. Or, ce qui convient principalement et par soi à un être, c'est ce qui lui appartient en propre, et la chose pour laquelle il a le plus d'inclination selon sa nature.
II	Plan	Suffisance	Preuves	D'où tout être vivant vit de l'opération qui lui est propre et à laquelle il est le plus porté. La vie des plantes consiste en ce qu'elles se nourrissent, croissent et se propagent. Celle des animaux consiste, en outre, en ce qu'ils sentent et se meuvent. Celle des hommes, en ce qu'ils comprennent et agissent conformément à la raison.
				Par conséquent dans les hommes la vie de chaque individu paraît être la chose dans laquelle il se délecte le plus et à laquelle il s'applique davantage. Et c'est en cela principalement que l'on veut vivre d'une même vie avec un ami. (Aristote.) Ainsi parce qu'il y a des hommes qui s'attachent surtout à la contemplation de la vérité ; d'autres, au contraire, qui s'attachent de préférence aux actions extérieures, il s'ensuit qu'il est convenable de diviser la vie en vie active et vie contemplative. Cette division se tire de ce que l'homme, dans son espèce, est un être intelligent et que la division de l'intellect est la même que celle de la vie humaine. Quant à la contemplation, on peut dire qu'elle est un mouvement de l'intellect selon que toute opération est un mouvement.
III	Plan	Réponses	Preuve	Cette division est-elle suffisante ? Oui. Figurées par Marie et Marthe. Cette division se rapporte à la vie humaine qui se considère d'après l'intellect. Or, on divise l'intellect en actif et contemplatif, selon ses principales opérations. Car la fin de la connaissance intellectuelle est ou la connaissance de la vérité, ce qui appartient évidemment à l'intellect que nous appelons contemplatif ; ou bien certaines actions extérieures, ce qui appartient à l'intellect pratique ou actif. C'est pourquoi, il suffit de diviser la vie en vie active et vie contemplative. La première est symbolisée par Marthe et la seconde par Marie-Madeleine.
				La vie voluptueuse met sa fin dans les jouissances corporelles qui nous sont communes avec les animaux. C'est pour ce motif qu'elle ne mérite pas d'être comprise dans la division actuelle de la vie humaine en active et contemplative. Les milieux se forment avec les extrêmes et sont contenus en eux virtuellement, comme le tiède dans le chaud et le froid, le pâle dans le blanc et le noir. Ainsi sous l'actif et le contemplatif on comprend le composé de l'un et de l'autre. Quoique ce soit tantôt l'un, tantôt l'autre qui domine, comme dans les mélanges où l'un des éléments domine. Quant aux occupations de l'homme, si elles se rapportent aux besoins de la vie présente, conformément à la droite raison, elles appartiennent à la vie active, qui pourvoit à ces besoins par des actions qui les ont pour fin. Si elles se rapportent à la concupiscence, c'est la voluptueuse qui n'est pas comprise dans la vie active. Quant aux efforts qui ont pour but de considérer la vérité, ils appartiennent à la vie contemplative.
III	Plan	Réponses	Réponses	Mon Dieu ! puisque ce qui me distingue des animaux, c'est l'intelligence par laquelle je puis comprendre les vérités intelligibles, ne permettez pas que je m'avilisse jusqu'à leur ressembler par une vie voluptueuse. Vous connaître, Seigneur, pour vous aimer sera ma seule occupation désormais.



Plan	II	En elle	I	Après avoir parlé de la division des états de vie en général, en vie active et vie contemplative, nous avons maintenant à les considérer en particulier, et d'abord la vie contemplative, au sujet de laquelle il y a huit questions concernant cette vie en elle-même et dans ses différents rapports.	
				Facultés	Existe-t-elle dans l'intellect et dans la volonté? Oui. Saint Grégoire. Elle consiste essentiellement dans l'action de l'intellect qui contemple la vérité. En proportion de l'amour qu'on a pour elle et de la délectation qu'elle procure à l'âme. Donc elle n'est pas renfermée dans l'intelligence, elle s'étend aussi à la volonté.
				Vertus	Les vertus morales lui appartiennent-elles? Non. Elle est tout intérieure. Essentiellement elles ne lui appartiennent pas, parce que sa fin est la vérité. Mais elles lui appartiennent comme disposition, en mettant un frein aux passions dont la violence détourne l'attention de l'âme des choses intelligibles. La chasteté surtout lui est très utile, car rien ne détourne plus de la contemplation que les passions charnelles.
				Actes	Comprend-elle plusieurs actes? Non. Elle ne serait pas une, mais multiple. Elle tire sa perfection et son unité d'un seul acte, la contemplation même de la vérité. Cependant elle comprend beaucoup d'autres actes par lesquels elle atteint ce dernier terme. L'audition, la lecture, la prière, la méditation, la considération, la pensée, etc. Tandis que l'ange voit la vérité par la simple perception.
				Dieu	Consiste-t-elle seulement dans la contemplation de Dieu? Oui. S. Grég. Essentiellement. Elle commence ici-bas notre béatitude qui sera consommée dans le ciel où nous verrons Dieu face à face. Secondairement, elle comprend à titre de disposition la considération des œuvres divines, outre les vertus morales et les autres exercices dont nous venons de parler. Donc elle comprend quatre choses : les vertus morales, les actes qui diffèrent d'elle, la contemplation des effets divins et la vérité divine.
				Limites	Peut-elle arriver à la vision de l'essence divine? Ici-bas, non. (S. Grég.) Parce que la lumière divine est sans bornes. Cependant cela peut se faire, par la permission de Dieu, au moyen de l'abstraction ou du ravissement, comme en saint Paul. Son état fut intermédiaire entre la vie actuelle et la vie future. Si quelqu'un comprend ce qu'il a vu, il n'a pas vu Dieu, mais quelque chose de Dieu. (Saint Denis.)
				Mouvements	A-t-elle trois mouvements? Oui. Le circulaire, le rectiligne, l'oblique. (Id.) 1° Toutes les opérations de l'âme sont ramenées à la contemplation simple de la vérité, comme par un mouvement uniforme autour du même centre. 2° On avance d'un point à un autre, des choses extérieures au monde intelligible. 3° Composé des deux précédents. On se sert des lumières divines en raisonnant
				Rapports	Est-elle accompagnée de délectation? Oui. S. Grég. d'après : (Sag., VIII, 16). <i>Sa conversation n'a pas d'amertume; elle procure la satisfaction et la joie.</i> 1° Par l'opération elle-même; parce que chaque être trouve agréable l'opération qui lui convient selon sa propre nature ou son habitude. 2° Par rapport à l'objet. On est heureux de voir ce qu'on aime, après avoir lutté. <i>Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.</i> (Psaume XXXIII, 6.) D'où, sous ces deux rapports, la vie contemplative procure les plus grandes jouissances, d'après sa nature, et parce qu'elle a sa racine dans l'amour divin.
				Effets	
				Durée	Doit-elle durer toujours? Oui. Elle sera parfaite au ciel. (S. Luc, x, 43.) <i>Marie a choisi la meilleure part qui ne lui sera point enlevée.</i> 1° En elle-même, son objet est incorruptible et immobile, et elle n'a pas de contraire. 2° Par rapport à nous; elle est dans l'intelligence et n'a pas besoin des actions du corps. 3° Surtout à cause de la charité qui s'enflamme davantage en face de l'objet aimé.

II } Mon Dieu! purifiez mes sens et simplifiez mon intelligence, afin que je découvre dans la magnificence de la création, et dans chacun des êtres qu'elle renferme, les perfections de votre nature dont ils sont l'image et que, détaché de moi-même, je ne voie que vous en toutes choses, jusqu'à ce que je me perde en vous dans le ciel.

## LES ÉTATS

## DE LA VIE ACTIVE

II<sup>e</sup> PARTIEII<sup>e</sup> Sect., 181

Plan	II	Objets	Durée	Actes	<p>I { Après avoir considéré les états de vie en général et la vie contemplative en particulier, en elle-même et dans ses rapports, nous allons examiner ce qui regarde la vie active, dans les quatre questions suivantes, concernant tout ce qui se rapporte à la vie active comme son objet, et ce qui concerne sa durée.</p>
					<p>Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active? Oui. Pour arriver à la vie contemplative il faut déraciner les vices et s'exercer aux bonnes œuvres.</p>
					<p>Or, on ne déracine les vices, on ne pratique les bonnes œuvres que par les vertus morales, ce qui est le propre de la vie active. Donc les actes des vertus morales appartiennent à cette vie.</p>
					<p>Tel est le raisonnement de saint Isidore. Et c'est encore ce qui ressort de la pensée d'Aristote, que la science spéculative est peu utile quand il s'agit de la morale ou de la vertu.</p>
				Prudence	<p>Parce que la vertu ne consiste pas à connaître le bien, mais à le pratiquer. D'ailleurs on peut dire aussi que la vie active est une disposition à la contemplative.</p>
					<p>La prudence appartient-elle à la vie active? Oui. D'après Aristote. La connaissance de la prudence se rapporte aux actes des vertus morales comme à sa fin.</p>
					<p>Car cette vertu est la droite raison des choses que l'on doit faire, selon Aristote. Donc les fins des vertus morales sont les principes de la prudence, selon le même.</p>
					<p>Et comme ces vertus appartiennent à la vie contemplative dans celui qui les y rapporte, de même la connaissance de la prudence, qui se rapporte aux opérations des vertus morales, appartient à la vie active, si on prend la prudence dans son sens propre.</p>
					<p>Dans un sens plus général, s'étendant à toutes les connaissances, elle appartient à la vie contemplative, selon ce que dit Cicéron, que l'on considère comme très-prudent et très-sage celui qui peut voir le vrai et en expliquer la raison avec le plus de pénétration et de rapidité.</p>
					<p>L'enseignement est-il un acte de la vie active? Oui. D'après saint Grégoire.</p>
					<p>On enseigne par la parole, et la parole est le signe qui fait entendre la pensée intérieure.</p>
					<p>Ce qui est la matière et l'objet de la pensée est donc le premier objet de l'enseignement.</p>
				Enseignement	<p>Relativement à cet objet, l'enseignement appartient tantôt à la vie active, tantôt à la contemplative.</p>
					<p>A l'active, quand on conçoit une vérité pour se diriger d'après elle dans ses actes extérieurs.</p>
					<p>A la contemplative, quand on conçoit une vérité et qu'on se délecte dans son étude et son amour.</p>
					<p>Le second objet de l'enseignement est la parole prononcée pour instruire les auditeurs.</p>
					<p>Sous ce rapport, il appartient à la vie active, et l'Écriture le recommande. (I Tim., IV, 16.) <i>Veille sur toi-même et sur l'instruction des autres.</i></p>
					<p>La vie active subsiste-t-elle après cette vie? Non. D'après saint Grégoire.</p>
					<p>Elle a sa fin dans les actes extérieurs, qui, s'ils se rapportent au repos de la contemplation, appartiennent dès lors à la vie contemplative comme nous l'avons dit.</p>
					<p>Or, dans la vie future, les bienheureux n'auront plus à s'occuper d'actes extérieurs.</p>
				Active	<p>Ou bien, s'ils en font, ces actes auront essentiellement pour fin la contemplation.</p>
					<p>Car, là nous serons en paix, nous verrons, nous aimerons et nous louerons Dieu. (Saint Augustin.)</p>
					<p>Nous le verrons sans fin, nous l'aimerons sans ennui, nous le louerons sans fatigue. (Id.)</p>
					<p>Tandis que la vie active finit avec le temps, l'autre commence pour se consumer au ciel.</p>
				Contemplative	
III					<p>Mon Dieu! vous nous avez donné le temps pour agir, et vous nous promettez l'éternité bienheureuse pour nous reposer dans les joies de votre amour. Accordez-moi, Seigneur, la force et la santé afin que je ne perde pas un instant de cette vie, et que je l'emploie toute à vous aimer, à vous servir</p>



Plan	II	En elles	Excellence	<p>Après avoir considéré les deux états de la vie active et de la vie contemplative en général et en particulier, nous avons enfin à les comparer l'une avec l'autre, dans les quatre questions suivantes, où nous les considérons en elles-mêmes, et dans leurs rapports l'une envers l'autre.</p>
				<p>La vie active est-elle supérieure à la vie contemplative? Non. <i>Marie a choisi la meilleure part.</i> (S. Luc, x, 42.) Or, Marie figure la vie contemplative. Donc celle-ci est supérieure à l'autre.</p> <p>La vie contemplative convient à l'homme par l'intelligence, faculté la plus parfaite qui soit en nous, par rapport à ses objets qui sont les choses intelligibles.</p> <p>Elle est plus durable, elle offre plus de douceurs. Marthe était troublée, Marie dans les délices.</p> <p>Elle permet de se suffire plus aisément à soi-même, les besoins y étant plus restreints.</p> <p>Elle peut être désirée pour elle-même ; l'active n'est qu'un moyen pour arriver à un but.</p> <p>Elle se rapporte au monde divin ; le calme et le repos sont même ici-bas son partage. Tandis que l'active se rapporte aux choses humaines.</p> <p>Mais dans certains cas, on doit préférer la vie active, à cause des nécessités de l'existence. C'est ainsi qu'Aristote dit : Il vaut mieux philosopher que s'enrichir ; mais pour celui qui est dans le besoin, il est préférable de s'enrichir.</p> <p>D'ailleurs, il faut s'y exercer, dompter ses passions, faire de bonnes œuvres avant de se livrer à la vie contemplative.</p>
				<p>La vie active est-elle plus méritoire que la vie contemplative? Non.</p> <p>Les mérites de la vie active sont grands, mais ceux de la contemplative le sont davantage. (Saint Grégoire.)</p> <p>La racine du mérite est la charité qui consiste à aimer Dieu et le prochain ; mais aimer Dieu en soi est plus méritoire que d'aimer le prochain ; il en est de même de ce qui s'y rapporte.</p> <p>Or, la vie contemplative appartient directement et immédiatement à l'amour de Dieu.</p> <p>Donc elle est plus méritoire que la vie active qui se rapporte à l'amour du prochain.</p> <p>Mais il peut se faire qu'il y ait plus de mérite dans la vie active, si, par excès d'amour de Dieu, on consent à être privé pendant un temps des douceurs de la contemplation. (Rom., ix, 3.) <i>Je désirais être moi-même anathème pour mes frères.</i></p>
				<p>La vie active est-elle un obstacle à la vie contemplative? Non. (S. Grég.)</p> <p>1° Relativement au soin et à l'exercice des actions extérieures, elle est un obstacle.</p> <p>On ne peut s'occuper en même temps des œuvres extérieures et se livrer à la contemplation.</p> <p>2° Mais selon qu'elle règle et ordonne les passions de l'âme, elle lui vient en aide. Car le désordre des passions entrave l'exercice de la contemplation qui veut le calme.</p> <p>Ce qui fait dire à saint Grégoire : Ceux qui veulent monter à la citadelle de la contemplation, doivent s'exercer d'abord dans le champ de l'action, examiner s'ils ne font plus rien contre le prochain, s'ils supportent les maux, les privations, les pertes, et le reste...</p>
				<p>La vie active est-elle antérieure à la vie contemplative? Oui. (S. Grég.)</p> <p>1° Selon l'ordre de génération et par rapport à nous elle la précède et y dispose. Car les bonnes œuvres, dit saint Grégoire, nous conduisent à la contemplation.</p> <p>2° Mais dans l'ordre de perfection, elle n'est pas antérieure à la vie contemplative.</p> <p>Car celle-ci s'appliquant à des choses meilleures et plus élevées doit diriger l'autre.</p> <p>Les âmes inquiètes et passionnées sont plus aptes à la vie active ; les âmes calmes et pures conviennent mieux à la vie contemplative. Mais on peut passer de l'une à l'autre et s'y disposer en pratiquant leurs exercices respectifs.</p>
III				<p>Mon Dieu ! puisque vous êtes le maître et le parfait modèle de ces deux vies, et qu'elles se prêtent mutuellement secours, daignez me rendre apte à l'une et à l'autre, selon ma vocation, afin que toutes mes œuvres soient méritoires, en étant toujours conformes à votre sainte volonté</p>

Plan	II	I	{	Après avoir parlé des états d'après les grâces gratuitement données et d'après les deux genres de vie, nous avons à nous occuper de la diversité des états et des offices parmi les hommes. Nous les considérons en général et en particulier. Sur les états en général, d'abord, il y a quatre questions.		
				Existence	En général	L'état implique-t-il l'idée de liberté ou de servitude? L'une ou l'autre.
						L'état, à proprement parler, désigne une différence de position, d'après laquelle un être est établi selon le mode de sa nature, en quelque sorte d'une manière fixe et immobile.
						Aussi ce qui change ne le constitue pas, comme la richesse, la pauvreté, la dignité, etc...
				Dans l'Eglise		C'est plutôt une obligation personnelle d'après laquelle on est ou on n'est pas maître de soi-même.
						Et encore faut-il qu'il en soit ainsi par quelque chose de permanent, non par une cause changeante.
						Or, ces conditions touchent évidemment à la liberté et à la servitude, ce qui dès lors, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre civil, constitue l'état, parmi les hommes.
						Doit-il y avoir dans l'Eglise diversité d'offices et d'états? Oui. Il est dit à la louange de l'Eglise <i>qu'elle est entourée d'ornements divers</i> . (Ps. 44, 10.)
						1° Cette diversité tient à la perfection de l'Eglise elle-même, La bonté de Dieu, simple en lui, rejaillit sur tous les êtres avec des formes variées; ainsi la grâce du Christ sur l'Eglise (Eph. IV, 11.)
						2° Elle a pour cause la diversité des actions qui doivent s'accomplir dans l'Eglise avec promptitude et sans confusion, comme les fonctions des membres d'un même corps. (Rom. XII, 4.)
		3° Cette diversité constitue la beauté et la dignité de l'Eglise, par l'ordre qu'elle y manifeste.				
		Etonnement de la reine de Saba. (III Rois, x, 5.) Différence de vases dans une maison. (II Tim. II, 20.)				
		Les offices se distinguent-ils par les actes? Oui. Office signifie faire, agir. La perfection, l'action et la beauté de l'Eglise, produisent les distinctions entre les fidèles.				
		1° La perfection donne lieu à la <i>différence des états</i> , parce que les fidèles ne sont pas tous parfaits de même.				
		2° L'action produit la <i>distinction des offices</i> , parce que la diversité des actions que chacun a la mission d'accomplir constituent des devoirs particuliers ou des emplois différents.				
		1° Enfin la beauté demande la <i>différence des degrés</i> , d'après laquelle, dans le même état ou dans le même emploi, l'un est supérieur à l'autre, c'est ce qui constitue la hiérarchie ecclésiastique, et ce qui fait <i>connaître Dieu dans ses degrés</i> . (Ps. 47, 3.)				
		Différence	Degrés	La différence de états se prend-elle des commençants, des progressants et des parfaits? Oui. (S. Grég.) Nous avons dit que l'état se rapporte à la liberté ou à la servitude.		
				Or, dans les choses spirituelles, il y a deux sortes de servitude, celles de la justice et celle du péché. Il y a aussi deux sortes de liberté: celle du mal et celle du bien, d'après S. Paul. (Rom., VI, 20.)		
		Il dépend de l'homme de se rendre l'esclave du bien ou du mal, de la vertu ou du vice, par sa liberté.				
		Donc, l'état se distingue aussi par son début, ce qui revient à l'état des commençants; par son milieu, ce qui désigne ceux qui progressent; et par son terme, ce qui indique l'état des parfaits.				
III			{	Mon Dieu! les différents états des êtres représentent l'unité de votre nature, et ceux des hommes l'unité de votre Fils. Quel honneur pour moi de participer à cette double représentation! Faites, Seigneur, par votre grâce, que je m'acquiesse fidèlement de ce devoir, dans le rang des parfaits, afin que je mérite un jour de vous être uni.		



Plan	I	Après avoir parlé de la différence des états, nous allons parler de celui de perfection auquel ils se rapportent. Ce qui comprend trois choses : l'état de perfection en général, la perfection des évêques et celle des religieux. Sur l'état de perfection, d'abord, il y a huit questions concernant la perfection elle-même et les parfaits.	<div> <div>Charité</div> <div>Possibilité</div> <div>Préceptes</div> </div>	<p><b>La perfection de la vie chrétienne s'apprécie-t-elle d'après la charité?</b>          Oui. <i>Ayez surtout la charité qui est le lien de la perfection.</i> (Col., III, 14.)          Elle unit les autres vertus.          Chaque être est parfait quand il atteint sa propre fin, qui est la perfection dernière de toute chose.          Or, la charité nous unit à Dieu, fin dernière de l'homme. (I. S. Jean, IV, 16.)          Donc la perfection se considère d'après cette vertu.</p> <p><b>Peut-on être parfait en cette vie? Oui.</b> <i>Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.</i> (S. Mat., V, 48.)          Aimer Dieu autant qu'il est aimable; se porter toujours à lui d'une affection actuelle, c'est impossible en cette vie.          Mais on peut l'aimer en repoussant tout ce qui répugne au mouvement de l'amour divin. Ce qui se fait en évitant non seulement le péché mortel, mais encore ce qui empêche de se porter entièrement vers Dieu.</p> <p><b>La perfection consiste-t-elle dans les préceptes ou dans les conseils?</b>          Dans les préceptes, car elle consiste dans la charité par laquelle on aime Dieu et le prochain. (S. Mat., XXII, 40.) C'est toute la loi.          Cet amour est prescrit sans mesure et doit être parfait : <i>Vous aimerez Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même.</i>          Les conseils se rapportent à la perfection secondaire, et sont comme des instruments de la perfection.</p>
II	En général	En particulier	<p><b>Tout homme parfait est-il dans un état de perfection? Non.</b> Il peut y avoir de mauvais religieux, de mauvais prêtres.          L'état spirituel consiste dans la disposition intérieure que Dieu connaît, ou dans une profession extérieure.          Or, on peut être parfait sans être dans un état de perfection, comme les bons chrétiens. On peut être dans un état de perfection sans être parfait, comme un religieux infidèle.</p>	
II	En général	En particulier	<p><b>Les religieux et les prélats sont-ils dans un état de perfection? Oui.</b>          S. Denis attribue la perfection aux évêques comme aux plus parfaits, et aux moines.          L'état de perfection suppose l'engagement de s'attacher pour toujours aux œuvres de perfection.          Or, cette double condition se trouve dans les religieux qui renoncent aux choses temporelles, et dans les évêques qui s'obligent à la perfection par la charge pastorale et leur consécration.</p>	
II	En général	En particulier	<p><b>Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection? Non.</b> Il n'y a que les évêques. Les prêtres sont la lumière, les ministres purifient. (S. Denis.)          Quoique l'ordre requière la perfection intérieure, il ne place pas dans l'état de perfection.          Ainsi un prêtre peut entrer en religion sans permission, ou prendre une autre charge avec permission. Tandis que l'évêque, constitué dans l'état de perfection, ne peut quitter qu'autorisé par le Pape.</p>	
II	En général	En particulier	<p><b>L'état religieux est-il plus parfait que celui des évêques? C'est le contraire,</b> car l'ordination sacrée fait d'un moine un évêque.          Celui qui agit est supérieur à celui qui pâtit. Or les évêques perfectionnent et les religieux sont perfectionnés. Donc la perfection est plus élevée dans les évêques.          Ce qui le prouve encore c'est qu'on peut passer de l'état religieux à l'épiscopat...</p>	
II	En général	En particulier	<p><b>Les curés et les archidiacres sont-ils plus parfaits que les religieux?</b>          Un religieux prêtre et avec charge d'âmes l'emporte, par son état, sur les curés. Il n'est pas de même sans la charge d'âmes.          L'état religieux, en lui-même, l'emporte également en bonté à cause de la consécration de toute la vie à Dieu.          Néanmoins, à cause des difficultés de la charge pastorale, l'état des curés est plus parfait, d'après l'état, l'ordre et l'office.</p>	
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II	En général	En particulier		
II				

I	Après avoir considéré la perfection en général, en elle-même et dans ceux qu'on nomme parfaits, nous avons à la considérer en particulier dans les évêques et dans les religieux. Au sujet des évêques, il y a huit questions concernant l'épiscopat et ceux qui en sont investis.	
	Episcopat	<p><b>Désir</b></p> <p>Est-il permis de désirer l'épiscopat? Non. Ce n'est pas convenable. (Héb., v, 4.) <i>Nul ne peut s'attribuer cet honneur, mais il y doit être appelé.</i>  Le désirer à cause du rang, des respects, des honneurs, des biens temporels, c'est illicite. (S. Mat., XXIII, 6.) <i>Les pharisiens aiment à avoir les premières places.</i>  Il est louable de désirer rendre service, mais le désir de l'épiscopat expose à la présomption, à moins qu'il n'y ait évidemment nécessité imminente.  Il est permis de souhaiter d'être digne d'en remplir les fonctions. Autrefois il menait au martyre. L'épiscopat désigne un devoir et non une dignité.</p> <p><b>Refus</b></p> <p>Est-il permis de le refuser quand il est imposé? Absolument, non.  C'est un mal de l'ambitionner, et quand il est imposé, de le refuser avec obstination. Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Eglise. (S. Aug.)  La résistance obstinée est contraire à la charité qui réclame le dévouement au prochain, et à l'humilité dont l'un des effets est de nous rendre dociles aux ordres des supérieurs.</p>
II	Evêque	<p><b>Qualités</b></p> <p>Celui qui est choisi pour l'épiscopat doit-il être meilleur que les autres? Non. Il suffit de choisir un bon sujet; on n'est pas forcé de choisir le meilleur, d'après le Droit, au chapitre de l'élection.  Celui qui choisit doit surtout considérer dans celui qu'il choisit l'aptitude à servir l'Eglise pour l'instruire, la défendre, la gouverner pacifiquement.  Celui qui est choisi ne doit pas se considérer plus parfait que les autres; ce serait de l'orgueil. Saint Pierre répondit simplement qu'il aimait le Christ.</p> <p><b>Démission</b></p> <p>Un évêque peut-il licitement se faire religieux? Non. <i>Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis.</i> (S. Jean, x, 11.)  Cependant celui à qui la charge épiscopale devient insupportable, pour causes légitimes, peut quitter son siège et entrer en religion, mais avec l'autorisation du Souverain Pontife qui seul peut dispenser du vœu perpétuel par lequel l'évêque est attaché à son diocèse.</p>
		<p><b>Fuite</b></p> <p>Peut-il fuir pour éviter une persécution? Oui. D'après Notre-Seigneur<sup>s</sup> S. Mat., x, 23.) <i>S'ils vous persécutent dans une ville, fuyez dans une autre.</i>  Cependant si le salut du troupeau l'exige, le pasteur ou l'évêque ne doit pas l'abandonner, ni pour un avantage temporel, ni pour un péril personnel.  Mais dès que cette nécessité cesse, il le peut, en pourvoyant de son mieux pendant son absence au salut de ses ouailles.  Quoi qu'il en soit, si le pilote n'abandonne pas le navire en temps de calme, encore moins dans la tempête, selon la remarque du pape Nicolas I<sup>er</sup>.</p> <p><b>Biens</b></p> <p>A-t-il le droit de posséder quelque chose en propre? Oui. Ses biens personnels, acquis ou hérités.  Il ne fait pas vœu de pauvreté dans son ordination, et les fonctions épiscopales n'y obligent pas.  La pauvreté volontaire n'est pas essentielle à la perfection, elle est un moyen d'y parvenir.  Une perfection éminente peut exister au sein de l'opulence, comme on le voit en Abraham à qui le Seigneur dit : <i>Marche devant moi et sois parfait.</i></p> <p><b>Aumônes</b></p> <p>Pêche-t-il mortellement s'il ne donne pas aux pauvres une part des biens de l'Eglise qu'il administre? Non, quand il s'agit de ses biens propres.  Quant aux biens ecclésiastiques, il doit les employer selon le droit aux destinataires, c'est-à-dire aux pauvres, au culte, à l'entretien des ministres.  Quand les parts ne sont pas distinctes, c'est laissé à sa bonne foi, selon saint Paul. (I Cor., iv, 5.) <i>On demande que le dispensateur soit fidèle.</i></p> <p><b>Religieux</b></p> <p>Un religieux devenu évêque reste-t-il soumis à sa règle? Il faut distinguer.  Il est tenu à ce qui est compatible avec les fonctions épiscopales et peut les favoriser, comme la continence, la pauvreté et autres vertus de ce genre.  Il n'est pas tenu à la solitude, au silence, aux abstinences, aux veilles, qui le rendraient corporellement incapable de remplir les devoirs épiscopaux.  Dans les autres choses, il peut user de dispense, selon les nécessités, les fonctions et convenances, ainsi que le font les chefs d'ordres.</p>
III	Mon Dieu! accordez toujours de saints évêques à votre Eglise, afin qu'en union avec le Souverain Pontife, ils la dirigent selon votre Esprit. Donnez-leur surtout la force de résister aux efforts de l'enfer, aux empiétements du pouvoir civil, aux attaques de l'impiété, et la consolation de sauver toutes les âmes.	



		Après avoir considéré les états en général et celui des évêques en particulier, nous devons parler de celui des religieux, de sa nature, de ses privilèges, de sa distinction, de l'entrée en religion. Quant à sa nature, dans les cinq premières questions, il s'agit de cet état et des vertus qu'il exige.	
Plan	État	Perfection	<p><b>L'état religieux est-il un état de perfection?</b> Oui. C'est un état de dévouement, et de sacrifice. (Saint Denis.)</p> <p>Ce qui convient à beaucoup de choses communément est attribué par antonomase à celui auquel il convient excellemment; ainsi le difficile est approprié à la force; la jouissance des plaisirs à la tempérance pour la modérer.</p> <p>Or, la religion est une vertu par laquelle on fait quelque chose pour le service de Dieu et son culte.</p> <p>C'est pourquoi on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui s'offrent tout à Dieu comme un holocauste.</p> <p>Et comme la perfection consiste à s'attacher, à s'immoler totalement à Dieu, il s'ensuit que la religion, (ou l'état religieux) est un état de perfection, un acte continu de religion.</p>
			Conseils
		Pauvreté	<p><b>La pauvreté est-elle nécessaire pour la perfection de cet état?</b> Oui. S. Grég.</p> <p>La perfection de l'état religieux exige qu'on se détache totalement de l'affection des choses de ce monde.</p> <p>Or, on ne peut pas être possesseur des biens de la terre sans y attacher son cœur. On aime plus vivement ce que l'on possède que ce que l'on désire.</p> <p>Celui qui aime quelque chose avec vous (Dieu) qu'il n'aime pas pour vous, vous aime moins. (Saint Augustin.)</p> <p>Aussi la charité augmente à mesure que la cupidité baisse; sans elle, elle est parfaite. (id.)</p> <p>Donc la pauvreté volontaire est le premier fondement de la perfection. (Saint Mat., XIX, 21.) <i>Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout.</i></p>
			Chasteté
		Obéissance	<p><b>L'obéissance est-elle aussi requise?</b> Oui. <i>Si vous voulez être parfait suivez-moi.</i> (S. Mat., XIX, 21.) <i>Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort.</i> (Phil., II, 8.)</p> <p>Cet état est une école ou un exercice par lequel on tend à la perfection de la charité.</p> <p>Or, ceux qui s'instruisent ou qui s'exercent pour une fin, ont besoin d'être formés par quelqu'un qui les mette à même d'atteindre cette fin.</p> <p>Comme les disciples sont formés par leur maître, ce qui ne peut se faire sans l'obéissance. Il en est de même des religieux.</p> <p>Donc cette vertu est nécessaire à la perfection religieuse.</p> <p>Les religieux doivent obéir à leur règle, et aux constitutions qui y sont ajoutées, à l'Évêque s'ils n'en sont pas exempts, toujours au Pape.</p>
III		<p>Mon Dieu! tous les hommes sont tenus à la pratique de ces trois vertus, mais combien peu les estiment! Us y trouveraient pourtant le bonheur qu'ils cherchent en vain dans les richesses, les voluptés et l'indépendance. Accordez-moi, Seigneur, la grâce de vivre dans le monde comme si j'avais fait profession religieuse.</p>	

I	Après avoir considéré la perfection de l'État religieux, et les trois vertus qui en sont les moyens, nous allons considérer ces vertus comme objet des trois vœux, et le péché de ceux qui les violent. A ce sujet, il y a cinq autres questions concernant les vœux de pauvreté, chasteté, obéissance et le péché.	
	Vœux	<p><b>Obligation</b></p> <p>La perfection de cet état exige-t-elle que ces trois vertus soient l'objet d'un vœu? Oui. Les Nazaréens étaient sanctifiés par le vœu. (Nomb., VI, 2.) Ils étaient la figure de ceux qui arrivent au sommet de la perfection. Donc le vœu est nécessaire à cet état.</p> <p>Ce que l'on fait d'après un vœu est meilleur ou plus parfait que les actes produits sans vœu. Or, les religieux sont tenus à la perfection.</p> <p>Et l'état de perfection oblige à ce qui est de perfection; c'est ce que l'on fait à l'égard de Dieu au moyen du vœu.</p> <p>Or, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance appartiennent à la perfection chrétienne.</p> <p>C'est pourquoi l'état religieux demande qu'on s'oblige à ces trois vertus par un vœu.</p> <p>C'est l'immutabilité de la résolution qu'on a prise de suivre et d'imiter le Christ sans regarder jamais en arrière. <i>Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu.</i> (S. Luc, IX, 62.)</p> <p><b>Essence</b></p> <p>La perfection de cet état consiste-t-elle dans ces trois vœux? Oui, de trois manières.</p> <p>1<sup>o</sup> Perfection : la pauvreté écarte la cupidité; la chasteté, la volupté; l'obéissance, la volonté propre.</p> <p>2<sup>o</sup> Sollicitudes : la première écarte les biens; la deuxième les soins de la famille; la troisième notre propre direction.</p> <p>3<sup>o</sup> Consécration à Dieu : des biens par la première; du corps par la deuxième; de l'âme par la troisième.</p> <p>C'est donc avec raison qu'on fait consister l'essence de cet état dans ces trois vœux.</p> <p>Ce sont les principaux, et toutes les autres observances y viennent aboutir.</p>
Plan		<p><b>Principal</b></p> <p>Celui d'obéissance est-il le plus excellent? Oui, car par là on s'immole.</p> <p>1<sup>o</sup> On offre à Dieu ce que l'on a de plus grand, sa propre volonté qui l'emporte sur le corps, objet de la chasteté, et sur les biens extérieurs qui sont l'objet de la pauvreté.</p> <p>2<sup>o</sup> Ce vœu comprend sous lui tous les autres et une multitude d'autres obligations. C'est pourquoi il y a des Ordres où l'on promet seulement l'obéissance.</p> <p>3<sup>o</sup> Il s'étend proprement aux actes qui se rapprochent le plus de la vie religieuse. Et plus une chose se rapproche de la fin, meilleure elle est.</p> <p>D'où la pauvreté est grande, la chasteté plus grande, l'obéissance très grande.</p> <p>D'après le pape Jean XXII.</p>
II		<p><b>Nature</b></p> <p>En transgressant la règle pèche-t-on toujours mortellement? Non.</p> <p>S'il en était ainsi de tous les points de la règle, cet état serait le plus dangereux; et cependant il est comparé à un port tranquille, et la vie du siècle à une mer orageuse. (Saint Grégoire.)</p> <p>Il faut dire que cet état oblige à l'observance des trois vœux sous peine de péché mortel, relativement à ce qui est de précepte général.</p> <p>Quant au reste, s'il n'y a pas mépris, la transgression n'est pas même vénielle ou ne va pas au delà.</p> <p>Mais si un ordre est donné en vertu de l'obéissance, il oblige d'une manière grave.</p>
III	Péchés	<p><b>Différence</b></p> <p>Un religieux pèche-t-il plus grièvement qu'un séculier dans le même acte? Oui. (Jér., XXIII, 9.) 1<sup>o</sup> Si son péché est contraire à ses vœux, comme fornication, vol, etc. Il y a dans ce cas la malice du sacrilège.</p> <p>2<sup>o</sup> S'il pèche par mépris, parce qu'il se montre plus ingrat envers Dieu qui l'a comblé de ses bienfaits. (Jér., XI, 15.)</p> <p>3<sup>o</sup> S'il cause du scandale, parce qu'il y en a beaucoup qui observent sa conduite. (Jér., XXIII, 14.) <i>Ils ont fortifié les mains des méchants.</i></p> <p>Mais s'il pèche sans mépris, en secret, par faiblesse, ignorance, il pèche moins qu'un séculier qui ferait une faute du même genre.</p> <p>En effet si son péché est léger, il est pour ainsi dire absorbé par la multitude de ses bonnes œuvres, et s'il est mortel il s'en relève plus facilement parce qu'il aime Dieu et que ses frères l'aident.</p>
	Mon Dieu! qu'ils sont heureux ceux que vous avez choisis dans le monde pour les appeler à l'état de perfection! Vous les comblez de biens surnaturels, parce que pour vous ils ont renoncé à tout et à eux-mêmes. Veillez sur eux, Seigneur, afin qu'ils soient fidèles. Vengez-les; ils vous aiment et vous font aimer.	



Plan	II	I	Après avoir considéré l'état religieux en lui-même, les trois vertus qui sont l'objet des vœux, et le péché dont les religieux peuvent se rendre coupables, nous allons examiner les choses qui leur sont permises. A ce sujet, il y a six questions concernant leurs principales occupations et leur manière de vivre.	
			Fonctions	Leur est-il permis d'enseigner, de prêcher et d'exercer les autres fonctions ecclésiastiques? Oui. Aucun vœu, aucun précepte de leur règle ne l'interdit. Saint Grégoire le déclare dans un décret.
				L'état de perfection ne les rend pas incapables; au contraire, ils y sont plus aptes. Ils ne sont pas obligés par leur vœu, ni par les prescriptions de leur règle, de s'en abstenir.
				Seulement, ils ne tiennent pas ce pouvoir de leur ordre, mais de l'ordination et de la juridiction épiscopale. L'histoire le prouve : les plus grands docteurs étaient religieux.
			Occupation	Affaires
				Leur est-il permis de s'occuper d'affaires séculières? Oui. (Rom., XVI, 1.) <i>Je vous recommande Phœbé notre sœur, pour que vous l'assistiez dans toutes les affaires où elle aura besoin de vous.</i> Ils doivent avant tout se proposer le service de Dieu; mais s'il y a nécessité, ils doivent s'occuper aussi des affaires du prochain, à condition : 1° qu'ils n'agissent pas par cupidité; 2° mais par charité; 3° avec la permission du supérieur; 4° avec une modération convenable. Ils peuvent aller dans les palais des rois pour les éclairer, et les corriger, et se rendre utiles.
			Travail	Sont-ils tenus au travail des mains? Non. Pas plus que les séculiers. 1° Pour subsister. On n'y est tenu qu'autant qu'on ne peut vivre sans cela; surtout s'il est prescrit par la règle. 2° Pour éviter l'oisiveté d'où naissent une foule de maux. L'étude et la méditation de la parole de Dieu peuvent suppléer aux travaux manuels. 3° Pour repousser les tentations. On peut les vaincre par d'autres moyens, comme la mortification, en chantant les louanges de Dieu, etc. 4° Pour faire l'aumône. Il n'oblige que dans le cas de nécessité, quand on ne peut faire autrement des aumônes. Ainsi dans le monde tous ne travaillent pas; il y a des artisans, des juges, des professeurs, etc.
				Aumônes
			Genre de vie	Mendicité
				Leur est-il permis de mendier? Oui. Les ordres mendiants sont reconnus. La mendicité emporte une idée d'abjection; il est bon de s'y soumettre pour réprimer l'orgueil, et pour imiter Notre-Seigneur. Par nécessité, si on ne peut avoir de quoi vivre sans demander l'aumône. Par utilité, pour la construction d'une église ou pour d'autres œuvres d'intérêt général. Mais il faut mendier avec discrétion, sans manquer aux convenances et sans cupidité.
			Vêtements	Leur est-il permis de se servir de vêtements vils? Oui. (Héb., XI, 37.) <i>Ils se sont couverts de peaux de brebis et de chèvres.</i> Parce que leur ordre est un état de pénitence, de tristesse et de mépris pour la gloire du monde. C'est louable quand on le fait pour s'humilier. (III Rois, XXI, 29.) Pour édifier. (S. Mat., III, 4.) <i>Il avait un vêtement de peau de chameau.</i> C'est blâmable quand on le fait par vaine gloire, par avarice ou par négligence. Ils ne doivent pas exagérer ni par mépris pour le luxe ni pour satisfaire leur amour-propre.
			III	Mon Dieu! la vue des religieux dans le monde est une prédication continuelle: voilà pourquoi l'enfer les a en horreur et les persécute. Protégez-les, Seigneur, affermissez-les, afin qu'ils se multiplient, et faites-nous la grâce de profiter de leurs exemples, en nous détachant de tout pour nous attacher à vous seul.

I	Après avoir parlé de la nature de l'état religieux, surtout des trois vœux qui constituent son essence, nous allons maintenant nous occuper de la variété des Ordres religieux et en donner la raison. A cet égard huit questions se présentent concernant la variété des Ordres.	
Plan	II	<p><b>En général</b> { N'y a-t-il qu'un seul ordre religieux? Non. Il y en a plusieurs. (Ps., XLIV, 10.) Il appartient à l'ornement de briller par sa variété.  L'état religieux est un exercice de charité. Or, les devoirs de la charité sont nombreux. Donc, il doit y avoir aussi différentes manières de s'y exercer.  1<sup>o</sup> Fins. Il varie suivant les fins qu'on s'y propose : hospitalité, secours, visite des captifs, etc. 2<sup>o</sup> Exercices : mortifications corporelles, travail manuel, etc. Mais la diversité qui provient des fins est beaucoup plus profonde.</p> <p><b>Œuvres</b> { Un ordre religieux peut-il avoir pour but les œuvres de la vie active? Oui. (S. Jac., I, 27.) L'état religieux a pour but la perfection de la charité envers Dieu et le prochain. Visiter les orphelins et les veuves.  Dieu par la vie contemplative, le prochain par les œuvres et les sacrifices se rapportant à Dieu. Ce que vous faites à l'un des plus petits vous le faites à moi-même. (S. Mat., XXV, 40.) Exercez la charité et faites part de vos biens.  Or, ces œuvres et ces sacrifices appartiennent à la vie active. Donc c'est avec raison qu'il y a des ordres religieux pour la vie active.</p> <p><b>Guerre</b> { Peut-il avoir pour but de faire la guerre? Oui. Il y en eut au moyen-âge : S. Jean de Jérusalem, Templiers, Calatrava, Porte-glaives.  Non, dans un but mondain, mais pour le bien des individus ou de l'État. (I Mach., III, 2.) Ils combattaient avec joie les combats d'Israël.  Ainsi que pour la défense du culte divin (Id., 21), des pauvres et des opprimés (Ps. LXXXI, 4.) Arrachez le pauvre des mains du pécheur.  Les ordres militaires ne peuvent pas faire la guerre d'eux-mêmes, ni pour un intérêt mondain, mais par l'autorité de l'Eglise et pour Dieu.</p> <p><b>Prédication</b> { Peut-il avoir pour but de prêcher, de confesser? Oui. De même qu'il y en a pour la vie active dans l'intérêt de Dieu et du prochain.  Les œuvres spirituelles sont préférables aux œuvres corporelles à l'égard du prochain, parce que l'âme est supérieure au corps.  Or, il y a des ordres pour ces dernières. Il est donc convenable qu'il y en ait pour les autres. Le zèle des âmes est le sacrifice le plus agréable à Dieu. Mais ceux qui s'y livrent doivent agir de concert avec les supérieurs ecclésiastiques et leur venir en aide par ce ministère.</p> <p><b>Science</b> { Peut-il avoir pour but l'étude? Oui. Les ordres savants rendent service.  S. Jérôme a dit : Apprenons les choses dont la science nous reste au ciel.  1<sup>o</sup> L'étude est utile à la vie contemplative; elle préserve des écarts. Aussi : (Eccl., XXXIX, 1.) Le sage doit rechercher la sagesse des anciens.  2<sup>o</sup> Elle est nécessaire à ceux qui prêchent et qui enseignent, comme le dit S. Paul : (Tite, I, 9.) Pour être capable d'exhorter et de convaincre.  3<sup>o</sup> Elle est un remède contre les tentations, elle apprend le détachement. Mais la principale étude doit être celle des saintes Écritures.</p> <p><b>Contemplatifs</b> { Les ordres contemplatifs sont-ils supérieurs aux actifs? Oui. La meilleure part est celle de Marie, figure de la vie contemplative.  Mais ceux qui ont pour objet l'enseignement et la prédication tiennent le premier rang. Il feront éclater le souvenir de votre douceur. (Ps., CXLIV, 7.)  Ceux qui se livrent seulement à la contemplation viennent en second lieu.  Enfin ceux dont les occupations sont extérieures. Mais dans chacun de ces degrés on peut établir une prééminence d'après le but.</p> <p><b>Supériorité</b> {</p> <p><b>Propriétaires</b> { Ceux qui possèdent des biens en commun sont-ils moins parfaits? Non. Saint Grégoire dit qu'on peut posséder les biens de l'Eglise qui sont communs.  Il répugne à la perfection religieuse que l'on possède en propre, mais non en commun pour les besoins nécessaires de la vie.  Ceux qui s'occupent de charité doivent posséder beaucoup; les contemplatifs, peu, s'ils ne font pas l'aumône; ceux qui prêchent et enseignent doivent imiter Jésus-Christ, (S. Jean, XIII, 29.) dont Judas était l'économe.</p> <p><b>Solitaires</b> { Ceux qui vivent en communauté sont-ils plus parfaits que les solitaires? La vie sociale est nécessaire pour se former à la perfection par l'exemple et l'instruction des autres; la vie solitaire convient aux parfaits.  Donc celle-ci l'emporte sur l'autre; mais elle est dangereuse sans préparation, à moins que par la grâce Dieu ne supplée à ce qui manque.  Les solitaires sont très utiles par leurs prières et par l'exemple.</p>
III		<p>Mon Dieu! votre sollicitude pour l'Eglise est incessante : suivant ses besoins et la nécessité des temps, vous suscitez des Ordres religieux pour la consoler et la fortifier. Soyez-en béni, Seigneur, et faites-moi la grâce de faire moi-même quelque chose pour cette Eglise, malgré mon impuissance, afin que je ne sois pas un serviteur inutile.</p>



Plan	I	Après avoir parlé de l'État religieux en général, de ce qui est permis à ceux qui l'embrassent et de la variété des Ordres religieux, nous avons enfin à nous occuper de ce qui se rapporte à l'entrée en religion. A cet égard, il y a dix questions dont les quatre premières concernent la facilité de cette entrée.		
		Préparation	<b>Principe</b>	<p>Faut-il être exercé à la pratique des préceptes avant d'entrer en religion? Non. Saint Mathieu fut appelé et suivit Notre Seigneur sans aucune préparation. (S. Luc, v, 11.) <i>Il abandonna tout et le suivit.</i></p> <p>L'État religieux est un exercice pour la perfection; il enlève les obstacles qui l'empêchent, comme l'attachement aux biens terrestres.</p> <p>Il éloigne aussi les occasions du péché par les observances du jeûne, de l'obéissance, et autres, qui éloignent de la gourmandise, de la luxure, etc.</p>
			<b>Pratique</b>	<p>Il convient donc non seulement à ceux qui sont déjà exercés à la pratique des préceptes, mais encore à ceux qui n'y sont pas exercés, afin de leur faire éviter plus facilement le péché, et de tendre à la perfection.</p> <p>L'ordre sacré exige la sainteté, l'ordre religieux est un exercice pour l'acquiescer, car il affermit les hommes en les délivrant de leurs vices.</p> <p>Pour entrer dans ce dernier, la perfection commune aux fidèles n'est pas même nécessaire, parce qu'il y a l'épreuve du noviciat.</p>
		II	Pouvoir	<p>Peut-on s'y engager par vœu? Oui. <i>Faites des vœux et rendez-les au Seigneur votre Dieu.</i> (Ps., LXXV, 12.)</p> <p>Le même acte fait d'après un vœu est plus louable que si on le faisait sans vœu, soit parce qu'il est un acte de religion, qui est une vertu des plus excellentes, soit parce qu'il affermit la volonté de l'homme pour faire le bien.</p> <p>Et comme un péché est plus grave parce qu'il procède d'une volonté obstinée dans le mal, de même le bien est plus louable quand il procède d'une volonté affermie par le vœu.</p> <p>C'est pourquoi il est louable en soi d'être obligé par vœu d'entrer en religion.</p> <p>Il y a deux sortes de vœu de religion : le simple et le solennel. Le vœu simple consiste à se confirmer dans la résolution de se faire religieux. Le solennel est celui par lequel on le devient. (A 16 ans et après un an de noviciat.) D'après le concile de Trente.</p>
				<b>Obligation</b>
III	Intention	<p>Oblige-t-il à demeurer toujours en religion? Cela dépend de l'intention. Car l'obligation du vœu dépend de la volonté et s'étend aussi loin que la volonté et l'intention de celui qui le fait.</p> <p>Si donc celui qui fait un vœu a l'intention de s'obliger non seulement à entrer en religion, mais encore à y rester perpétuellement, il est tenu de le faire (s'il est agréé par l'ordre).</p> <p>Si ce n'est que pour en faire l'essai, évidemment il n'est pas tenu de n'en pas sortir.</p> <p>S'il n'a eu aucune de ces intentions, mais celle simplement de se faire religieux, il est subordonné au droit commun qui exige une année de probation avant les vœux.</p> <p>C'est pour vouloir au moins éprouver s'il lui est avantageux de rester en religion, pourvu qu'il fasse tout ce qui est nécessaire pour cette épreuve.</p>		
		<p>Mon Dieu! soyez béni d'avoir inspiré à votre Église l'institution des Ordres religieux pour faciliter aux âmes appelées à la perfection le moyen d'y parvenir. Fortifiez celles qui s'y engagent par vœu, afin qu'elles persévèrent, malgré les obstacles, et qu'elles aient le bonheur de pouvoir le réaliser.</p>		

I } Après avoir montré q'il n'est pas nécessaire d'être préparé pour entrer en religion, et qu'on peut s'y engager par vœu, nous avons à montrer ce qui regarde les enfants, les parents et les curés à ce sujet. A cet égard, il y a huit questions concernant l'aptitude et les conditions pour entrer dans un ordre religieux

Plan

II

Enfants	Vœu simple	Peut-on recevoir les enfants en religion? Oui. <i>Laissez venir à moi les petits enfants et ne les empêchez pas.</i> (S. Mat., XIX, 19.) Deux causes rendent le vœu simple des enfants d'entrer en religion sans efficacité. 1 <sup>o</sup> Le défaut de délibération, comme dans les furieux, ou avant l'âge de raison. Ils ont cette faculté le plus souvent vers l'âge de 12 ans pour les filles, de 14 ans pour les garçons. Cependant ceux qui ont une raison plus précoce peuvent s'engager avant cet âge. D'autres sont plus tardifs, selon la diversité des dispositions naturelles. 2 <sup>o</sup> La soumission à l'autorité paternelle. Un père peut accepter ou révoquer le vœu de ses enfants impubères. de même qu'un maître à l'égard de ses propres serviteurs.
		Solennel
	Parents	Les devoirs envers les parents empêchent-ils d'entrer en religion? Non. <i>Jacques et Jean quittèrent leurs filets et leur père pour suivre Jésus-Christ</i> (S. Mat., IV, 22.) 1 <sup>o</sup> Parents. Ils doivent avoir soin de leurs enfants et ne pas entrer en religion, sans prévoir de quelle manière ils pourront être élevés, s'ils les abandonnent. (I Tim., V, 8.) <i>Si quelqu'un n'a pas soin des siens, il a renoncé à la foi, et il est pire qu'un infidèle.</i>
Devoirs	Enfants	2 <sup>o</sup> Enfants. Ils ont accidentellement le même devoir à l'égard de leurs parents. C'est-à-dire que si les parents sont pauvres, incapables de gagner leur subsistance, il ne leur est pas permis de les abandonner; à moins que leur nécessité ne soit pas grande. Car à l'âge de puberté tout enfant a le droit de choisir un état de vie surtout en ce qui appartient au service de Dieu. Aussi Notre-Seigneur blâme celui qui ne voulait pas le suivre pour aller ensevelir son père. (S. Mat., VIII.) Parce qu'il y en avait d'autres qui pouvaient remplir ce devoir, selon la remarque de saint Jean Chrysostome. D'ailleurs les enfants religieux peuvent être utiles aux parents par des prières, des secours, autant que des religieux peuvent le faire. Ceux qui ont des dettes ne peuvent y entrer, tant qu'ils ont à redouter les poursuites de la justice, et ceux qui les reçoivent sont privés de leurs dignités.
		Faculté
Curés	Conclusion	Les curés doivent prendre l'avis de leur évêque, mais ils n'ont pas besoin de son autorisation, sans avoir même besoin de celle du Pape qui seul peut dispenser des vœux perpétuels. Or, les curés et les archidiacres ne sont pas engagés perpétuellement à leurs ouailles. Donc il leur est permis d'entrer en religion sans aucune autorisation. Il n'y a pas à craindre que tous le fassent, car la vertu est rare, dit saint Jérôme, et cette crainte est insensée; c'est comme si l'on craignait de puiser de l'eau dans un fleuve, crainte de le tarir.

III } Mon Dieu! vous êtes le principe de toutes les grâces et la source de toute lumière. Que par vous les enfants, les parents et les prêtres connaissent leurs devoirs et les remplissent avec générosité, en accomplissant votre volonté sainte, toujours attentive à ce qu'il y a de meilleur pour eux.



T

## Permission

## Motifs

## Louable

## Plan

II

## Induction

## Dérégulée

/Doute

## Consultation

## Certitude

III

Mon Dieu ! quel que soit l'état, considéré en lui-même ou par rapport aux autres, dans lequel vous appelez une âme, il est certain qu'elle peut y faire son salut, dans le monde ou dans le cloître, si elle vous obéit. J'aime le mien, Seigneur ; donnez-moi la force d'atteindre le degré de perfection qu'il exige.

3<sup>me</sup> PARTIE

---

I

TRAITÉ DE L'INCARNATION

---



# TRAITÉ DE L'INCARNATION

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

### DE L'UNION HYPOSTATIQUE

Union	MODE	{	Préliminaires	{	Convenance de l'Incarnation.										
					L'union considérée en elle-même.										
					L'union considérée dans la personne.										
					Nature	{	Nature prise	{	Nature humaine.						
									Parties de cette nature						
									Ordre de l'assomption.						
									Perfections	{	Grâce	{	Comme individu.		
													Comme chef.		
													Science	{	En général.
															Bienheureuse.
Infuse.															
Acquise.															
Puissance.															
	Imperfections	{	Du corps.												
				De l'âme.											
				Par rapport au Christ	{	Selon son être (Communication des idiomes.)									
							Selon son unité	{	D'être.						
									De volonté.						
									D'opération						
									EFFETS	{	A son Père	{	Soumission.		
													Prière.		
													Sacerdoce.		
Adoption.															
Prédestination.															
A nous	{	Adoration due au Christ.													
			Sa qualité de médiateur.												

Plan	II	I			Après avoir considéré Dieu et l'homme, nous avons maintenant à étudier l'Homme-Dieu ou Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est ce que nous allons faire dans le traité de l'Incarnation, dont nous examinons d'abord la convenance. A ce sujet, il y a six questions concernant la raison, l'occasion et l'époque de l'Incarnation.			
					Raison	Convenance	Est-il convenable que Dieu s'incarnât? Oui. <i>Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la connaissance que nous en donnent les créatures.</i> (Rom., I, 20.) Le monde a été créé pour cette fin. L'Incarnation le fait mieux ressortir, en manifestant la bonté de Dieu, sa justice, sa sagesse, sa puissance infinie, car il n'y a pas d'œuvre plus grande. De plus, comme il est la bonté même, tout ce qui entre dans l'essence du bon lui convient, et comme il est de l'essence même du bon de se communiquer, il l'a fait en s'incarnant. D'où il a été convenable que Dieu s'incarnât.	
						Nécessité	Etait-il nécessaire pour la restauration du genre humain que le Verbe de Dieu s'incarnât? Oui. Ce qui délivre le genre humain de la perdition est nécessaire au salut de l'homme. Or, tel est le mystère de l'Incarnation. Donc elle a été nécessaire. Ce n'était pas nécessaire d'une nécessité absolue; car il pouvait nous sauver d'une autre manière. Mais c'était nécessaire par rapport à nous d'une nécessité de convenance. En effet, l'Incarnation augmente en nous la foi, l'espérance et la charité. Un Dieu est notre modèle; elle nous porte au bien, réprime l'orgueil, nous révèle notre dignité, nous délivre de la servitude du péché, nous fait dieux. Il y a une foule d'autres avantages qui dépassent l'intelligence.	
					Occasion	Hypothèse	Si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait-il incarné? Il y a deux opinions. Saint Thomas, avec la plupart des anciens théologiens, soutient la négative, d'après l'Ecriture; l'Incarnation serait un remède. Mais il ne blâme pas l'autre opinion (soutenue par les scotistes et beaucoup de modernes). Parce qu'on ne peut assigner des limites à la bonté divine, à laquelle tout est possible.	
						Péché	L'Incarnation a-t-elle eu pour fin d'effacer le seul péché originel? Oui. <i>Voici l'agneau de Dieu qui efface le péché du monde.</i> (S. Jean, I, 29.) C'est le péché originel qui est commun au monde entier. (Bède.) Sans doute, le Christ est venu pour effacer tous les péchés et sauver tous les hommes. C'est de foi. Et si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est leur faute, non celle du Rédempteur. Il avait cependant pour but spécial de détruire le péché originel, commun à tous; car il faut détruire ce qui est nuisible à tous avant ce qui nuit aux particuliers, de même que le bien d'une nation est plus noble que celui d'un seul.	
					Époque	Au commencement	Convenait-il que Dieu s'incarnât dès le commencement? Non. (Galates IV, 4.) <i>Lorsque la plénitude des temps s'est accomplie, Dieu envoya son Fils.</i> Cela ne convenait pas avant le péché, parce qu'on ne donne de médecin qu'aux malades, quoique Dieu eût pu s'incarner à cette époque. Cela ne convenait pas non plus de suite après le péché, afin que l'homme humilié eût le temps de reconnaître qu'il avait besoin d'un libérateur. La dignité du Verbe demandait qu'il vînt dans la plénitude des temps. D'après le texte ci-dessus aux Galates. La charité, pour secourir, consulte l'opportunité. On pouvait croire à lui avant lui, et profiter ainsi de ses mérites.	
						A la fin	Convenait-il qu'il différât jusqu'à la fin du monde? Non. (Héb., III, 2.) <i>Vous accomplirez votre grand ouvrage au milieu des temps.</i> Il a dû venir quand le secours était nécessaire et devait être reçu avec reconnaissance. C'est la gloire qui aura lieu à la fin des temps. Abraham et Moïse l'avaient préparé, tout en entretenant sa connaissance; enfin, touché de compassion, il est venu. S'il avait différé jusqu'à la fin, la connaissance de Dieu, le respect qui lui est dû, la pureté des mœurs, auraient totalement disparu de la terre. Les hommes se seraient découragés; tandis qu'en venant à cette époque il a sauvé les âmes, non seulement par la foi dans l'avenir, mais encore par la foi dans le présent et le passé.	
					III		Mon Dieu! soyez éternellement béni de nous avoir aimés jusqu'à nous donner votre Fils! Et vous, divin Jésus, soyez éternellement aimé d'avoir obéi à votre Père jusqu'à la Croix! Permettez-moi de bien comprendre ce traité qui parle de vous, afin que je vous aime davantage.	



Après avoir considéré la convenance de l'Incarnation, nous devons nous occuper du mode de l'union du Verbe incarné, dans les deux tableaux suivants. Dans le premier, en six questions, nous allons examiner ce mode d'union en lui-même, nous l'examinerons ensuite dans ses résultats.

Plan	I	En soi	Nature	<p>L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en nature? Non. Le Concile de Chalcédoine déclare que les deux natures sont unies sans confusion. La nature divine, immuable, ne peut se changer en une autre, ni une autre en elle. Contre Apollinaire qui prétendait que quelque chose du Verbe s'était changée en corps du Christ; contre Eutichès, qui ne voulait pas reconnaître deux natures distinctes; contre les Ariens qui n'admettaient en lui que la nature humaine.</p> <p>Elles ne sont pas unies à la manière de deux choses imparfaites, comme l'âme et le corps.</p> <p>Parce que la nature divine et la nature humaine sont parfaites, chacune dans son essence.</p> <p>Ensuite, parce que la nature divine ne peut devenir la forme d'une chose, surtout d'un corps, sinon il pourrait y avoir plusieurs Christs.</p> <p>Enfin parce que le Christ n'aurait ni l'une ni l'autre; car l'addition change l'espèce et le nombre.</p>		
				Personne	<p>S'est-elle faite en personne? Oui. Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. La personne signifie autre chose que la nature; ainsi on ne dit pas que l'homme est son humanité.</p> <p>Mais tout ce qui est dans une personne, que cela appartienne à sa nature ou non, lui est uni personnellement.</p> <p>Si donc la nature humaine n'est pas unie au Verbe en personne, elle ne lui est unie d'aucune manière, ce qui est contre la foi.</p> <p>Et comme le Verbe s'est uni à la nature humaine, qui n'appartient point à sa nature divine, il s'ensuit que cette union s'est faite dans sa personne non dans sa nature.</p>	
					Suppôt	<p>S'est-elle faite dans le suppôt ou l'hypostase? Oui. Saint Jean Damascène dit : Nous reconnaissons en Jésus-Christ Notre Seigneur deux natures, mais une seule hypostase ou personne.</p> <p>Donner à la nature humaine du Christ une hypostase, ce serait lui donner une personnalité. Or, <i>si quelqu'un dit qu'il y a dans le Christ deux personnes, qu'il soit anathème.</i> (Concile de Constantinople.)</p> <p>S'il y avait deux personnes, ce qui est du Christ comme homme ne serait pas du Verbe. C'est l'hérésie d'Eutichès.</p> <p>Donc il n'y a en lui qu'une personne, celle du Verbe incarné, et deux natures.</p>
						Composé
				Après	Ame et corps	
Subsistante	<p>La nature humaine a-t-elle été unie au Verbe accidentellement? Non. Eutichès et Dioscore, confondant les natures, n'en admettaient qu'une dans le Christ. Ce qui est hérétique.</p> <p>Nestorius et Théodore de Mopsueste, divisant les personnes, en admettaient deux dans le Christ et les disaient réciproquement unies, ce qui est également hérétique.</p> <p>les uns et les autres supposaient une union accidentelle, et regardaient la nature humaine comme un instrument.</p> <p>Mais l'Eglise enseigne que le Verbe s'est uni à une chair, non par la confusion des natures, ni par l'unité d'affection, mais par le mode de composition, c'est-à-dire quant à la subsistance.</p>					
	III				<p>Mon Dieu! je crois de tout mon cœur cet enseignement profond, comme l'expression de la vérité. Faites-nous bien comprendre l'honneur qui revient à notre nature d'avoir été prise par votre Verbe, afin que nous devenions dignes de lui ressembler et de mériter les complaisances que vous avez pour lui.</p>	

Plan	I	Après avoir étudié l'union du Verbe incarné en elle-même et dans ses résultats, il nous reste à l'étudier dans les déductions qui en découlent par analogie et dans sa cause. A ce sujet il y a six questions qui complètent cet enseignement dont le résumé suffit à combattre les hérésies anciennes et modernes.	
		Créée	<p>Cette union est-elle quelque chose de créé? Oui. Tout ce qui commence est créé. Or cette union n'a pas toujours existé. Elle est donc quelque chose de créé.</p> <p>Cette union est une relation que l'on considère entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles sont unies dans une seule personne.</p> <p>Cette relation est en réalité dans la créature, c'est-à-dire dans la nature humaine qui est créée, car c'est par le changement que la créature est produite. En Dieu elle n'existe que rationnellement, dans notre esprit, car Dieu ne change pas, et la relation en lui ne résulte pas d'un changement.</p> <p>C'est le changement des êtres créés qui donne naissance aux relations. (Q. XIII, A. 7, 1<sup>e</sup> partie.)</p>
II	Conséquence	Assumée	<p>L'union du Verbe est-elle la même chose que l'assomption? Non. Ce mot vient de <i>assumere</i>, prendre. On dit que la nature divine est unie, mais on ne dit pas qu'elle est prise ou épousée.</p> <p>L'union implique une relation de la nature divine et de la nature humaine dans une personne, tandis que l'assomption appartient proprement au genre de l'action et de la passion.</p> <p>De cette différence il découle, que l'assomption signifie une action qui se fait, et l'union une action qui est faite. C'est pourquoi on dit que le Verbe a pris la nature humaine, mais on ne dit pas qu'il ait été pris par elle.</p> <p>En second lieu, l'assomption détermine un principe et un terme; elle indique que l'on a pris d'un autre pour soi, au lieu que l'union ne détermine aucun de ces extrêmes.</p> <p>C'est pourquoi on dit réciproquement qu'une nature a été unie à l'autre.</p>
		Surélevée	<p>L'union des deux natures dans le Christ est-elle la plus grande des unions? Oui. L'union implique la conjonction de plusieurs choses.</p> <p>Celle de l'Incarnation peut se considérer de la part des choses unies et du sujet dans lequel elles le sont.</p> <p>De la part des choses ou des natures qui sont unies, cette union n'est pas la plus grande, car les extrêmes qui sont unis sont infiniment distants, l'un est infini et l'autre est fini.</p> <p>Mais de la part du sujet elle l'emporte sur les autres, car l'unité de la personne divine dans laquelle sont unies les deux natures, est la plus grande.</p>
III	Cause	Grâce	<p>Cette union a-t-elle été produite dans le Christ par la grâce? Oui. S. Aug. Le mot grâce signifie la volonté de Dieu qui donne gratuitement, et ce don gratuit qu'il accorde.</p> <p>Dans le premier sens, l'union de l'Incarnation s'est faite par la grâce, comme celle des saints avec Dieu se fait par la connaissance et l'amour.</p> <p>Dans l'autre sens également, pour marquer qu'elle s'est réalisée sans aucun mérite antérieur, mais non pas de manière qu'elle se soit faite par l'intermédiaire d'une grâce habituelle.</p>
		Mérites	<p>A-t-elle été la conséquence de quelques mérites? Non. D'après: (Tite., III. 5). <i>Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde.</i></p> <p>Elle n'a pas été méritée par le Christ dont toutes les opérations ont suivi cette union. Il n'existait pas comme homme avant l'Incarnation.</p> <p>Ni par aucun homme d'un mérite de <i>condignité</i>, parce que l'Incarnation est le principe de la grâce (S. Jean., I, 17), et qu'elle avait pour fin de restaurer la nature humaine tout entière.</p> <p>Cependant les saints patriarches l'ont méritée de <i>congruo</i>, en la désirant. Il était convenable que Dieu exaucât ceux qui lui obéissaient.</p> <p>La Sainte Vierge a mérité de <i>congruo</i> la maternité divine.</p>
III		Naturelle	<p>La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme Homme-Dieu? Oui.</p> <p>Si par naturel on entend ce qui découle des principes essentiels d'un être, elle ne l'a pas été; car elle n'a pas été produite en lui par les principes constitutifs de sa nature humaine.</p> <p>Si on entend par là ce qu'on possède dès la naissance, la grâce de l'union et la grâce habituelle lui sont naturelles, autant qu'il les a possédées dès sa naissance, son âme ayant reçu tous les dons.</p>
		Mon Dieu! vous ne pouviez pas nous faire un don plus parfait que celui de votre Fils, [puisqu'en nous le donnant vous nous avez tout donné. Nous ne méritions pas ce grand bienfait: mais vous nous l'avez accordé par une bonté excessive, pour nous ramener à vous. Faites que tous les hommes le reconnaissent et soient sauvés]	



Plan	I	{ Après avoir considéré l'union hypostatique en elle-même, dans ses résultats, ses conséquences et sa cause, nous avons maintenant à la considérer par rapport à la personne elle-même qui a pris la nature humaine. A cet égard, il y a huit questions en général et en particulier.	
		Personne	Convenait-il à une personne divine de prendre une nature créée? Oui. (Saint Augustin.) Le Fils a pris cette nature. Or, il est une Personne. Donc.
			Prendre implique deux idées qui conviennent à une personne : un principe d'action et un terme.
		En général	Or, dans l'incarnation, la personne est le principe qui agit et qui par son action a pris la chair. Elle est le terme, parce que l'union s'est faite dans la personne et non dans la nature.
			Donc il convenait à la personne de la manière la plus propre de prendre une nature
		Nature	Convenait-il à la nature divine de prendre une autre nature? Oui. (Saint Augustin.) Cette nature engendrée du Père a reçu la nôtre d'une Vierge. Comme principe de l'assomption, oui, parce que c'est par sa vertu divine qu'elle s'est faite.
			Mais il ne lui convient pas d'en être par elle-même le terme; elle ne l'est qu'en raison de la personne dans laquelle on la considère.
		II	Donc proprement la personne a pris cette nature, secondairement la nature l'a prise pour sa personne.
			Abstraction faite de la personnalité, concevons-nous que la nature divine puisse prendre une autre nature? Oui. Il reste la puissance de Dieu. (Saint Luc, I, 37.) <i>Il n'y a rien d'impossible à Dieu.</i>
		En particulier	Si nous considérons Dieu tel qu'il est, il est impossible d'en rien abstraire. Considéré dans ses attributs, sans les relations qui constituent des personnes, il reste encore la toute-puissance de Dieu, comme personne, et par là on peut concevoir qu'elle prenne la nature humaine; car, outre les substances relatives ou personnes, il y a une substance commune et absolue.
			La nature humaine serait immédiatement unie à celle-ci et médiatement aux substances relatives dont elle recevrait l'incommunicabilité.
	II	Une d'elles	Une des personnes divines peut-elle prendre une nature créée? Oui. C'est de foi. L'action de prendre la nature humaine procède de la puissance; elle est commune aux trois personnes.
			Mais le terme de cette assomption, comme nous l'avons dit, est propre à une personne, sans convenir aux deux autres.
		Une autre	C'est pourquoi les trois personnes ont contribué à unir la nature humaine à la personne du Fils.
			Toutes les expressions concernant la divinité par rapport à l'incarnation doivent s'entendre ainsi.
		Plusieurs	Une autre personne que le Fils aurait-elle pu s'incarner? Oui. Les trois personnes divines ont la même puissance. Donc ce que l'une a pu, l'autre aussi le pouvait.
			Plusieurs personnes pourraient-elles prendre une seule nature numériquement? Oui, puisqu'elles subsistent dans la seule nature divine.
		Deux natures	Une personne divine exclut l'autre de sa personnalité, mais non de sa nature qui est commune.
			Donc elles peuvent. Les trois alors seraient un seul homme, en raison de l'unité de la nature humaine.
		Le Fils	Une seule pourrait-elle prendre deux natures humaines? Oui. La puissance de la personne divine est infinie.
			Donc le Fils, après son incarnation, pourrait prendre une autre nature humaine que celle qu'il a prise.
	III	On dirait, dans ce cas, que la personne est un seul homme avec deux natures humaines. Il y aurait toujours unité de personne, comme si un homme se couvrait de deux manteaux.	
		Ce qui conviendrait à la personne divine par rapport à l'une de ces natures ne lui conviendrait pas par rapport à l'autre. (Cajétan.)	
		Était-il convenable que le Fils seul s'incarnât? Oui, comme type des créatures, <i>parce que le Christ est la vertu de Dieu et sa sagesse.</i> (I. Cor., I, 24.)	
		1° Parce qu'il est le concept éternel de Dieu, et l'image de tous les êtres, comme la pensée de l'artisan.	

	III	2° Parce qu'il y avait un rapport de convenance entre le Fils de Dieu et la nature humaine, par la filiation adoptive.	
		3° Parce qu'il y avait un rapport de convenance entre lui et le but de l'Incarnation, qui est de ramener l'homme à Dieu par la science.	
		Mon Dieu! c'est le Verbe seul qui s'est incarné, mais c'est à votre puissance, Père; à votre bonté, Fils; à votre grâce, Saint-Esprit, que nous devons le miracle de l'Incarnation. Gloire, amour, louange, au Père, au Fils, au Saint-Esprit. A vous, Jésus, notre modèle, notre Maître, notre Sauveur, reconnaissance éternelle.	

Plan II	I	Après avoir considéré l'union hypostatique en elle-même et dans la personne qui prend la nature humaine, nous allons maintenant la considérer par rapport à la nature qui est prise, en elle et dans ses parties, et quant à l'ordre de l'assomption. Relativement à la nature humaine prise, il y a six questions.	
		En Particulier	<p><b>Préférence</b></p> <p>Cette nature devait-elle être préférée à tout autre? Oui. (Sag., VIII, 31.) <i>Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.</i></p> <p>1° Dignité. Cette préférence vient de la dignité de la nature humaine en tant que raisonnable, ce qui la rend apte à s'élever de quelque manière au Verbe, en le connaissant et l'aimant.</p> <p>2° Besoins. Parce qu'il lui fallait une réparation, puisqu'elle était soumise au péché originel.</p> <p>La créature irraisonnable manquait de dignité, l'ange n'avait pas de besoin. Donc.</p>
	En Général		<p><b>Personne</b></p> <p>Le Fils de Dieu a-t-il pris la personne? Non, mais la nature. (S. Aug.) Ce que l'on prend doit être conçu préalablement à l'assomption, comme ce qui est mu localement se conçoit avant le mouvement.</p> <p>Or la personne ne se conçoit pas dans la nature humaine avant l'assomption, mais elle en est plutôt le terme.</p> <p>Sinon il faudrait qu'elle fût détruite, et alors ce serait en vain qu'elle aurait été prise; ou qu'elle subsistât après l'union, et il y aurait deux personnes, ce qui est erroné.</p> <p>Donc il en résulte que le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la personne humaine.</p>
		<p><b>L'homme</b></p> <p>La personne divine a-t-elle pris l'homme? Non. Concile d'Ephèse. Le Fils de Dieu n'a pas pris l'homme pour être un autre que lui.</p> <p>On s'exprimerait improprement si on disait que le Fils de Dieu a pris un homme.</p> <p>Qui dit un homme, en effet, dit une nature humaine existant dans un suppôt.</p> <p>Or dans l'incarnation, il n'y a de suppôt que la personne divine, principe et terme de l'assomption.</p> <p>Donc s'il n'est pas vrai qu'un suppôt a été pris, il n'est pas vrai qu'un homme a été pris.</p>	
	<p><b>Abstraite</b></p> <p>Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre une nature humaine abstraite de tous les individus? Non. L'incarnation serait une fiction trompeuse. (S. J. Damas.) La nature humaine n'existe pas sans une matière sensible qui l'individualise. Sinon, purement intelligible, elle aurait été contraire au but de l'incarnation. (Bar., III, 38). <i>Après cela il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes.</i></p> <p>Il ne devait pas non plus la prendre telle qu'elle est dans l'intelligence divine; car, il faudrait conclure qu'il y a eu la nature humaine de toute éternité. Ni selon qu'elle existe dans l'intellect humain, car ce serait faire croire qu'elle est prise, et l'Incarnation serait feinte.</p>		
	<p><b>Tous</b></p> <p>A-t-il dû la prendre dans tous les individus? Non. S. J. Damascène dit que le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine considérée dans l'espèce.</p> <p>1° Parce que toute la multitude des suppôts aurait été détruite; il n'y aurait que celui du Christ.</p> <p>2° Une telle union aurait dérogé à la dignité du Verbe incarné, <i>premier né entre tous</i>, sinon tous les hommes seraient d'une dignité égale.</p> <p>3° C'est plus raisonnable qu'une seule personne incarnée prit une seule nature humaine, pour que des deux côtés l'unité se rencontre.</p> <p>4° Nous étions ses ennemis et il est mort pour nous (Rom., v, 8). Cela n'aurait pas eu lieu, s'il eût pris la nature humaine dans tous les hommes.</p>		
	<p><b>Adam</b></p> <p>Convenait-il qu'il prit la nature humaine de la souche d'Adam? Oui. La généalogie de Notre Seigneur remonte jusqu'à Adam. Il aurait pu la prendre ailleurs.</p> <p>Mais il a voulu que l'homme qui devait vaincre l'ennemi fut de la race du vaincu. Et cela pour trois raisons :</p> <p>1° Justice. Il fallait que la sanctification fût tirée de la nature que le péché avait viciée, parce qu'il paraît juste que celui qui a péché satisfasse.</p> <p>2° Dignité. L'homme devait y gagner, puisque le vainqueur naissait de la race vaincue.</p> <p>3° Puissance de Dieu. Parce que cette puissance se montre par là davantage, puisqu'il a pris d'une nature corrompue et infirme [ce qu'il a élevé à une si haute dignité et à une si grande vertu.</p>		
	III	Mon Dieu! quel honneur pour nous que votre Verbe ait choisi notre nature et se soit fait l'un de nous, pour nous délivrer et nous ennoblir! Mais pour que notre honneur soit parfait, nous devons combattre avec Jésus notre ennemi commun, et pratiquer votre loi. Je le veux, Seigneur. aidez-moi dans ce combat.	



Plan	II	Corps	Véritable	<p>I { Après avoir considéré l'union hypostatique en elle-même, dans la personne et dans la nature humaine que le Verbe a prise, nous allons maintenant considérer l'assomption des parties de cette nature. A cet égard, il y a quatre questions, deux concernant le corps et les deux autres l'âme.</p> <p><b>Le Fils de Dieu a-t-il pris un corps véritable? Oui.</b> C'est de foi. Si le corps du Christ est un fantôme, le Christ a trompé et il n'est pas la vérité. (Saint Augustin.) Or, le Christ est la vérité. Son corps n'a donc pas été un fantôme. Donc il a pris un corps véritable, et on peut en donner trois raisons :</p> <p>1° La nature humaine exige un vrai corps. Or, il a pris la nature humaine. Donc...</p> <p>2° Sans un vrai corps, il aurait vécu en apparence, il ne nous aurait pas sauvés.</p> <p>3° Il ne convenait pas à la dignité du Verbe, qui est la vérité même, de vouloir feindre.</p> <p>Il écarta cette pensée quand, pour convaincre ses disciples, il se fit toucher. (Saint Luc., xxiv, 39.) <i>Touchez et voyez.</i></p> <p>Les apparitions antiques avaient lieu en apparence, parce que c'étaient des figures, sinon il y aurait eu la réalité au lieu de la figure.</p> <p>Mais le Fils de Dieu, leur réalité, a dû se faire voir dans un vrai corps. (Col., II, 17.) <i>Le corps et la vérité ne se trouvent qu'en Jésus-Christ.</i></p>
				<p><b>Devait-il prendre un corps terrestre? Oui,</b> c'est de foi, contre Valentin. <i>Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.</i> (Saint Luc, xxiv, 39.) De même que son corps n'a pas dû être fantastique, il n'a pas dû être céleste.</p> <p>1° La forme de l'homme est une chose naturelle; elle demande une matière déterminée, parce qu'elle doit entrer dans la définition de l'homme, c'est-à-dire la chair et les os.</p> <p>2° Ce serait déroger à la vérité des actes que le Christ a accomplis dans son corps. Il n'aurait eu ni faim ni soif; il n'aurait pas souffert.</p> <p>3° Ce serait aussi déroger à la vérité divine, puisqu'il s'est montré avec un corps terrestre. Il ne l'a pas apporté du ciel.</p> <p>Quand on parle de son corps céleste, c'est en raison de sa dignité et de sa formation par le Saint-Esprit, dans le sein de la Vierge.</p>
				<p><b>A-t-il pris une âme? Oui.</b> Contre Arius et Apollinaire qui disaient que le Verbe en tenait lieu dans le Christ.</p> <p>1° C'est contraire à l'Évangile : <i>Mon âme est triste jusqu'à la mort.</i> (Saint Mat., xxvi, 38.) Ce ne peut pas être dans un sens métaphorique, mais dans le sens propre que l'Évangile attribue tous les sentiments au Christ.</p> <p>2° Ce serait enlever à l'incarnation son utilité, la délivrance de l'homme coupable. S'il n'avait pas pris l'âme, l'aurait-il crue innocente, incapable d'être rachetée? Non. Il savait qu'elle est la partie la plus précieuse de notre nature et la plus coupable. (Saint Augustin.) Les parties du corps doivent à l'âme leur espèce.</p> <p>3° Cette hérésie détruirait l'incarnation, puisque c'est l'âme qui détermine notre nature.</p> <p>Quand on dit <i>qu'il s'est fait chair</i>, c'est comme si on disait qu'il s'est fait homme. L'Évangéliste mentionne les deux extrêmes pour faire mieux ressortir la bonté de Dieu.</p>
		Âme	L'âme	<p><b>A-t-il dû prendre l'intelligence humaine? Oui.</b> Contre Apollinaire. Il a dit : <i>Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.</i> (Saint Jean, x, 18.) <i>Voilà que mon serviteur sera plein d'intelligence.</i> (Is., LII, 13.)</p> <p>Les apollinaristes forcés d'admettre un âme dans le Christ, disaient que le Verbe lui tenait lieu d'intelligence; mais c'est une erreur qui se réfute comme l'erreur précédente.</p> <p>Elle contredit l'Évangile, elle anéantit l'utilité de l'incarnation et détruit sa vérité, car l'âme ne pèche et ne reçoit la grâce que par l'entendement.</p> <p>Si son âme n'est pas raisonnable, il n'a pris que le corps d'un animal, ce qui est injurieux. Le corps est proportionné à l'âme comme la matière à la forme.</p> <p>On dira qu'une lumière plus brillante obscurcit celle qui l'est moins, que l'âme est comme un flambeau allumé à la lumière du Verbe. Oui, mais loin de l'éteindre, il la perfectionnait.</p>
				<p>III { <b>Mon Dieu! je crois fermement qu'en prenant notre nature, votre Verbe a tout pris excepté le péché,</b> parce qu'il voulait tout racheter et tout sanctifier. Divin Jésus! guérissez mon corps de toutes ses imperfections, purifiez mon âme, éclairez mon intelligence, afin que tout en moi soit digne de vous.</p>

I		Après avoir parlé de la nature humaine et de ses parties qui ont été prises par le Verbe dans l'Incarnation, nous allons maintenant nous occuper de l'ordre qui a été suivi dans cette assumption elle-même par le Verbe. A ce sujet, il y a six questions à examiner, concernant les parties sous deux rapports, et ensuite le tout.	
Plan II	Parties	Le corps	Le fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'âme? Oui. Selon le temps, il n'y a pas de milieu; le Verbe s'est uni tout à la fois la nature humaine. Quant à l'ordre de nature, selon le <i>degré de dignité</i> , l'âme tient le milieu entre Dieu et la chair; dès lors, on peut dire que le Verbe s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Selon la <i>raison de causalité</i> , l'âme rend la chair digne et susceptible d'être prise, à cause du rapport qu'elle a avec l'âme raisonnable.
			A-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence? Oui. S. Augustin. La vérité invisible et immuable a pris l'âme par l'esprit et le corps par l'âme Ce que nous avons dit du corps s'applique à l'âme pour la dignité et pour la convenance. Il n'était convenable de prendre la nature humaine que parce qu'elle est capable de s'unir à Dieu et qu'elle est à son image, ce qui se rapporte à l'intelligence ou l'esprit. (Éph., IV, 23.) <i>Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence.</i> De même l'intelligence est dans l'âme la partie la plus élevée, la plus semblable à Dieu. Elle ne se distingue pas de l'âme, mais de ses autres puissances, et elle tient ainsi le milieu. C'est pourquoi saint Jean Damascène dit: le Verbe s'est uni à la chair par le moyen de l'intelligence, qui est ce qu'il y a de plus pur dans l'âme.
		La chair	A-t-il pris l'âme avant la chair? Non. Contre Origène. (S. Jean Damasc.) Il répugne de croire que toutes les âmes, et celle du Christ, ont été créées au commencement. Il suivrait de là que l'âme du Christ aurait eu sa subsistance propre sans le Verbe et pour un temps. Donc l'union ne se serait pas faite dans la subsistance du Verbe, ou celle de l'âme aurait été détruite. Si elle avait été unie au Verbe dès le commencement, elle ne serait pas de même nature que la nôtre, qui est créée actuellement. Tout cela répugne; il est donc évident qu'elle a été prise simultanément avec la chair.
			A-t-il pris la chair avant qu'elle fût unie à l'âme? Non. S. Jean Damas. L'âme n'a pas été prise avant la chair, parce qu'il est contre sa nature d'exister avant d'être unie au corps. De même la chair n'a pas été prise avant l'âme, parce qu'elle n'existe que par son union avec elle. Ce qui rend la chair propre à être unie au Verbe, c'est sa qualité de chair humaine qui reçoit l'être par l'âme.
		Le tout	A-t-il pris toute la nature humaine par l'intermédiaire des parties? Non. Il a plutôt pris les parties par l'intermédiaire du tout, composé d'une âme et d'un corps. Cette composition de la nature humaine est simultanée, ainsi que l'assumption par le Verbe par Dieu. Or, comme il a pris le corps à cause de son rapport avec l'âme, il a pris aussi le corps et l'âme à cause de leur rapport avec la nature humaine tout entière. D'après saint Jean Damascène.
			A-t-il pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grâce? Non. Il y a dans le Christ la grâce d'union et l'habituelle; aucune n'a servi d'intermédiaire à l'union. Car, la grâce de l'union est l'être personnel donné gratuitement à la nature humaine dans le Verbe. Or, la grâce habituelle en résulte. (S. Jean, I, 14.) <i>Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.</i> Donc ni l'une ni l'autre n'ont pu servir d'intermédiaire. Mais si par grâce on entend la volonté de Dieu, qui fait ou donne gratuitement quelque chose, l'union s'est faite par la grâce, non comme intermédiaire, mais comme cause efficiente.
III		Mon Dieu! vous êtes admirable dans toutes vos œuvres. Comment ne l'auriez-vous pas été dans l'Incarnation? C'est le chef-d'œuvre de votre amour, de votre puissance et de votre sagesse, et je reconnais que vous l'avez accomplie avec le poids, le nombre et la mesure d'où résulte l'ordre le plus parfait. Seigneur, augmentez ma foi au Verbe incarné.	



		Nous avons maintenant à considérer ce que le Verbe a pris simultanément avec la nature humaine, c'est-à-dire ses perfections et ses imperfections. Ses perfections se rapportent à la grâce, à la science, à la puissance. Sur sa grâce d'abord comme individu, il y a deux tableaux. Dans le premier en huit questions, nous examinons toutes les grâces du Christ.		
Plan	I	Habituelle	Pourquoi	Y a-t-il eu dans l'âme du Christ une grâce habituelle? Oui. (Is. II, 2.) <i>L'Esprit du Seigneur reposera en lui.</i> 1° A cause de son union avec le Verbe. L'humanité ne devait pas être en lui un instrument inanimé. 2° A cause de la noblesse d'une telle âme dont les opérations devaient toucher à Dieu de si près. 3° A cause de l'office de médiateur du Christ à notre égard, dont la grâce devait se répandre sur nous. (S. Jean, I, 16.) <i>Nous avons tout reçu de sa plénitude et grâce pour grâce.</i>
			Vertus	Le Christ a-t-il eu toutes les vertus? Oui. Compatibles avec sa dignité. La grâce se rapporte à l'essence de l'âme, la vertu à ses puissances; donc, comme les puissances découlent de l'essence, il faut que les vertus soient des dérivations de la grâce. Or dans le Christ il y a la plénitude de la grâce. Donc il a toutes les vertus pour perfectionner ses puissances.  A-t-il eu la foi? Non. <i>Il n'y a rien de caché pour lui.</i> (S. Jean XXI, 17.) L'objet de la foi est une chose divine qu'on ne voit pas; si on la voit, la foi est détruite. Or, le Christ, dès son incarnation, a vu Dieu pleinement dans son essence. Donc, la foi n'a pas pu exister en lui.  A-t-il eu l'espérance? Non, <i>Comment espérer ce qu'on voit?</i> (Rom., VIII, 24) Or, dès sa conception le Christ a eu pleinement la vue et la jouissance de Dieu. Donc il n'a pas eu l'espérance. On peut dire qu'il espérait certains biens qu'il ne possédait pas encore, comme l'immortalité, la glorification de son corps; mais cela ne suffisait pas pour constituer l'espérance théologique.
	Dons		Avait-il les dons? Oui. <i>Sept femmes prendront un homme</i> (Is., IV, 1). C'est-à-dire les sept dons de l'Esprit-Saint reposeront sur le Christ, d'après la glose. Les dons sont des perfections des puissances de l'âme, selon qu'elles sont aptes à être mues par l'Esprit-Saint. Or, l'âme du Christ recevait d'une manière très-parfaite cette impulsion. (S. Luc, IV,) <i>Jésus étant plein de l'Esprit-Saint s'éloigna...</i> D'où il est manifeste que le Christ possédait les dons de la manière la plus excellente.	
	Gratuites	En elles	A-t-il eu le don de crainte? Oui. <i>Il sera rempli de l'esprit de crainte.</i> (Is., XI, 3.) Il a eu la crainte de Dieu; mais elle n'était autre chose en lui que ce sentiment respectueux par lequel son âme se portait vers la divinité, non celle qui redoute la séparation de Dieu par le péché, ou la punition du péché. Aussi, <i>il fut exaucé en toutes choses pour son respect</i> , comme parle saint Paul. (Héb., V, 7.) Il eut ce respect plus grand que tous les autres hommes.  A-t-il eu les grâces gratuites? Oui, toutes les grâces ont existé en lui. (S. Aug.) Ces grâces sont accordées pour servir à l'établissement de la foi et à l'enseignement spirituel. Il faut que celui qui enseigne puisse prouver la vérité de sa doctrine, sinon sa science serait inutile. Or le Christ est le principal docteur de l'enseignement de la foi. (Héb., II, 3.) Donc il a dû avoir suréminemment comme homme toutes les grâces gratuitement données.	
		Prophétie	A-t-il eu le don de prophétie? Oui. (Deut., XVIII, 15.) <i>Dieu vous suscitera un prophète.</i> D'après lui-même : (Saint Jean, III, 45) <i>Un prophète n'est sans honneur que dans son pays.</i> Un prophète est celui qui connaît et annonce aux autres ce qui est loin de leur connaissance. Or, avant sa passion, le Christ était voyageur comme nous, quoique jouissant de la vision, et il connaissait et annonçait des choses dont les autres ne pouvaient avoir connaissance. Ces choses étaient donc des prophéties, et c'est dans ce sens qu'on dit qu'il était prophète.	
		Mon Dieu! qui pourrait penser que vous avez refusé quelque chose à votre Fils, de ce que vous avez accordé avec tant d'abondance à un si grand nombre de saints? Je crois, au contraire, avec saint Paul, qu'il est la plénitude de laquelle nous recevons ce qui nous manque. Donnez-moi, Seigneur, de beaucoup recevoir, car je suis bien indigent!		
	III			

I		Après avoir considéré dans le Christ la grâce habituelle, les vertus, les dons et les grâces gratuites, nous allons examiner quelques-unes des conséquences qui en découlent pour les faire mieux ressortir. A ce sujet, il y a cinq questions concernant sa plénitude et ses rapports quant à la plénitude et à l'union.	
Plan	II	En elle	<p><b>Degré</b></p> <p>A-t-il eu la plénitude de la grâce? Oui. <i>Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.</i> (S. Jean, I, 14.)</p> <p>1° Quant à l'intensité, au souverain degré, de la manière la plus parfaite possible, comme une chose est blanche autant qu'elle peut l'être.</p> <p>— Son âme était le plus rapprochée de la cause de la grâce, par son union avec le Verbe.</p> <p>— A cause de l'effet qu'elle devait produire sur les autres, comme le feu est ce qu'il y a de plus chaud dans ce qu'il chauffe.</p> <p>2° Quant à l'extension, parce qu'il l'a eue pour en produire toutes les opérations et les effets, en la répandant sur les autres, comme leur chef.</p> <p>Cette plénitude ne lui est pas attribuée selon la plénitude infinie de la bonté divine, mais selon la capacité de la créature.</p>
			<p><b>Propriété</b></p> <p>La plénitude de la grâce lui est-elle propre? Oui. Comme Fils de Dieu. (Idem.)</p> <p>1° Absolument. Lorsqu'elle est à son plus haut degré, quant à son essence et à sa vertu. Ainsi comprise, elle est propre au Christ, excellemment, dans son étendue, pour ses effets.</p> <p>2° Relativement au sujet, lorsqu'elle le remplit selon sa condition par son intensité et sa puissance. Dans ce sens, elle ne lui est pas exclusive; d'autres la reçoivent par communication. (Eph., III, 8.) <i>Cette grâce m'a été conférée à moi qui suis le plus petit des saints.</i></p> <p>La Sainte Vierge est saluée <i>pleine de grâce</i>; on ne doit pas l'entendre dans le sens absolu. Mais par rapport à elle-même : elle avait une grâce suffisante pour être la Mère de Dieu.</p>
		Extension	<p><b>Extension</b></p> <p>Sa grâce est-elle infinie? Non. La grâce est quelque chose de créé dans l'âme. Donc la grâce du Christ n'était pas infinie.</p> <p>1° La grâce d'union par laquelle il s'est uni la nature humaine est infinie comme lui.</p> <p>2° La grâce habituelle est dans l'âme du Christ de deux manières : selon qu'elle est un être, elle est finie comme l'âme du Christ qui est créée.</p> <p>Considérée selon sa propre nature, on peut la dire infinie, parce qu'elle n'est pas limitée dans ses opérations et dans tous ses effets.</p> <p>Donc le Christ la possédait quant à son essence et par rapport à tous ses effets. (Eph., I, 6.) <i>Il nous a accordé sa grâce dans son Fils bien-aimé.</i></p> <p>Ainsi on peut dire que la lumière du soleil est infinie, non selon son être, mais selon la nature de la lumière.</p>
			<p><b>Plénitude</b></p> <p>Pouvait-elle augmenter? Non. Rien de plus grand que le Fils de Dieu. Donc sa grâce est la plus grande, elle a une vertu universelle.</p> <p>Du côté d'elle-même. On ne peut concevoir une union plus étroite que l'hypostatique.</p> <p>Donc la grâce du Christ atteignait son extrême mesure, et ne pouvait pas s'accroître.</p> <p>Du côté de l'âme, elle ne le pouvait pas non plus; le Christ a toujours eu la pleine vision de Dieu depuis le premier instant de sa conception.</p> <p>Il en est de même de celle des bienheureux, parce qu'ils sont arrivés au terme. Celle des voyageurs peut s'accroître en tous sens, parce qu'ils ne sont pas encore parvenus au terme.</p> <p>Quand on dit que le Christ <i>croissait en sagesse, en âge et en grâce</i> (S. Luc, II, 52), il s'agit du progrès quant aux effets visibles, non d'un accroissement de grâce, de sagesse.</p>
		Rapports	<p><b>Rapports</b></p> <p>Comment la grâce habituelle se rapporte-t-elle à l'union? Elle en résulte. Contre Nestorius, qui prétendait que le Christ avait été homme d'abord.</p> <p>La grâce d'union précède la grâce habituelle, non de temps, mais de nature et de raison.</p> <p>1° Selon l'ordre des principes : celui de l'union est le Fils; celui de la grâce, le Saint-Esprit.</p> <p>2° Selon le rapport de la grâce avec sa cause, la divinité présente dans le Christ. (Ez., XLIII, 2.) <i>La terre était éclairée par la présence de sa majesté.</i></p> <p>3° Selon la fin de la grâce; car son but est de faire faire de bonnes actions qui présupposent le supôt ou l'individu.</p> <p>Ainsi la grâce habituelle vient après l'union ou l'accompagne comme son produit naturel.</p>
		Avec l'union	<p><b>Avec l'union</b></p> <p>Mon Dieu! je suis dans la jubilation à la pensée des trésors de grâce que renferme l'âme de mon Jésus. Et comment ne le serais-je pas, Seigneur, puisque ces trésors infinis sont destinés à nos âmes. O Jésus! la mienne est bien vide! videz-la davantage de tout ce qui vous déplaît et remplissez-la de votre amour!</p>
III			



I		Après avoir parlé de la grâce du Christ considéré individuellement, et montré qu'il en a la plénitude, nous avons maintenant à examiner sa grâce selon qu'il est le chef de l'Eglise, universel et suprême. A cet égard huit questions se présentent concernant d'abord Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, le démon et l'antechrist.	
Plan	Jésus-Christ	Eglise	<p>Le Christ est-il le chef de l'Eglise? Oui. C'est un article de foi. (Ephés. I, 22.) <i>Dieu l'a donné pour chef à toute l'Eglise.</i></p> <p>L'Eglise forme comme un corps mystique dont Jésus-Christ est le chef ou la tête, en qui on distingue : 1° la principauté, par la sublimité et la plénitude de la grâce; 2° la puissance pour la répandre.</p> <p>On compare aussi le Saint-Esprit au cœur de l'Eglise, parce qu'il la vivifie invisiblement par son influence; tandis qu'on compare à la tête le Christ d'après sa nature visible, qui fait que, comme homme, il est placé au-dessus des autres.</p>
		L'homme	<p>Est-il le chef des corps ou des âmes! Des uns et des autres. (Phil. III, 21.) <i>Il transformera notre corps vil et abject.</i></p> <p>L'âme est la forme du corps et son moteur; le corps reçoit la vie de l'âme et lui sert d'instrument.</p> <p>L'humanité du Christ unie au Verbe agit donc principalement sur l'âme, secondairement sur le corps : 1° En faisant servir les corps à la justice (Rom. VI., 13, 29); 2° en les inondant de gloire. (Rom. VIII, 2.)</p>
		Les hommes	<p>Est-il le chef de tous les hommes? Oui. De tous, surtout des fidèles. (Tim. IV, 10.) <i>Il est la victime de propitiation pour tous</i> (I. S. Jean, II, 2).</p> <p>Mais à différents degrés : 1° des bienheureux qui lui sont unis en acte par la gloire; 2° de ceux qui lui sont unis ici-bas, par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis par la foi; 4° des pécheurs qui doivent se convertir; de ceux qui ne doivent pas se convertir. Il ne l'est donc pas des réprouvés; il l'est, en puissance, des infidèles.</p>
		Les anges	<p>Est-il le chef des anges? Oui. D'après l'Ecriture. (Col. II, 10. — Eph. I, 20 et 22.)</p> <p>Où il n'y a qu'un corps, il ne doit y avoir qu'un chef. Or l'Eglise ne forme qu'un seul corps dont le Christ est la tête ou le chef.</p> <p>Ses membres, anges et hommes, sont destinés à la même fin, la jouissance de la gloire.</p> <p>Donc le Christ est encore le chef des anges; aussi <i>ils le servaient ici-bas.</i> (S. Mat. IV, 11.)</p>
		Identité	<p>Sa grâce, comme chef, est-elle la même que sa grâce habituelle? Oui. (S. Jean, I, 16.) <i>Nous avons tous reçu de sa plénitude.</i></p> <p>Ce qui distingue un chef, c'est l'excellence de la grâce qu'il a reçue et qu'il communique.</p> <p>Ainsi du Christ. Sa grâce habituelle est éminente; elle a pour fondement l'union. Elle n'est pas autre que celle qu'il possède comme chef. Il n'y a qu'une distinction de raison, qui ne change pas l'essence de l'habitude.</p>
		Chefs	<p>Est-il seul le chef de l'Eglise? Oui. D'une manière éminente et permanente. <i>Le chef de l'Eglise est celui dont tout le corps reçoit l'influence.</i> (Col. II, 19.)</p> <p>Par l'influence intérieure de la grâce qui ne procède que de lui, il est le seul chef de son Eglise. Il tient sa vertu et son autorité de lui-même.</p> <p>Par le gouvernement extérieur, il a d'autres chefs : ce sont les évêques et le pape. Mais lui toujours, partout, par lui-même; eux, dans un lieu, pour un temps et en son nom (II Cor. V, 20.); ils sont ses ambassadeurs.</p>
		Démon	<p>Le démon est-il le chef de tous les méchants? Oui. D'après Job (XLI, 25).</p> <p>Comme tout prince, le démon règne extérieurement sur ceux qu'il a détournés de Dieu, ou qui se livrent à lui spontanément, à la suite du péché qu'il commit par orgueil. <i>Il est le roi qui règne sur tous les enfants de l'orgueil.</i></p> <p>Ils tombent ainsi sous l'empire de Satan, et voilà pourquoi il est appelé leur chef. (Sag. II, 24.) <i>Ceux qui sont de son parti l'imitent.</i></p>
		Antechrist	<p>L'antechrist est-il aussi le chef des méchants? Oui. A cause de sa malice. Il ne l'est pas de ceux qui le précèdent, mais ceux-ci le figurent. Tous ne sont pas entraînés par lui.</p> <p>Cependant comme la plénitude de la divinité est dans le Christ, lui aura la plénitude de la malice.</p> <p>Et c'est à cause de cette malice qu'il peut être appelé le chef des méchants. (II Thes. II, 7.) <i>Le mystère d'iniquité s'opère dès à présent.</i></p>

III } Mon Dieu! quelle gloire pour nous, pauvres créatures et misérables pécheurs, d'avoir un Dieu pour maître! Aussi est-ce un crime abominable de secouer son joug pour obéir à son ennemi et au meurtrier du genre humain. Délivrez-nous, Seigneur, de sa perdue influence, et daignez affermir votre règne dans nos cœurs pour toujours.

Après avoir parlé de la grâce du Verbe incarné, considéré comme individu et comme chef de l'Eglise, nous avons à nous occuper de sa science en général et de chacune de celles qui lui sont attribuées. Au point de vue de sa science en général, il y a quatre questions sur cette science en général et en particulier.

I	En général	Principe	<p>Le Christ avait-il une autre science que la science divine? Oui. C'est de foi. Il a pris la perfection de la nature humaine. Donc il avait la science créée qui appartient à l'esprit de l'homme. (Saint Ambroise.)</p>
		Raisons	<p>1<sup>o</sup> Sinon il aurait été moins parfait que nous; car notre âme est destinée à la connaissance. Elle a un intellect qui doit passer de l'état de puissance à l'acte par la science créée.</p> <p>2<sup>o</sup> Toute chose existe pour son opération. A quoi lui aurait servi l'âme s'il n'avait rien pu comprendre par elle?</p> <p>3<sup>o</sup> Il y a une science créée qui appartient à la nature de l'âme humaine; c'est celle par laquelle nous connaissons naturellement les premiers principes. Or le Christ n'a manqué d'aucune des choses naturelles, en recevant la nature humaine tout entière. Donc, il possédait cette science créée.</p> <p>Aussi le VI<sup>e</sup> concile général, III<sup>e</sup> de Constantinople, a condamné ceux qui refusaient au Christ deux sciences ou deux sageses.</p>
II	En particulier	Bienheureux	<p>Avait-il la science des bienheureux? Oui. Il connaissait pleinement Dieu sur la terre. (Saint Jean VIII, 55.) <i>Je le connais et je garde sa parole.</i></p> <p>Ce qui est en puissance est réduit en acte par ce qui est en acte; ainsi le bois est échauffé par le feu.</p> <p>Or, l'homme est en puissance à l'égard de la science des bienheureux qui doit être sa fin. Car il est une créature raisonnable, capable de cette science, parce qu'il est à l'image de Dieu.</p> <p>De plus, les hommes sont amenés à la béatitude qui est leur fin, par le Christ, (Hébr., II, 10.) <i>qui devait être l'auteur de leur salut.</i></p> <p>C'est pourquoi il a fallu qu'il y eût dans le Christ la connaissance des bienheureux, ou la vision de Dieu, et de la manière la plus excellente, parce que la cause doit l'emporter sur l'effet.</p> <p>Il avait donc ici-bas une béatitude créée, comme homme, par rapport à la fin dernière.</p>
		Anges	<p>Avait-il la science innée ou infuse? Oui. <i>Il y a en lui tous les trésors de sagesse et de science.</i> (Col., II, 3.)</p> <p>NOTE. On appelle <i>inné</i>, ce qui est naturel; <i>infus</i>, ce que Dieu ajoute. Ici saint Thomas unit les deux.</p> <p>L'intellect possible humain est imparfait, parce qu'il est en puissance; il passe en acte par les espèces.</p> <p>Mais il était convenable que la nature humaine prise par le Verbe incarné fût parfaite.</p> <p>C'est pourquoi il faut reconnaître en lui la science infuse par laquelle le Verbe imprima à son âme les espèces intelligibles, comme aux anges pour la connaissance matutinale et vespertinale.</p> <p>Ainsi, dans l'âme du Christ, outre la science incréée, il y avait celle des bienheureux par laquelle elle connaissait le Verbe et ce qui est en lui, et l'infuse pour connaître les choses en elles.</p>
III	En particulier	Hommes	<p>Avait-il quelque science acquise? Oui. D'après ce que dit saint Paul. (Hébr., V, 8.) <i>Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance d'après ce qu'il a souffert, (ou éprouvé, selon la glose.)</i></p> <p>Rien de notre nature n'a manqué au Christ. Il avait donc l'intellect possible et l'intellect agent comme nous.</p> <p>Mais Dieu et la nature ne font rien en vain. Donc l'intellect agent du Christ devait abstraire comme le nôtre.</p> <p>Ce qui revient à dire que le Verbe incarné avait une science acquise ou expérimentale.</p> <p>C'est la science proprement dite selon le mode de l'homme, de la part du sujet ou de la cause.</p> <p>Elle existait dans l'âme du Christ selon la lumière de l'intellect agent, qui est naturel à l'âme.</p> <p>Ainsi donc, outre la science divine, le Christ avait la science acquise comme les hommes, la science infuse comme les anges, et la science des bienheureux qui fait voir l'essence de Dieu.</p>
			<p>Mon Dieu! il ne convenait pas, c'était impossible, que votre Verbe incarné fût inférieur aux hommes et aux anges et que le Maître par excellence fût, en quoi que ce soit, moins savant que ceux qu'il venait enseigner ici-bas. Je confesse qu'il avait toutes les sciences. Donnez-moi, Seigneur un cœur docile à ses divins enseignements.</p>



I } Après avoir parlé de la science du Christ en général, nous avons à parler de chacune d'elles en particulier. Il s'est agi de la science divine ou incréée (P. I. — Q. 14); il nous reste à considérer actuellement les trois autres. Et d'abord celle des bienheureux. A ce sujet, il y a quatre questions, au point de vue direct et indirect.

Plan	II	Directement	Dieu	<p>L'âme du Christ comprenait-elle le Verbe ou l'essence divine? Non. Ce qui se comprend est fini en soi. Or l'essence divine surpasse infiniment l'âme. Donc l'âme du Christ ne comprend pas le Verbe. (S. Aug.)</p> <p>L'union des natures s'est faite dans la personne du Christ, de manière cependant que les propriétés de l'une et de l'autre n'ont point été confondues. Ainsi ce qui est incréé reste incréé, et ce qui est créé reste dans les limites de la créature, comme le dit S. Jean Damascène.</p> <p>Or, il est impossible qu'une créature comprenne l'essence divine, d'après (Q. 12) Parce que l'infini n'est pas compris par le fini. Donc l'âme du Christ ne le peut pas non plus et d'aucune manière.</p> <p>Elle voyait l'essence divine, sans la comprendre parfaitement dans toute sa totalité. Elle en avait une connaissance plus élevée que les autres créatures. Si on dit quelquefois qu'elle la comprend, on doit entendre que c'est, non en raison de son âme, mais selon sa vertu divine.</p> <p>Et on peut dire aussi de la même manière que le Fils de l'homme est créateur</p>
			Tout	<p>Connaissait-elle tout dans le Verbe? Oui. D'après ce texte : (Apoc., v, 12) <i>L'agneau qui a été égorgé est digne de recevoir la divinité et la sagesse</i> (la connaissance de toutes choses, d'après la glose).</p> <p>Si par le mot <i>tout</i> on entend le passé, le présent, l'avenir, ce qui s'est dit, fait ou passé, l'âme du Christ a tout connu dans le Verbe, parce que le Christ a été établi juge universel.</p> <p>Si par le mot <i>tout</i> on entend encore ce qui est en puissance dans l'intellect divin, elle ne connaissait pas tout, parce que ce serait comprendre l'essence divine, ce qui est impossible.</p> <p>Quant aux choses qui sont en puissance dans l'intellect humain, elle les connaissait; car elle comprenait dans le Verbe l'essence et la vertu de tous les êtres créés.</p> <p>Ainsi la connaissance de son âme n'a été infinie, ni dans son mode ni dans son objet.</p>
		Indirectement	Infinis	<p>Connaissait-elle les infinis dans le Verbe? Dans le sens d'indéfinis, oui. La science a pour objet <i>premier</i> et <i>principal</i> l'être en acte; pour objet <i>secondaire</i>, l'être en puissance.</p> <p>Or, il n'y a pas d'infinis actuels parmi les créatures. L'âme du Christ ne pouvait donc pas en connaître.</p> <p>Mais il y a des choses indéfinies ou qui ne finissent pas, c'est l'infini potentiel ou en puissance.</p> <p>Elle les connaissait, parce qu'elle savait tout ce qui est dans la puissance de la créature.</p> <p>Elle les savait dans le Verbe, non par la science de vision qui suppose l'objet en acte; mais par une simple intelligence des attributs qui peuvent être affirmés d'une infinité d'individus.</p> <p>Dieu seul est absolument infini. Elle pouvait atteindre cet infini absolu, mais sans le comprendre.</p>
			Privilège	<p>Voyait-elle l'essence divine plus clairement que toute autre créature? Oui. Plus on est élevé dans la gloire plus on voit Dieu parfaitement.</p> <p>Or, <i>Dieu a placé le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de tout, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur.</i> (Eph., i, 20.)</p> <p>Il résulte de là que l'âme du Christ jouissait de la vue de Dieu dans un degré plus parfait que les anges eux-mêmes et les bienheureux sur qui la lumière découle.</p> <p>Parce que, unie au Verbe plus étroitement, elle recevait plus pleinement cette lumière, dans laquelle le Verbe lui-même contemple l'essence divine, selon S. Jean (i. 14). <i>Nous voyons sa gloire qui est celle que le Fils unique reçoit du Père, qui est plein de grâce et de vérité.</i></p> <p>Donc l'âme du Christ voyait Dieu plus parfaitement que toute autre créature</p>

III } Mou Dieu! purifiez mon âme, rachetée par le sang de votre divin Fils, afin qu'elle ressemble à la sienne, et qu'elle ait un jour le bonheur de vous contempler au sein de votre gloire. Donnez moi, Seigneur, en attendant, la grâce de préférer la science des saints, et faites qu'elle oublie tout ce qui n'est pas nécessaire à mon salut.

Après avoir parlé de la science de l'âme du Christ en général et de sa science bienheureuse en particulier, nous avons à nous occuper de sa science innée, infuse ou surnaturelle, dans les six questions suivantes. Nous la considérons d'abord en elle-même, ensuite dans ses rapports avec les anges et avec nous.

Plan	II	En elle	Objet	<p>particulier, nous avons à nous occuper de sa science innée, infuse ou surnaturelle, dans les six questions suivantes. Nous la considérons d'abord en elle-même, ensuite dans ses rapports avec les anges et avec nous.</p>	
				<p>Le Christ connaissait-il tout par sa science infuse? Oui. D'après : (Is. xi, 2.) <i>Il sera rempli de sagesse, d'intelligence, de science et de conseil</i>, ce qui comprend tout ce qui peut être connu.</p>	
				<p>Il convenait que l'âme du Christ fût parfaite et que tout ce qu'il y avait de potentiel en elle fût réduit en acte.</p>	
				<p>Non seulement quant à sa puissance passive naturelle, mais encore quant à sa puissance d'obéissance à l'agent premier.</p>	
				<p>Elle a donc connu, par sa science infuse, tout ce qu'embrassent les sciences humaines et ce qui est connu par la révélation divine.</p>	
				<p>Mais ce n'était pas par cette science qu'elle connaissait l'essence divine, c'était par celle des bienheureux.</p>	
				Usage	<p>Pouvait-il faire usage de sa science infuse sans images sensibles? Oui.</p>
					<p>Le Christ était voyageur surtout du côté du corps, et voyant du côté de l'âme intelligente.</p>
					<p>Or, l'âme du voyant n'est pas soumise au corps, n'en dépend point et le domine. C'est pourquoi, après la résurrection, la gloire rejaillira de l'âme sur le corps.</p>
					<p>Au contraire, l'âme du voyageur a besoin de se porter vers les images sensibles, parce qu'elle est liée au corps, qu'elle lui est en quelque sorte soumise et qu'elle en dépend.</p>
<p>Celle du Christ, même avant la Passion, jouissait de la claire vue. Donc elle voyait sans images; elle pouvait cependant comprendre en s'en servant.</p>					
<p>Les sens lui étaient utiles puisqu'ils ne sont pas donnés à l'homme seulement pour la vie intelligente, mais pour subvenir aux nécessités de la vie corporelle.</p>					
Discursive	<p>Cette science était-elle discursive en lui? Oui. L'opération propre de l'âme raisonnable, c'est de conférer et de discourir d'une chose à une autre.</p>				
	<p>Or, le Christ a eu une âme raisonnable comme nous. Donc...</p>				
	<p>1<sup>o</sup> Quant à l'acquisition. Une science est discursive pour acquérir ce qu'on ne sait pas. Celle du Christ lui ayant été divinement communiquée n'était pas discursive en ce sens.</p>				
	<p>2<sup>o</sup> Quant à l'usage, non pour apprendre de nouveau, mais pour se servir de ce qu'on sait. Celle du Christ pouvait l'être ainsi, comme le prouve sa réponse à saint Pierre : (S. Mat. xvii, 24.) <i>Les enfants sont donc libres</i>.</p>				
	Excellence	<p>Était-elle supérieure à celle des anges? Oui. Il est dit un peu inférieur aux anges à cause de sa mort, non de sa science. (Hébr. ii, 19.)</p>			
		<p>1<sup>o</sup> Sous le rapport de la cause qui la produit, sa science était plus excellente que celle des anges, quant au nombre des objets connus et quant à la certitude de la science. Sa lumière de la grâce spirituelle était de beaucoup supérieure à celle qui éclaire la nature des anges.</p>			
		<p>2<sup>o</sup> Sous le rapport du sujet qui la reçoit, sa science était inférieure, quant au mode de connaissance naturel à l'homme, au moyen des images en conférant et en discourant.</p>			
		Rapports	<p>Était-elle habituelle? Oui. Sa science a été du même genre que la nôtre, de même que son âme est de même espèce que la nôtre.</p>		
			<p>L'âme humaine est intelligente en acte, ou en puissance; l'habitude tient le milieu. Le milieu et les extrêmes sont du même genre; donc l'âme reçoit la science de cette manière.</p>		
			<p>Donc la science infuse du Christ était habituelle et il pouvait en user quand il voulait.</p>		
<p>Tandis que par sa science bienheureuse il voyait toujours en acte Dieu et les autres êtres.</p>					
Partage			<p>Se partageait-elle en plusieurs habitudes? Oui. D'après ce texte : (Zach. iii, 9.) <i>Il y a sept yeux sur une seule pierre</i>, qui est le Christ.</p>		
			<p>La science infuse résidait en lui de la façon naturelle à l'âme humaine.</p>		
			<p>Or, l'âme reçoit des espèces moins universelles que celles des anges, ce qui fait qu'en nous les sciences forment diverses habitudes, nos connaissances appartenant à différents genres.</p>		
	<p>Donc la science infuse du Christ se divisait aussi en des habitudes diverses ou connaissances.</p>				
	III		<p>Mon Dieu! ramenez par la lumière de votre grâce, toutes mes connaissances à la simplicité de l'unité, afin que je me rapproche davantage de votre divin Fils, sous le rapport de la science infuse; et qu'ainsi, rendant hommage à la vérité, je vous contemple dans vos œuvres pour vous glorifier avec lui.</p>		



Plan	I	Après avoir parlé de la science bienheureuse et de la science infuse de l'âme du Verbe Incarné, nous reste à parler de la dernière, c'est-à-dire de sa science acquise ou expérimentale. A ce sujet, il y a quatre questions concernant cette science, et son origine du côté des hommes et des anges.	
		Science	<p><b>Étendue</b></p> <p>Le Christ connaissait-il tout par sa science acquise? Oui. Il était parfait. Comme la science infuse lui convenait pour la perfection de son intellect possible, de même la science acquise lui convenait pour la perfection de son intellect agent.</p> <p>Car comme l'intellect possible peut tout devenir, l'intellect agent peut tout faire en rendant intelligible tout ce qui est susceptible de l'être. (Aristote.) C'est pourquoi, comme par la science infuse l'âme du Christ savait toutes les choses relativement auxquelles l'intellect possible est en puissance de quelque manière, de même par la science acquise elle savait tout ce que l'on peut savoir par l'action de l'intellect agent.</p> <p>Le Christ n'a pas tout expérimenté; mais par ce qu'il expérimentait, il pouvait savoir le reste, et il n'a pas eu besoin, dit Sylvius, d'étudier les sciences, de parcourir les livres des philosophes et de faire des expériences à la façon des physiciens.</p>
			<p><b>Progrès</b></p> <p>A-t-il progressé dans cette science? Oui. (S. Luc, II, 52.) Il y a controverse. Il n'a pas progressé dans la science bienheureuse et dans l'infuse; elles étaient parfaites en lui dès le premier instant.</p> <p>Mais il faut croire que son âme n'a été privée d'aucune action propre à la nature humaine, quant à la connaissance acquise.</p> <p>Or, celle d'abstraire les espèces des images est naturelle à l'intellect. Donc il faut la lui attribuer.</p> <p>Dans ce sens la science acquise pouvait s'accroître en lui par de nouvelles abstractions des espèces intelligibles, en excluant toute ignorance.</p> <p>C'est ainsi qu'il faut entendre les paroles de saint Luc, c'est-à-dire à mesure qu'il avançait en âge, ses œuvres manifestaient une science plus étendue, une grâce plus abondante au dehors.</p> <p>Bien que proportionnellement à son âge, elle ait toujours été parfaite en elle-même.</p>
			<p><b>Hommes</b></p> <p>A-t-il appris quelque chose des hommes? Non. Il est venu pour enseigner. Comme le dit Isaïe : <i>Je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour chef et pour maître aux gentils.</i> (Is., LV, 4.)</p> <p>Le premier moteur n'est pas mu selon l'espèce de mouvement qu'il communique, comme le premier principe du changement ne change pas lui-même.</p> <p>Or, le Christ a été établi de Dieu pour être le chef de l'Eglise et des hommes. (Q. VIII, art. 3.)</p> <p>Afin que non seulement tous reçussent par lui la grâce, mais encore la doctrine de la vérité.</p> <p>Comme il le déclare lui-même. (S. Jean, XVIII, 37.) <i>C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité.</i></p> <p>C'est pour cela qu'il n'eût pas été convenable à sa dignité qu'il fût enseigné par un homme quel qu'il fût.</p> <p>S'il interrogeait les docteurs, c'était afin d'instruire le public par ses réponses. (S. Luc, II, 47.) Tous ceux qui l'entendaient étaient étonnés.</p> <p>S'il a progressé dans cette science, c'est en puisant dans le spectacle du monde visible. <i>Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres.</i> (Eccli., I, 10.)</p>
Origine	<p><b>Anges</b></p> <p>A-t-il appris quelque chose des anges? Non. C'est lui qui les enseigne. L'âme est perfectionnée par la science acquise et par la science infuse qui vient d'en haut.</p> <p>Or, l'âme du Christ a été parfaite de ces deux manières : pour la première, son intellect agent lui suffisait; pour la seconde, il avait tout reçu de Dieu immédiatement.</p> <p>Car son âme était unie au Verbe dans l'unité de la personne de la manière la plus étroite, et elle en reçut la plénitude de la science et de la grâce sans aucun autre intermédiaire.</p> <p>Donc il n'a rien appris des anges; au contraire, ce sont eux qui ont tout appris de lui.</p> <p>S'ils le servirent, et le fortifièrent à son agonie, c'était pour montrer la réalité de l'incarnation.</p>		
	Mon Dieu! Jésus, la vérité même, le Docteur infallible, le Maître des anges et des hommes, n'avait rien à apprendre des uns et des autres. S'il a daigné se soumettre à progresser parmi nous, c'est pour manifester son humanité sainte et nous servir de modèle en toute chose. Donnez-moi la grâce de l'écouter et de l'imiter.		
	III		

Plan	I	Après avoir considéré les deux premières perfections de l'âme du Christ, c'est-à-dire sa grâce et sa science, nous devons nous occuper de la dernière, c'est-à-dire de sa puissance. A ce sujet, il y a quatre questions, concernant cette puissance en général et en particulier par rapport aux créatures, à son corps et à sa volonté.	
		En général	<p><b>Principe</b></p> <p>L'âme du Christ possédait-elle la toute-puissance absolue? Non. Ce qui est propre à Dieu ne peut convenir à une créature. (Exode, xv, 2.)  <i>C'est mon Dieu, je le glorifierai. Le Tout-Puissant est son nom.</i></p> <p>L'âme du Christ étant une créature n'a donc pas la toute-puissance</p> <p>L'incarnation s'est faite dans l'unité de personne, mais les natures sont restées distinctes. Chacune a conservé ce qui lui est propre, car la puissance active d'une chose suit sa forme qui est le principe de l'action.</p>
	II		<p><b>Conclusion</b></p> <p>Ainsi la toute-puissance se rapporte à la nature divine comme sa conséquence, parce qu'elle est l'être même de Dieu.</p> <p>Elle s'étend donc à tout ce qui est possible, comme toute autre puissance s'étend à ses effets propres. Ainsi le chaud a le pouvoir d'échauffer.</p> <p>Or, l'âme du Christ n'est qu'une partie de la nature humaine. Donc il est impossible qu'elle ait la toute-puissance. (Contre les ubiquistes qui disent que l'humanité du Christ est partout, comme la divinité, et qu'elle peut tout.)</p>
		En particulier	<p><b>Créatures</b></p> <p>A-t-elle la toute-puissance pour transformer les créatures? Non. Elle n'appartient qu'à celui qui a le pouvoir de les conserver, Dieu. (Hébr., I, 3.)  <i>Il soutient toutes choses par sa parole toute-puissante.</i></p> <p>Quant à l'âme du Christ, considérée en elle-même, elle avait le pouvoir de produire tous les effets qui sont du domaine de l'âme : diriger son corps, régler ses actes, éclairer les autres âmes.</p> <p>Considérée comme instrument du Verbe, elle pouvait opérer tous les effets miraculeux qui se rapportent à la fin de l'incarnation, c'est-à-dire à la restauration de toutes choses dans le Christ.</p> <p>Mais elle n'avait pas celle de réduire les créatures au néant, parce qu'elle ne peut pas créer.</p> <p>Si le Christ a dit : <i>Toute puissance m'a été donnée</i>, c'est en vertu de son union avec le Verbe, mais non par elle-même.</p>
	Son corps		<p><b>L'a-t-elle eue relativement à son corps?</b> Non. Comme en nous. (Hébr., II, 17.)  <i>Il a dû ressembler en tout à ses frères.</i></p> <p>1° Selon sa nature, elle ne pouvait pas affranchir les corps extérieurs des lois ordinaires, ni le sien de ses dispositions naturelles : souffrir, se nourrir, être pesant, etc. Quand il marcha sur les eaux, qu'il se transfigura, il y eut miracle.</p> <p>Parce que selon sa nature, elle avait une proportion déterminée à l'égard de son corps. Ainsi son développement, sa santé, tous les autres phénomènes n'en dépendaient pas.</p> <p>2° Comme instrument du Verbe, les opérations de son corps étaient totalement soumises à sa puissance.</p> <p>Mais les actions devant être attribuées à l'agent principal plutôt qu'à l'instrument dont il se sert, la toute-puissance revenait moins à l'âme du Christ qu'au Verbe lui-même.</p>
			Sa volonté
	III		



Plan	II	Raisons	I	Après avoir considéré les perfections du Christ, par rapport à la grâce, à la science et à la puissance, nous devons nous occuper de ses imperfections naturelles, quant au corps et quant à celles de l'âme. Au sujet de celles du corps, il y a quatre questions concernant les raisons pour lesquelles il les a prises et leur détail.		
				Convenance	A-t-il dû prendre les imperfections du corps? Oui, pour nous venir en aide. <i>Il a souffert et a été tenté pour secourir ceux qui sont tentés aussi.</i> (Hébr., II, 18.) Pour trois raisons : 1 <sup>o</sup> Afin de satisfaire pour nous, en prenant sur lui les châtiments du péché qui sont la faim, la soif, toutes les autres misères et la mort introduites par le péché d'Adam. De là : (Is., LIII, 4) <i>Il a porté nos douleurs.</i> 2 <sup>o</sup> Pour établir la foi à l'incarnation. S'il avait pris notre nature sans elles, on aurait pu croire qu'il n'avait revêtu que les apparences de notre chair. Saint Thomas fut ramené en le touchant. 3 <sup>o</sup> Pour nous donner l'exemple de la patience, et du courage dans les infirmités. (Hébr., XII, 3.) <i>Il a souffert une si grande contradiction de la part des pécheurs qui se sont élevés contre lui, afin que vous ne vous découragez point et que vous ne tombiez pas dans l'abattement.</i> Ses imperfections voilaient sa divinité, mais elles manifestaient son humanité. (Rom., V, 2.) <i>Nous avons accès auprès de Dieu par Jésus-Christ.</i>	
					Nécessité	A-t-il été nécessairement soumis à ces imperfections? Oui. (Rom., VIII, 3.) <i>Dieu a envoyé son Fils revêtu d'une chair semblable à la chair du péché.</i> 1 <sup>o</sup> Quant à la nécessité naturelle qui résulte des principes naturels de la forme ou de la matière, son corps a été soumis aux infirmités et à la mort, par la permission de Dieu qu'il en fût ainsi. 2 <sup>o</sup> Quant à la nécessité de coaction qui provient d'un agent extrinsèque, son corps y fut soumis selon sa nature, en tant que cette nécessité répugne à la nature corporelle, comme les fouets, les clous. Mais il n'y eut pas en lui de nécessité de coaction absolument contraire à sa volonté divine et à sa volonté humaine délibérée; elle ne trouva d'opposition que dans le premier mouvement naturel, comme en nous, qui repousse l'aspect de la mort et les autres peines. Il a souffert parce qu'il l'a voulu.
						Volonté
Infirmités	Laisser	A-t-il dû prendre toutes nos infirmités corporelles? Non. Il a pris seulement celles qui suffisaient pour satisfaire. 1 <sup>o</sup> Celles qui sont opposées à la perfection de science et de grâce, comme l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté du bien; le Christ venu pour satisfaire ne les a pas prises. 2 <sup>o</sup> Celles qui proviennent d'autres causes particulières, de la conduite personnelle, ou des parents, comme la lèpre, le mal caduc etc., il ne les a pas prises, parce qu'il a été conçu par le Saint-Esprit et que sa conduite fut irrépréhensible.				
		Prises	3 <sup>o</sup> Celles qui sont communes au genre humain par suite du péché, telles que la faim, la soif, la mort. Saint Jean Damascène les appelle des défauts naturels, des passions sans déshonneur. Le Christ les a prises, parce qu'elles n'impliquent ni un défaut de science ni un défaut de grâce.			
				Mon Dieu! délivrez-moi de mes infirmités particulières, et daignez m'accorder la patience et le courage de supporter celles qui sont naturelles, afin que cette nécessité soit pour mon âme une occasion de mérite. Je vous le demande au nom de Jésus, qui fut exempt des unes et se soumit aux autres pour les sanctifier.		

I	Après avoir parlé des imperfections du corps prises par le Verbe incarné avec la nature humaine, il nous reste à parler des imperfections sous le rapport de l'âme qu'il a prises en même temps. Nous examinerons d'abord celles qu'il n'a pas dû prendre, ensuite celles qu'il a prises dans notre intérêt.	
	Négatives	<p><b>Péché</b> { Le péché a-t-il existé dans le Christ? Non. <i>Qui de vous me convaincra de péché?</i> (S. Jean, VIII, 46.) Le péché ne pouvait pas servir pour satisfaire, prouver l'humanité du Verbe incarné, être notre modèle, ce qui est le but de l'incarnation. Donc le Christ n'a pris nullement ni la tache du péché originel, ni celle du péché actuel. <i>Il n'a point commis de péché.</i> (I. S. Pierre, II, 22.)</p> <p><b>Concubiscence</b> { Le foyer du péché a-t-il existé en lui? Non. Il a été formé par le Saint-Esprit. (S. Mat., I, 20.) Or, l'Esprit-Saint exclut le péché et le foyer du péché. Il avait la vertu et la grâce dans toute leur perfection; tout en lui était soumis à la raison et cette soumission était parfaite comme sa vertu. S'il eut à supporter extérieurement les attaques du monde et du démon, c'est pour notre exemple et pour mériter la couronne en remportant la victoire.</p> <p><b>Ignorance</b> { A-t-il eu l'ignorance? Non, puisqu'il est venu pour nous instruire. (Saint Luc, I, 79.) <i>Pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres.</i> La plénitude de la grâce et de la vertu était incompatible en lui avec le péché. De même la plénitude de la science excluait en lui l'ignorance, suite du péché. (S. Jean., I, 14.) <i>Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.</i></p>
II	Positives	<p><b>Passion</b> { Son âme fut-elle passible? Oui. (Ps., LXXXVII, 4.) <i>Mon âme a été remplie de maux.</i> Et d'après une foule d'autres passages de l'Écriture sainte. Par rapport aux souffrances et aux passions, mais non à la façon des autres hommes. Elles ne se portaient pas vers les choses défendues, ne prévenaient pas le jugement, mais elles le suivaient, sans entraver la raison. Il ne les ressentait que volontairement.</p> <p><b>Douleur</b> { Éprouvait-il la douleur sensible? Oui. <i>Il a porté vraiment nos douleurs.</i> (Is., LIII, 4.) Contre Manés, Cerdon et autres hérétiques. Son corps était passible et mortel et son âme avait toutes les puissances naturelles parfaites. Il a donc éprouvé la douleur. Sa béatitude ne rejaillissait pas sur son corps et ses facultés sensitives. Elle n'excluait donc pas la douleur sensible.</p> <p><b>Tristesse</b> { Éprouva-t-il la tristesse? Oui. <i>Mon âme est triste jusqu'à la mort.</i> (Saint Mat., XXVI, 38.) Puisqu'il éprouva une véritable douleur, il pouvait éprouver une véritable tristesse. Par rapport à lui, à cause de sa passion et de sa mort; par rapport aux Juifs, à cause de leur crime.</p> <p><b>Crainte</b> { Éprouva-t-il la crainte? Oui. <i>Il commença à sentir la frayeur et l'ennui.</i> (S. Marc, XIV, 32.) Il n'a pas eu la crainte qui provient de l'incertitude d'un mal futur, douteux, imminent; mais celle de l'émotion de l'appétit sensitif qui tend à se soustraire à un mal certain.</p> <p><b>Admiration</b> { Éprouva-t-il l'admiration? Oui. <i>Jésus entendant les paroles du centurion fut dans l'admiration.</i> (S. Mathieu, VIII, 10.) Rien n'étant nouveau pour lui, il ne l'a éprouvé que d'après sa science expérimentale. Il l'a éprouvée pour nous apprendre à admirer ce qu'il admirait lui-même.</p> <p><b>Colère</b> { Éprouva-t-il la colère? Oui. <i>Le zèle de votre maison me dévore.</i> (Psaume, LXVIII, 10.) Il n'a pas éprouvé celle qui provient du vice pour une vengeance déraisonnable, mais celle que saint Grégoire a nommée colère du zèle, car elle est inspirée par l'amour de Dieu. L'une prévient la raison et l'entraîne. (S. Jac., I, 20.) <i>La colère de l'homme n'opère point la justice de Dieu. L'autre marche à sa suite et lui sert.</i></p> <p><b>Béatitude</b> { Était-il voyageur et voyant? Oui. D'après ce texte : (Jérémie, XIV, 8), <i>Pourquoi devez-vous être comme un étranger sur la terre, ou comme un voyageur qui entre dans une hôtellerie pour y passer une nuit?</i> Son âme voyait l'essence divine, mais elle était sujette aussi aux souffrances comme le corps. Il était donc voyant et voyageur, parce qu'il tendait vers la béatitude relativement à ce qui lui manquait encore à cet égard.</p>
III	Plan	Mon Dieu! puisque notre divin Sauveur a daigné prendre les infirmités naturelles du corps humain, il était convenable qu'il prit aussi les imperfections naturelles de l'âme compatibles avec sa nature humaine. Je m'en réjouis, parce que s'étant fait notre modèle en tout, il nous a montré le moyen de nous les rendre utiles.



I	Après avoir parlé du mode de l'union hypostatique, nous devons nous occuper de ses effets ou conséquences par rapport au Christ, à son Père et à nous. Par rapport au Christ, selon son être et son unité. Selon son être nous dirons dans un premier tableau ce qu'on peut affirmer de lui, dans un second ce qu'on ne doit pas dire.
	<p><b>Première</b> Cette proposition : <i>Dieu est homme, est-elle vraie ?</i> Oui. Selon S. Paul (Phil., II, 6). <i>Le Christ ayant la forme de Dieu, a pris la forme de serviteur.</i> Par conséquent celui qui a la forme de Dieu est homme, et comme celui qui a la forme de Dieu est Dieu, il s'ensuit que Dieu est homme.</p> <p>La personne du Fils de Dieu, qui est, dans l'incarnation, le suppôt de la nature humaine, peut en toute vérité, être appelée Dieu; le mot homme peut ainsi exprimer la nature humaine individualisée.</p> <p>Donc, cette proposition : <i>Dieu est homme</i>, admise par tous, est vraie dans son sens propre.</p>
	<p><b>Seconde</b> Celle-ci : <i>L'homme est Dieu, est-elle vraie ?</i> Oui. C'est l'autre retournée. (Rom., IX, 5.) <i>C'est des patriarches que le Christ est sorti selon la chair.</i> Supposé la vérité des deux natures et leur union dans la personne, ces propositions sont vraies; car le mot <i>homme</i> peut désigner toute hypostase de la nature humaine, et le Fils de Dieu.</p> <p>Or, il est évident que le mot Dieu se dit véritablement de la personne du Fils de Dieu. (V. part., I. Q. — XXIX. — Art., 3 et 4.)</p> <p>D'où il résulte que cette proposition : <i>L'homme est Dieu, est vraie</i>, et qu'on peut dire du Christ qu'il est Homme-Dieu, Dieu-Homme.</p>
	<p><b>Troisième</b> Peut-on appeler le Christ Seigneur et homme seigneurial? Non.</p> <p>Quand nous disons que Jésus-Christ est homme, nous désignons le suppôt éternel, la personne du Fils de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul suppôt pour la nature divine et la nature humaine.</p> <p>Or, la personne du Fils de Dieu est essentiellement Dieu et un Seigneur ou maître. L'appeler l'homme du Seigneur, ce serait porter atteinte à l'unité de suppôt et être nestorien.</p>
Plan II Vraies	<p><b>Quatrième</b> Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être affirmé du Fils de Dieu et réciproquement? Oui. Nous pouvons dire que Dieu a pris ce qui est propre à la chair, puisqu'on dit qu'il est passible, que le Seigneur de la gloire a été crucifié.</p> <p>Le suppôt des deux natures étant le même, on peut affirmer de l'une ce qu'on peut affirmer de l'autre.</p> <p>Il faut savoir néanmoins distinguer ce en quoi le Christ est égal ou inférieur à son Père.</p> <p>Si ce qui implique une imperfection était attribué à Dieu, ce serait un blasphème, mais non de le lui attribuer sous le rapport de la nature humaine; ce qui nous sauve n'est pas une honte pour lui.</p>
	<p><b>Cinquième</b> Cette proposition : <i>Dieu s'est fait homme, est-elle vraie ?</i> Oui. S. Athanase. Dire : le Verbe s'est fait chair (S. Jean., I, 13), c'est dire qu'il s'est fait homme.</p> <p>Donc cette proposition est vraie.</p> <p>Attribuer à un être une qualification nouvelle, c'est dire qu'il est devenu quelque chose qui ne se disait pas de lui auparavant.</p> <p>Or la qualification d'homme n'a pas été toujours donnée à Dieu; il l'a reçue dans le temps, lorsqu'il a pris la nature humaine.</p> <p>Non pas qu'il se soit créé homme, ou qu'il ait subi un changement, mais que la nature humaine a commencé d'exister en lui, comme un homme se trouve à droite quand l'autre passe à gauche.</p>
	<p><b>Sixième</b> Peut-on dire : <i>Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature ?</i> Oui. Tout ce qui existe est ou créateur ou créature. Or, cette proposition est fausse : <i>Le Christ, comme homme, est créateur.</i> Donc celle-ci est vraie : <i>Le Christ comme homme est une créature.</i></p> <p>Cette proposition doit être admise à raison du mot homme qui, placé en reduplication, appelle l'attention sur la nature humaine plutôt que sur le suppôt éternel.</p> <p>Mais on doit nier celle-ci : <i>Le Christ, en tant qu'il est homme, est une créature</i>, parce que la partie reduplicative, par suite de l'addition, se rapporte au suppôt. Si on l'entend de la nature humaine, elle est vraie.</p>
III	Mon Dieu! je condamne tout ce que l'Eglise a condamné, et je crois de tout mon cœur ce qu'elle croit et ce qu'elle enseigne sur cette question. Donnez-moi la grâce de bien comprendre ces propositions afin qu'elles contribuent à fortifier ma foi, en augmentant mon amour pour vous, pour Jésus et pour l'Eglise.

I { Après avoir examiné ce qu'on peut énoncer réciproquement du Christ comme Dieu et comme homme, nous allons voir ce qu'on ne peut pas énoncer de la même manière, sans tomber dans le faux. Règle : Les noms concrets peuvent se dire l'un de l'autre, non les abstraits, ni un nom **abstrait** d'un concret.

## Première

Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être énoncé de la nature divine, et ce qui convient au Fils de Dieu peut-il l'être de la nature humaine? Non. Les natures étant distinctes, ce qui convient à l'une ne convient pas à l'autre.

On ne peut pas dire dans le sens abstrait, la *divinité a souffert*, mais le *Fils de Dieu a souffert*, dans le sens concret.

Car les noms concrets, *Christ, Dieu, Fils de Dieu, Jésus*, impliquent l'hypostase des deux natures, dont les propriétés peuvent s'exprimer par un nom concret propre à désigner les deux à la fois ou séparément.

## Seconde

Cette proposition est-elle vraie : *L'homme a été fait Dieu*? Non. Saint Jean Damascène. Nous ne disons pas que l'homme a été deifié, mais que Dieu a été humanisé.

Elle est évidemment fausse d'après la signification directe du participe *fait*. Dans le sens naturel, le mot *homme* désigne un suppôt personnel.

Or, c'est seulement à raison du suppôt divin, éternel, qu'on peut dire : *L'homme est Dieu*.

Dire que l'homme a commencé à être Dieu, ou qu'il est devenu, a été fait Dieu, ce serait nestorien.

On ne peut pas dire qu'un homme déjà existant a été fait Dieu, mais que Dieu s'est fait homme. (Rom. I, 3.) *De la race de David selon la chair*.

## Troisième

Peut-on dire : *Le Christ est une créature*? Non. Dieu est d'une nature simple. (S. Ambroise.) Comment la créature peut-elle être en Dieu?

Les Ariens ont dit que le Christ est une créature, et moindre que le Père, même en raison de la personne divine.

Afin de ne pas favoriser cette hérésie, on doit déterminer qu'on le considère ainsi sous le rapport de la nature humaine.

Pour ce qui ne peut convenir évidemment à la personne divine, considérée en elle-même, on peut le dire absolument du Christ en raison de la nature humaine, ainsi, *le Christ a souffert*.

## Quatrième

Peut-on dire du Christ : *Cet homme a commencé d'être*? Non. (Hébr. XII, 8.) *Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui, et il sera dans tous les siècles*,

1<sup>o</sup> Parce que cette locution est absolument fausse, d'après la doctrine qui n'admet qu'une personne en lui. En le désignant on veut parler du suppôt éternel, auquel il répugne de commencer.

2<sup>o</sup> Serait-elle vraie on ne devrait pas l'employer sans ajouter *comme homme*. Sinon on tomberait dans l'hérésie d'Arius qui enseignait que le Christ est une créature et qu'il n'était pas, tandis que le Père était.

## Cinquième

Peut-on dire que le Christ en tant qu'homme est Dieu? Non. Ce qui convient au Christ, comme homme, convient à tout homme. Si donc le Christ en tant qu'homme est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu; ce qui est évidemment faux.

Le mot *homme* employé dans une proposition réduplicative peut s'entendre de deux manières :

1<sup>o</sup> Quant à la nature; en ce sens la proposition est fausse, parce que les natures sont distinctes.

2<sup>o</sup> Quant au suppôt; en ce sens on peut le dire, parce que le suppôt en lui est la personne ou Dieu.

Mais comme la réduplication s'entend plutôt de la nature, on doit plutôt nier qu'affirmer cette proposition.

## Sixième

Peut-on dire : *Le Christ, en tant qu'homme est une hypostase ou une personne*? Non. Si cela était, il y aurait en lui deux personnes, l'une éternelle, l'autre temporelle. Or, cela est faux. Donc on ne peut pas le dire.

Si on l'entend du suppôt on peut le dire parce que le suppôt de la nature humaine est la personne.

Si on l'entend de la nature, de façon qu'il convient à la nature humaine d'être dans une personne, c'est encore vrai; mais de façon qu'il soit dû à la nature humaine dans le Christ d'avoir une personnalité propre, on ne peut pas le dire, parce qu'elle ne subsiste que par la nature divine.

III { Mon Dieu! toutes ces propositions ont donné lieu à des hérésies qui ont désolé et souvent ensanglanté l'Eglise. Elles sont le produit malsain de l'orgueil inspiré par Satan. Hélas! malgré la définition lumineuse du magistère infaillible du Saint-Siège, on voit encore des esprits qui préfèrent l'erreur! Je proteste et je crois.



I { Après avoir examiné ce qu'on peut affirmer du Christ, nous avons à examiner ce qui appartient à son unité en général, quant à son être, sa volonté et ses opérations, et d'abord quant à son être. A ce sujet, il y a deux questions, savoir : s'il est une chose ou deux, et s'il n'y a en lui qu'un être.

Plan II

I	chose	En Dieu	<p>Le Christ est-il une chose ou deux? Boèce a dit : Tout ce qui est, est un, en tant qu'il est. Or, nous confessons qu'un seul Christ existe. Il est donc un. La nature considérée en elle-même, <i>in abstracto</i>, ne peut se dire véritablement que de Dieu quant au supposé ou la personne, parce que, en Dieu seul, ce qu'il est et ce par quoi il est ne diffèrent pas, ce qui fait l'égalité des personnes.</p>
		En J.-Christ	<p>Mais dans le Christ, à cause des deux natures, la nature divine seule peut se dire de lui d'une manière abstraite et concrète; c'est pourquoi nous disons qu'il est Dieu.</p> <p>Tandis que sa nature humaine ne peut se dire de lui que d'une manière concrète. Ainsi on ne peut pas dire que le Christ est la nature humaine, parce que la nature humaine ne se dit pas de son supposé, mais on dit qu'il est homme, comme on dit qu'il est Dieu.</p> <p>Le mot <i>Dieu</i> implique indistinctement celui qui a la déité, le mot <i>homme</i> implique celui qui a l'humanité.</p> <p>Au lieu que le mot <i>Pierre</i> ou <i>Jésus</i>, implique distinctement celui qui a l'humanité, c'est-à-dire sous des propriétés individuelles déterminées; comme le mot <i>Fils de Dieu</i> implique celui qui a la déité sous une propriété personnelle déterminée.</p>
II	être	Conclusion	<p>Or le Christ a deux natures. Donc les dire de lui <i>in abstracto</i>, ce serait faire deux Christs.</p> <p>Mais parce que les deux natures ne se disent de lui qu'autant qu'elles se rapportent au supposé, il faut qu'on dise qu'il est un ou deux en raison du supposé.</p> <p>Un en raison de la personne, deux en raison de la nature divine et de la nature humaine.</p>
		Accident	<p>Le Christ est-il un seul être? Oui. L'un et l'être se disent l'un de l'autre. Nous l'avons dit : ce qui appartient à la nature est deux en lui, mais l'hypostase est une.</p> <p>Or, l'être appartient à l'hypostase comme à ce qui a l'être, et à la nature comme à ce par quoi une chose a l'être; car la nature est signifiée à la manière de la forme.</p> <p>Mais s'il y a une forme ou une nature qui n'appartienne pas à l'être personnel d'une hypostase subsistante, on ne dit pas que cet être est l'être de cette personne absolument, mais sous un rapport, comme on dit de Socrate qu'il est blanc, musicien...</p> <p>Rien n'empêche donc qu'un être semblable ne se multiplie dans une même personne; mais ces sortes d'êtres ne sont que des accidents.</p>
III	relation		<p>Mais l'être qui appartient à l'hypostase ou à la personne, considérée en elle-même, ne peut pas être multipliée, parce qu'il est impossible que l'être d'une chose ne soit pas un.</p> <p>Si donc la nature humaine était unie au Christ accidentellement, il y aurait deux êtres en lui : l'un selon qu'il est Dieu, l'autre selon qu'il est homme. Mais ce qui s'ajouterait à un homme, ne ferait qu'établir une nouvelle relation de son être sans lui donner un être de plus.</p> <p>Done, puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu hypostatiquement et non accidentellement, il s'ensuit que par rapport à la nature humaine il ne lui arrive pas un nouvel être personnel, mais un nouveau rapport de son être avec cette nature.</p> <p>De sorte qu'on dit que cette personne subsiste selon la nature divine et selon la nature humaine.</p>
			<p>NOTE. Cette question est controversée. Les scotistes, Suarez et autres, n'admettent pas l'unité d'être dans le Christ.</p>

III { Mon Dieu! je crois simplement à toutes les merveilles de l'union hypostatique. Les mystères qu'elle renferme ne servent qu'à raffermir ma foi, et ses obscurités à redoubler mon amour envers vous et envers celui qui a daigné s'y soumettre pour moi. Divin Jésus, je crois que vous êtes un seul être, et mon désir est de vous être uni.

Plan	I	Après avoir examiné l'unité du Christ quant à l'être et montré comment il n'est qu'un, nous devons considérer son unité quant à sa volonté, et montrer qu'il y en a plusieurs en lui. A ce sujet il y a six questions concernant ses deux volontés et la manière dont elles étaient d'accord.		
		Deux	Y avait-il deux volontés dans le Christ? Oui. D'après saint Luc. (XXII, 42.) <i>Mon Père, si vous le voulez, éloignez de moi ce calice; cependant que votre volonté se fasse et non pas la mienne.</i> Plusieurs hérétiques, les manichéens, les monothélites, n'ont voulu admettre, pour des motifs différents, qu'une volonté en Jésus-Christ. Mais le sixième concile général de Constantinople a défini qu'on doit reconnaître deux volontés dans le Christ. En effet, il est évident qu'en prenant la nature humaine, il a pris la volonté humaine, sinon il ne serait pas l'Homme-Dieu. Ce qui n'a pas amoindri sa nature divine à laquelle il appartient aussi d'avoir sa volonté, qui tout en dirigeant la volonté humaine, laissait à celle-ci le pouvoir des actes qui lui sont propres.	
			Sensitive	Y avait-il aussi en lui une volonté sensitive? Oui, sans la concupiscence. Il avait pris la nature humaine avec toutes ses perfections naturelles, selon son intégrité. Il avait donc la sensitivité ou l'appétit sensuel que l'on nomme volonté sensitive. En effet, il a éprouvé la tristesse qui appartient à cet appétit. Parce que c'est une puissance raisonnable, en tant qu'elle est destinée à obéir à la raison. Aussi, comme elle participe à la raison, on ne donne qu'une volonté humaine au Christ.
		Volontés		Raisonna- ble
			Libre arbitre	
		Accord		Conformité
			Contrariété	
		III		Mon Dieu! je crois fermement, contre les monothélites, qu'il y avait deux volontés distinctes en Notre Seigneur Jésus-Christ, et que sa volonté humaine était conforme à sa volonté divine, tout en conservant la liberté de ses actes. Faites, Seigneur, que ma volonté soit toujours conforme à la sienne, afin que je fasse tout ce que vous voulez.



		Après avoir parlé de l'unité du Christ quant à son être et de ses deux volontés divine et humaine, nous avons à nous occuper de ce qui regarde ses opérations, en vertu de son union hypostatique. A cet égard, il y a quatre questions concernant la réalité et le mérite des opérations (théandriques).	
Plan II	En elles	Qualité	<p>N'y avait-il qu'une opération dans le Christ? Non. Il avait deux puissances. Les Monothélites ne reconnaissant qu'une volonté n'admettaient qu'une opération en Jésus-Christ.</p> <p>C'est faux. La nature divine se servait de la nature humaine, comme l'agent d'un instrument, comme l'âme du corps; mais la nature humaine participait aussi aux actions de la nature divine.</p> <p>Les deux natures gardaient leurs fonctions propres, sinon il faudrait dire que la nature humaine était privée de sa vertu propre, et alors elle aurait été imparfaite; ou bien qu'il n'y avait qu'une vertu d'opération, et alors il y aurait eu confusion des deux natures, ce qui est faux.</p> <p>Mais la pluralité d'opérations ne nuit pas à l'unité de personne, et la chose opérée est une.</p> <p>C'est donc avec raison que l'hérésie des Monothélites a été condamnée par le sixième concile général.</p>
		Humaines	<p>Y avait-il en lui plusieurs opérations humaines? Non. (S. J. Damasc.) L'opération suit la nature. Or, il n'y a dans le Christ qu'une nature humaine. Il n'y a donc en lui qu'une opération humaine.</p> <p>On appelle actions humaines celles qui proviennent de la raison par la volonté; les autres, comme celles de la vie végétative et quelques-unes de la sensitive, sont appelées actions de l'homme. (Q. 120)</p> <p>Ainsi en nous il n'y a proprement qu'une opération humaine, quoiqu'il y en ait d'autres inférieures.</p> <p>Mais dans le Christ, ces dernières opérations, non humaines en nous, appartenaient aussi d'une certaine manière à sa volonté, car il souffrait ou il ne souffrait pas quand il voulait.</p> <p>Donc il n'y avait en lui qu'une opération humaine, beaucoup plus que dans les hommes. Il opérait différentes choses d'après des principes propres, mais ces principes étaient soumis à celui de sa volonté de raison.</p>
	Mérite	Pour Lui	<p>Ses actions humaines lui ont-elles été méritoires? Oui. (Phil., II, 8.) <i>Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort; c'est pour ce motif que Dieu l'a exalté.</i></p> <p>Il est plus noble de posséder quelque chose qu'on a mérité, en coopérant avec la grâce de Dieu. C'est en quelque sorte l'avoir par soi.</p> <p>Or, on doit attribuer au Christ toute noblesse et toute perfection. Donc il a eu par mérite ce que les autres possèdent de la même manière.</p> <p>Il n'a pas mérité certaines prérogatives qui étaient dues à sa perfection et à sa dignité, comme la grâce, la science, la béatitude, la divinité qu'il lui était plus glorieux de posséder.</p> <p>Car s'il les avait méritées, cela supposerait qu'il ne les possédait pas avant le mérite.</p> <p>Mais ce qui est moindre que la dignité du mérite, il a pu le mériter par la charité, comme la gloire du corps, l'ascension, le culte et tout ce qui a rehaussé son éclat extérieur.</p> <p>Il est donc évident qu'il a pu mériter pour lui quelque chose.</p>
		Pour nous	<p>A-t-il pu mériter pour les autres? Oui. (Rom., v, 18). <i>Par la justification d'un seul, tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie. C'est de foi.</i></p> <p>Comme nous l'avons dit (Q. 8), la grâce n'a pas été seulement en lui comme individu, mais encore comme chef de l'Eglise, auquel tous les hommes sont unis, ainsi que les membres le sont à la tête, de manière à constituer une personne mystique.</p> <p>D'où il arrive que le mérite du Christ s'étend aux autres, en tant qu'ils sont ses membres, parce que l'action de la tête n'est pas pour elle seule, mais pour les membres, en raison de leur aptitude.</p> <p>Les mérites du Christ passent en nous par la grâce, d'abord par la régénération du baptême (Gal., III, 27). <i>Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.</i></p>
III	<p>Mon Dieu! je confesse de toute mon âme qu'il y avait en Jésus une double opération, qu'il agissait comme homme et qu'il donnait comme Verbe un prix infini à toutes ses actions. Jésus mon divin Maître, je vous suis reconnaissant de m'avoir incorporé à Vous. Donnez-moi la grâce de n'agir plus qu'en Vous et de n'être jamais séparé de Vous!</p>		

INCARNATION DE LA SOUMISSION DU CHRIST ENVERS SON PÈRE III. PARTIE

20

Après avoir considéré les conséquences de l'union hypostatique par rapport à Jésus-Christ lui-même, nous avons à considérer les choses qui lui conviennent par rapport à son Père, et d'abord sa soumission. A ce sujet l'on demande si on peut dire que le Christ fut soumis à son Père et s'il était soumis à lui-même.

Plan II	A Dieu	1 <sup>re</sup> raison	Doit-on dire que le Christ a été soumis à son Père? Oui. Comme homme. Dans ce sens, il a dit: <i>Mon Père est plus grand que moi.</i> (S. Jean XIV, 28.) Donc. La nature humaine, d'après sa condition, doit à Dieu une triple espèce de soumission.
		1 <sup>re</sup> raison	1 <sup>o</sup> Selon le degré de bonté. Or, la nature divine est l'essence même de la bonté. (S. Denis.) Tandis que la nature humaine ou créée n'a qu'une participation de la bonté divine. Voilà pourquoi le Christ a dit: <i>Dieu seul est bon.</i> (S. Mat. XIX, 17.)
			D'où l'homme, quoique saint, n'est pas bon comparé à Dieu, et que le Fils de Dieu lui-même doit être soumis.
		2 <sup>o</sup> raison	2 <sup>o</sup> Quant à la puissance divine, à laquelle toute créature doit son être et sa soumission à tous ses desseins.
			On attribue encore au Christ cette espèce de soumission, dans ce sens que tout ce qui a été fait à l'égard de son humanité sainte est résultat de la volonté de Dieu à son égard.
			C'est ce qui fait dire à saint Denis que le Christ était soumis aux ordres de Dieu son Père.
			C'est la soumission de servitude, d'après laquelle toute créature lui est soumise, (Sag. XVI, 24.) <i>La créature vous sert comme son auteur.</i>
			D'où l'Apôtre a dit: <i>Le Fils de Dieu a reçu la forme de l'esclave.</i> (Phil. II, 10.)
		3 <sup>o</sup> raison	3 <sup>o</sup> Quant à son acte propre, en tant qu'elle obéit à ses ordres par sa volonté propre.
			Le Christ s'attribue lui-même cette soumission: <i>Je fais toujours ce qui lui est agréable.</i> (S. Jean, VIII, 29.)
	A lui	Exposé	Et comme dit S. Paul: <i>Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix.</i> (Phil. II, 8.)
			Mais il faut bien exprimer que cela ne peut s'entendre que de sa nature humaine.
		Hérésie	Le Christ était-il soumis à lui-même? Oui. Dans le même sens que ci-dessus. S. Augustin dit: La vérité montre que selon le mode d'après lequel le Père est plus grand que le Christ, c'est-à-dire par rapport à la nature humaine, le Fils est également inférieur à lui-même.
			On attribue à la personne ou à l'hypostase de dominer ou de servir d'après sa nature.
		Vérité	Par conséquent, quand on dit que le Christ est le maître ou le serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est le maître de l'Homme-Christ, on peut l'entendre de deux manières.
			1 <sup>o</sup> D'une autre hypostase ou personne, comme si la personne du Verbe de Dieu qui commande était autre que celle de l'homme qui obéit; ce qui appartient à l'hérésie de Nestorius et a été condamné par le concile d'Éphèse. Dans ce sens le Christ n'est pas inférieur à lui-même.
		Remarque	2 <sup>o</sup> De la diversité des natures dans une même personne ou dans une même hypostase.
			Ainsi l'on peut dire que selon l'une de ces natures, il commande et domine comme le Père.
			Et selon l'autre, qui lui est commune avec nous, il doit obéir et servir, et c'est dans ce sens que S. Augustin dit que le Fils est inférieur à lui-même.
			Il faut considérer cependant que le nom de <i>Christ</i> et de <i>Fils</i> étant un nom de personne, on peut dire du Christ absolument ce qui lui convient en raison de sa personne qui est éternelle.

Mon Dieu! lorsque je vois Jésus, votre Verbe éternel, égal à vous-même, vous obéir, comme homme, avec une parfaite soumission, comment ne serais-je pas confus à la pensée de mes nombreuses désobéissances? Animé par son exemple, et soutenu par sa grâce, je vous promets, Seigneur, d'obéir en tout à votre sainte loi.



I { Après avoir parlé de la soumission que le Christ, comme homme, devait à son Père, nous devons en second lieu examiner si, en vertu de la même distinction, il devait également lui adresser des prières. A ce sujet il y a quatre questions concernant la prière du Christ en lui-même et par rapport à lui-même.

Convenait-il au Christ de prier ? Oui. *Il passa toute la nuit en prière.* (S. Luc. VI, 12.)  
 La prière est une manifestation de notre volonté faite à Dieu pour qu'il l'accomplisse.  
 S'il n'y avait que la volonté divine dans le Christ, il ne lui conviendrait pas de prier, parce que la volonté divine est par elle-même la cause efficiente de ce qu'elle veut. (Ps. CXXXIV, 6.) *Toutes les choses que Dieu a voulues, il les a faites.*  
 Mais il y a aussi en lui la volonté humaine qui n'est pas efficace par elle-même pour accomplir ce qu'elle veut, et qui ne peut l'être que par le secours de la volonté divine.  
 Il s'ensuit qu'il convenait au Christ de prier, selon qu'il est homme et qu'il avait la volonté humaine.  
 Ce n'était pas par impuissance, mais pour nous montrer qu'il venait du Père, et pour nous donner l'exemple. *Je dis ceci, c'est-à-dire cette prière, à cause du peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé.*  
 C'est pourquoi l'Eglise nous défend de dire : Christ, priez pour nous, mais exaucez-nous, ayez pitié de nous.

Lui convenait-il de prier par la partie sensitive de son âme ? Non.  
 On peut entendre la prière par rapport à l'appétit sensitif de deux manières :  
 1° Comme un acte de la sensibilité. Il n'a pas prié ainsi parce que la raison seule peut s'élever au-dessus des choses sensibles, et que la prière implique un ordre qui dépend de la raison.  
 2° Comme un acte de la raison qui offre à Dieu les désirs et les émotions de l'appétit sensitif, ce qui suppose un ordre qu'elle seule peut percevoir.  
 Le Christ a prié ainsi, en exprimant les affections de cette partie de l'âme, pour notre instruction, comme si elle en eût été l'avocate; et il l'a fait.  
 1° Pour nous montrer qu'il avait pris toutes nos affections naturelles; 2° qu'il est permis de vouloir quelque chose que Dieu ne veut pas; 3° qu'on doit soumettre son affection à la volonté divine. (S. Mat. XXVI, 39.)

Lui convenait-il de prier pour lui-même ? Oui. Il dit en priant : *Glorifiez votre Fils.* (S. Jean, XVII, 1.) Il l'a fait de deux manières.  
 1° En exprimant les affections de son appétit sensitif, ou de sa volonté simple qui est la volonté comme nature, comme quand il a demandé que le calice de sa passion fût éloigné de lui.  
 2° En exprimant le sentiment de sa volonté délibérée comme raison, comme quand il a demandé la gloire de sa résurrection.  
 C'est très raisonnable. Une telle prière avait pour but de nous exciter nous-mêmes à prier. Elle nous révélait que son Père est son principe éternel, et dont il tenait tout comme homme.  
 C'est pourquoi il le remerciait des biens reçus et lui demandait ceux qu'il devait recevoir, pour nous apprendre à l'imiter.  
 Ajoutons qu'il priait pour nous et qu'il continue au ciel (Hébr., VII, 25). *Il peut toujours sauver ceux qui s'approchent de Dieu par son entremise, étant toujours vivant pour intercéder pour nous.*

Sa prière fut-elle toujours exaucée ? Oui. D'après S. Paul. (Hébr., v, 7.) *Il a été exaucé à cause de son humble respect pour son Père.*  
 La prière est exaucée quand la volonté raisonnable de celui qui la fait est accomplie. Car c'est la volonté raisonnable qui veut, non l'appétit.  
 Or, le Christ ne voulut jamais autre chose que ce que Dieu voulait, comme il l'a prouvé.  
 Donc toutes ses volontés absolues, même l'humaine, eurent leur accomplissement, à cause de leur conformité à Dieu.  
 On doit par conséquent dire que toutes ses prières ont toujours été exaucées ici-bas.  
 Il en est de même des prières des hommes dont la volonté est conforme à celle de Dieu. (Rom., VIII, 27.)  
 S'il pria en vain que son calice s'éloignât, c'était pour manifester le désir de sa volonté naturelle.  
 Mais intérieurement sa volonté raisonnable consentait à ce qu'il ne fût pas exaucé.

III { Mon Dieu ! je crois, d'après le récit de l'Evangile et l'enseignement de l'Eglise, que Jésus a prié pour lui et pour nous, et qu'il prie encore dans le ciel. Afin de l'imiter, je prierai souvent, et pour que mes prières vous soient agréables, je vous les adresserai en son nom, en union avec lui, persuadé que vous daignerez les exaucer.

I		Après avoir parlé de la soumission et de la prière du Christ, comme homme, par rapport à son Père, nous avons à nous occuper de son sacerdoce pour montrer qu'il a été prêtre sur la terre et pas seulement au ciel. A ce sujet, il y a six questions concernant sa convenance, ses effets et sa durée qui est éternelle.	
Plan	II	Convenance	<p><b>Prêtre</b></p> <p>Convenait-il au Christ d'être prêtre? Oui. <i>Nous avons un pontife, qui est entré dans le ciel, Jésus Fils de Dieu.</i> (Hébr. IV, 14.)  L'office du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple, d'offrir les prières, de satisfaire. D'après saint Paul : (Hébr. V, 1).  Or, c'est là principalement ce qui convient au Christ. Car, c'est par lui que les dons de Dieu ont été communiqués aux hommes. (II, S. Pierre I, 4.)  <i>Pour que vous soyez par là même participants de la nature divine.</i>  C'est aussi lui qui a réconcilié le genre humain avec Dieu. (Col. I, 19.) Donc il est prêtre, et ce titre lui convient par excellence.  Sous ce rapport, il était au-dessus des anges, et c'est pour cela que les anges le servirent après son jeûne. De plus il était de la race sacerdotale.</p>
			<p><b>Victime</b></p> <p>A-t-il été tout à la fois prêtre et victime? Oui. (Eph. V, 2.) <i>Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous à Dieu.</i> — (Hébr., tout le ch. IX.)  1° L'homme a besoin du sacrifice pour la rémission du péché. Le Christ s'est livré pour cela. (Rom. IV, 25.) <i>Il a été livré à cause de nos iniquités.</i>  2° Pour être conservé dans l'état de grâce. Nous avons reçu par le Christ la grâce. (Hébr. V, 9.) <i>Il est devenu l'auteur du salut éternel.</i>  3° Pour être uni à Dieu, surtout dans la gloire. Par le Christ nous obtenons la gloire. (Hébr. X, 19.) <i>Nous avons par son sang la confiance d'entrer dans le Saint.</i>  Il a donc été tout à la fois victime pour le péché, hostie pacifique, et holocauste.</p>
			<p><b>Péchés</b></p> <p>Son sacerdoce a-t-il eu pour effet d'expier les péchés? Oui. (Hébr. IX, 14.)  <i>Son sang... purifiera notre conscience des œuvres mortes.</i>  Pour purifier les péchés, il faut deux choses, parce que dans les péchés il y a la tache et la peine.  La tache de la faute doit être effacée par la grâce qui porte le cœur du pécheur vers Dieu.  La peine due à la faute est totalement détruite par là-même qu'on satisfait à Dieu.  Or, le sacerdoce du Christ donne la grâce (Rom, III, 24), et satisfait pour nous. (Is., LIII, 4.) <i>puisqu'il a pris sur lui nos infirmités.</i>  C'est pourquoi S. Jean-Baptiste s'écria : <i>Voici l'agneau de Dieu...</i> (S. Jean, I, 29). Donc son sacerdoce a plein pouvoir pour expier les péchés.</p>
		Effets	<p><b>Du monde</b></p> <p>A-t-il servi non seulement aux autres, mais encore à lui-même? Il n'a servi qu'à nous. Cet article est de foi. Le Concile d'Ephèse dit anathème à ceux qui disent que le Christ a offert pour lui.  Celui qui ne peut pas arriver à Dieu a besoin d'un médiateur. Or le Christ arrive par lui-même à Dieu. (Hébr. VII, 25). Donc il ne lui convient pas de participer à l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres.  Comme le soleil éclaire sans recevoir, le Christ communique ses effets sans en profiter.  Les autres prêtres participent à l'effet de son sacerdoce non comme prêtres, mais comme pécheurs.</p>
			<p><b>Éternel</b></p> <p>Demeure-t-il à jamais? Oui. <i>Vous êtes prêtre pour l'éternité.</i> (Ps. CIX, 4.)  L'office du prêtre comprend l'oblation du sacrifice et sa consommation ou sa fin.  Le sacrifice du Christ a pour fin non les biens temporels, mais les éternels, que nous acquérons par sa mort (Hébr. IX, 12). <i>Il est le pontife des biens futurs.</i>  C'est pour cela qu'on dit que son sacerdoce est éternel, figuré par l'entrée du pontife dans le Saint des Saints, une fois par an. Ainsi lui est entré dans le ciel.</p>
			<p><b>Durée</b></p> <p>A-t-il été selon l'ordre de Melchisédech? Oui. D'après (Ps. CIX, 4). <i>Vous êtes prêtre selon l'ordre de Melchisédech.</i>  Le sacerdoce légal a été la figure imparfaite par ses effets et sa durée de celui de Jésus-Christ.</p>
III		Ordre	<p>Mais son excellence a été figurée plutôt par celui de Melchisédech qui recevant la dime d'Abraham, décimait en quelque sorte le sacerdoce lévitique qui devait être inférieur.  Melchisédech offrait le pain et le vin en figure de l'unité de l'Eglise et du sacrifice du Christ.  Et lui-même, dont l'origine était inconnue, fut une figure frappante du Fils de Dieu.</p>
			<p>Mon Dieu! je crois que Jésus, votre divin Fils, est non seulement le Roi de la Création, mais encore le Pontife éternel pour le salut des âmes. C'est dans votre miséricorde infinie que vous nous l'avez donné. Répandez sur toute la terre les effets de son sacerdoce, afin qu'il n'y ait qu'un pasteur et un troupeau.</p>



Après avoir examiné ce qui se rapporte à la soumission, à la prière et au sacerdoce du Christ, nous avons à considérer maintenant ce qui se rapporte de son Père à lui, c'est-à-dire son adoption et sa prédestination. Sur la première, il y a quatre questions concernant celui qui adopte et ceux qui sont adoptés.

II

Dieu

Adoptant

Trinité

**Convient-il à Dieu d'adopter des enfants?** Oui. D'après : (Eph., I, 5.) *Il nous a prédestinés pour être ses enfants adoptifs.*

Adopter quelqu'un, c'est l'admettre par bonté à participer à l'héritage que l'on possède.

Or, Dieu est d'une bonté infinie; c'est pourquoi il admet ses créatures raisonnables à la participation de ses biens, parce qu'elles sont faites à son image et capables de la béatitude.

Cette béatitude est la jouissance de Dieu par laquelle il est heureux et riche lui-même.

Adopter, pour lui, c'est rendre aptes et admettre les hommes à l'héritage de sa béatitude, tandis que pour l'adoption humaine on choisit ceux qui sont aptes.

Par la création, la bonté divine se communique aux êtres en leur imprimant quelque ressemblance.

Par l'adoption, elle confère aux hommes une certaine image de la filiation naturelle.

**Convient-il à la Trinité d'adopter?** Il appartient au père d'adopter. Or, quand nous disons *Notre Père*, nous entendons la Trinité.

Le Fils de Dieu a été engendré et non fait; les fils adoptifs sont faits. (S. Jean, I, 12.) *Il leur a donné la puissance d'être faits enfants de Dieu.*

C'est pourquoi la génération appartient proprement au Père et l'adoption à la Trinité.

Parce que ce qui se fait dans les créatures est commun aux trois Personnes en raison de l'unité de nature.

D'où le Seigneur a dit: *Tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi.* (S. Jean, V, 19.)

Mais l'adoption est attribuée au Père comme principe, au Fils comme au modèle, et au Saint-Esprit comme à celui qui nous imprime la ressemblance du Fils et de la filiation éternelle.

Ainsi nous devenons les frères du Christ, fils du même Père, lui par nature nous par grâce.

**Est-il propre à la créature raisonnable d'être adoptée?** Oui, à elle seule. La filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle. On peut donc ressembler au Verbe de trois manières :

1<sup>o</sup> Selon la nature de la forme, non selon son intellectualité, comme la forme d'une maison ressemble à l'idée qu'en avait l'architecte.

2<sup>o</sup> Selon la nature de la forme et selon l'intellectualité; c'est ainsi que la science produite dans l'esprit du disciple ressemble au verbe qui est dans l'intelligence du maître.

3<sup>o</sup> Selon l'unité qu'il a avec son Père, ce qui est produit en nous par la grâce et la charité. Ce qui complète l'assimilation et donne droit à l'héritage. Donc à la créature raisonnable seule il convient d'être adoptée.

Mais ce privilège ne convient qu'à la créature raisonnable qui a la charité (Rom., V, 5.) répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, appelé l'Esprit d'adoption (id., VIII, 15).

Créature

Adoptés

Le Christ

**Le Christ, comme homme, est-il le Fils adoptif de Dieu?** Non, il est son Fils par nature et non par adoption.

La filiation convient proprement à l'hypostase ou à la personne, non à la nature. Elle est donc une propriété personnelle.

Or, dans le Fils il n'y a que la personne divine.

Comme il ne peut pas recevoir ce qu'il possède, il ne peut donc pas être Fils adoptif, parce que, nous l'avons dit, la filiation adoptive est une participation à la filiation naturelle.

Or, le Fils n'a rien par participation; il est le Fils de Dieu par nature, en vertu de son union.

Tandis que nous, par la grâce habituelle, nous devenons fils de Dieu par adoption.

La grâce habituelle ne fait pas en lui un fils adoptif; elle découle de la filiation naturelle.

III

Mon Dieu! s'il est glorieux pour un pauvre enfant du peuple d'être adopté par un souverain, combien plus est glorieux pour de pauvres pécheurs d'être élevés à la dignité de vos enfants. C'est à Jésus que nous devons cette grâce et cette gloire. Rendez-moi digne de cet honneur par la charité, afin que j'aie part à votre héritage.

Après avoir parlé de l'adoption des enfants de Dieu et de ce qui regarde à ce sujet le Verbe incarné, il nous reste à considérer ce qui se rapporte à sa prédestination comme homme dans le temps. A cet égard, il y a quatre questions concernant celle du Christ en elle-même et comme modèle et cause de la nôtre.

Plan II

Du Christ	Convenance	<p><b>Convient-il au Christ d'être prédestiné ?</b> Oui, d'après S. Paul. (Rom, I, 4.)  <i>Il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans sa puissance.</i>          La prédestination proprement dite est une préordination divine qui existe de toute éternité à l'égard des choses qui doivent être faites dans le temps par la grâce de Dieu. (I Part., q. XXIII, art. 1 et 5.)          C'est ainsi que Dieu avait décrété de toute éternité que par la grâce d'union il y aurait un Homme-Dieu.          On ne peut pas le nier, parce qu'il faudrait admettre que Dieu aurait eu des idées qu'il n'avait pas.          Donc il faut dire que cette union tombe sous la prédestination et que le Christ a été prédestiné.          Fils de Dieu de toute éternité, il n'a pas toujours subsisté dans la nature humaine, d'où saint Augustin a dit :          Il a été prédestiné pour être simultanément fils de David par la chair, et de Dieu par sa puissance.</p>
		<p><b>Peut-on dire : Le Christ comme homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu ?</b> Oui, si par le mot comme on entend la nature humaine.          Dans la prédestination on peut considérer une certaine antériorité par rapport à ce qui en est l'objet, et l'effet temporel qui est un don gratuit de Dieu. Sous ces deux rapports on l'attribue au Christ en raison de la nature humaine toute seule.          Car cette nature ne lui a pas toujours été unie et c'est par grâce qu'elle l'a été au Verbe.</p>
	Formule	<p>C'est pourquoi la prédestination ne convient au Christ qu'en raison de la nature humaine          Or, ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui convient comme homme. Donc, il s'ensuit que le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.          On ne peut pas dire qu'il a été prédestiné que le Christ, comme homme, soit le Fils de Dieu. Mais cette détermination, comme homme, peut être rapportée à la raison propre de l'acte, selon que la prédestination implique dans son essence une antériorité et un effet gratuit. De cette manière elle convient au Christ.</p>
	Modèle	<p><b>La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre ?</b> Oui.          On peut considérer la prédestination de deux manières : selon l'acte et selon l'objet :          1° Selon l'acte de celui qui prédestine. Dans ce sens, elle n'est pas le modèle de la nôtre, parce que c'est par le même acte que Dieu a prédestiné le Christ et les hommes éternellement.          2° Selon l'objet auquel on est prédestiné, ce qui est le terme et l'effet de la prédestination. Dans ce sens, elle est le modèle de la nôtre de deux manières :          1° Quant au bien auquel nous sommes prédestinés : adoption participant à sa filiation (Rom. VIII, 29). <i>Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils.</i>          2° Quant au mode d'obtenir ce bien par la grâce : il a été prédestiné sans mérite précédent. Tandis que nous avons tous reçu de la plénitude de sa grâce, comme le dit S. Jean. (I, 16.)</p>
La nôtre	Cause	<p><b>Est-elle la cause de la nôtre ?</b> Oui. D'après l'Ecriture et la tradition. (Eph. I, 5.)  <i>Nous avons été prédestinés par Jésus-Christ pour être ses enfants adoptifs.</i>          Considérée comme un seul acte éternel de Dieu, celle du Christ n'est pas cause de la nôtre.          Considérée selon son terme, elle est cause de la nôtre, parce que Dieu a préordonné notre salut en prédestinant de toute éternité qu'il s'accomplirait par l'incarnation de son Fils.          Car la prédestination embrasse non seulement l'objet, mais encore le mode et l'ordre d'après lequel il doit s'accomplir.          Si le Christ n'avait pas dû s'incarner, Dieu aurait préordonné le salut par une autre cause.          Mais, parce qu'il a préordonné l'incarnation du Christ, il a simultanément préordonné qu'elle serait la cause de notre salut. Ainsi, donc sa prédestination est la cause de la nôtre.</p>

III

Mon Dieu! je suis heureux de tout vous devoir en Jésus et par lui, mon adoption et ma prédestination. Je désire correspondre à cette double grâce, de tout mon cœur, en marchant sur les traces de ce divin modèle. O Jésus, par vous j'ai été prédestiné à la grâce et à la gloire, donnez-moi l'une afin que j'obtienne l'autre.



		Après avoir considéré les conséquences de l'Incarnation par rapport au Christ lui-même et envers son Père, nous avons à les considérer en ce qui nous concerne. Il y en a deux : nous devons adorer le Christ et il est notre médiateur. Sur le premier point, il y a six questions concernant le Christ lui-même et les créatures qui s'y rapportent.			
I	Plan	I <sup>a</sup>	Dieu	Le Christ	<b>Doit-on adorer par une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité?</b> Oui. L'Eglise dit anathème à ceux qui le nient. (V <sup>e</sup> concile général.) On honore quelqu'un pour lui-même et ses membres et ses habits pour lui. On l'honore aussi pour divers motifs : la dignité, la science et la vertu. Or, le Christ est une seule personne. Donc nous devons l'adorer tout entier par un seul acte. La pluralité d'adoration supposerait en lui plusieurs personnes, ce que l'Eglise condamne. Mais nous pouvons avoir plusieurs motifs de l'adorer, de telle sorte qu'on l'honore pour sa sagesse créée d'un autre honneur que pour sa sagesse incréée.
				Son humanité	<b>Doit-on adorer l'humanité du Christ de l'adoration de latrie?</b> Oui, si les hommages rendus à l'humanité du Christ s'adressent à lui, comme à la chose adorée. Mais si on les rend en raison de l'humanité qui est parfaite, parce qu'elle a reçu toutes les grâces, alors l'adoration n'est pas un culte de latrie, mais de <i>dulie</i> suprême qui est due à Dieu lui-même et se confond avec l'autre. Dans la pratique on ne sépare point la chair de la divinité; cela n'a lieu que dans la pensée.
				Son Image	<b>Doit-on adorer l'image du Christ de l'adoration de latrie?</b> Oui. Considérée comme un objet sculpté ou peint, cette image ne commande aucun respect. On ne doit vénérer que les êtres raisonnables. Considérée comme image du Christ, elle devient vénérable et mérite le culte de latrie, mais de latrie respective, qui ne devient suprême que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ qui est Dieu. S'il était défendu autrefois de faire des images, c'est parce qu'on adorait les dieux en elles. NOTE. Il s'agit ici d'une latrie relative. Si l'expression déplaît, il n'y a qu'à la laisser. (Bossuet.)
				La Croix	<b>Doit-on adorer de même la croix?</b> Oui. L'Eglise chante : <i>Salut, ô croix...</i> On honore quelque chose parce qu'elle représente une créature raisonnable ou qu'elle lui est unie, comme l'image d'un roi et ses vêtements et on les vénère de la même vénération que l'on vénère le roi lui-même. C'est ainsi que nous adorons la croix du Sauveur de ces deux manières : 1 <sup>o</sup> parce qu'elle nous représente la figure du Christ étendu sur elle; 2 <sup>o</sup> parce que les membres du Christ l'ont touchée, et qu'elle a été arrosée de son sang. Nous devons le même culte à tout ce qui a touché le Christ. Quant aux images de la vraie croix, il faut se rapporter à ce qui est dit ci-dessus. Quant à celles des autres objets, il n'en est pas de même.
				Marie	<b>Doit-on de même adorer la mère du Christ?</b> Non. C'est une créature. Le culte de latrie n'est dû qu'à Dieu; il n'est donc pas dû à la créature pour elle-même. Pas même à la créature raisonnable, quoiqu'elle soit susceptible d'être vénérée. Or la Mère de Dieu est une simple créature raisonnable; elle n'a pas droit au culte de latrie, mais à celui de <i>dulie</i> . Toutefois, on le lui doit plus éminemment, qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la Mère de Dieu. C'est pourquoi on dit qu'on lui doit non pas un culte de <i>dulie</i> quelconque, mais le culte d' <i>hyperdulie</i> .
				Reliques	<b>Doit-on adorer les reliques des saints?</b> Non. On doit les vénérer. Si on regarde comme précieux le simple souvenir d'un parent, un objet lui ayant appartenu, à plus forte raison son corps, qui est plus précieux que le reste. Nous devons donc avoir en vénération les saints, et honorer toutes leurs reliques, comme témoignage de notre affection pour eux. Principalement leurs corps qui furent les temples et les organes du Saint-Esprit et qui seront glorifiés un jour par la résurrection. Dieu lui-même les honore convenablement, en faisant des miracles par leur intermédiaire. Ainsi nous les honorons pour adorer Dieu auquel ils ont rendu témoignage. (S. Jérôme.)
		Créatures			
		II <sup>a</sup>			
		III			
		Mon Dieu ! je vous adore comme mon principe et ma fin, Dieu seul en trois personnes. J'adore de tout mon cœur, Jésus votre Verbe éternel, égal en tout à vous-même dans l'unité du Saint-Esprit. J'adore de toute mon âme Jésus incarné pour nous ramener à vous, et je rends hommage à tout ce qui le rappelle.			

Plan	II	I	Après avoir considéré l'adoration qui est due au Christ et le culte que nous devons à ce qui le touche, nous devons le considérer comme le médiateur de Dieu et des hommes, en sa qualité de souverain Prêtre. A ce sujet, il y a deux questions pour savoir si cet office lui est propre et si c'est par rapport à son humanité.	
			Notion	Est-ce le propre du Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes? Oui. <i>Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme.</i> (I Tim., II, 5.) Il appartient proprement à l'office du médiateur de lier et d'unir ceux entre lesquels il interpose sa médiation; car les extrêmes s'unissent entre eux dans un seul milieu.
				Or, il convient au Christ d'unir les hommes à Dieu d'une manière très-parfaite. En effet, c'est par lui que les hommes ont été réconciliés avec Dieu, d'après : (II Cor., v, 19.) <i>Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui.</i> C'est pourquoi le Christ seul peut être le médiateur parfait entre Dieu et les hommes; car, c'est par sa mort qu'il a réconcilié le genre humain coupable envers le Dieu juste. Et c'est pour ce motif qu'après avoir dit : <i>Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme</i> , saint Paul ajoute : <i>qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous.</i>
			Le Christ	Mais rien n'empêche pourtant que d'autres ne le soient sous différents rapports, s'ils coopèrent à cette médiation, par manière de disposition ou comme ministres.
			Les autres	Les prophètes et les prêtres de l'ancien Testament l'ont été par manière de disposition.
				Les prêtres du Nouveau, comme ses ministres en conférant les sacrements du salut.
				Les anges ne le sont pas d'une manière principale, mais par mode de disposition et de ministère.
			Conclusion	Les démons sont de mauvais intermédiaires pour nous empêcher d'arriver à la béatitude.
				Tandis que le Christ ayant de commun avec Dieu l'immortalité, et la mortalité avec les hommes, s'est interposé pour détruire la mortalité et nous rendre immortels.
				Il a été médiateur selon la substance, à cause de l'union hypostatique; selon l'opération, parce qu'il a été arbitre entre Dieu et nous.
		Homme	Principe	Le Christ est-il médiateur comme homme? Oui. Selon saint Augustin. Il dit : Le Christ n'est pas médiateur parce qu'il est le Verbe, car le Verbe immortel et souverainement heureux est loin des misères des mortels, mais il l'est comme homme.
			Conditions	Il faut répondre que dans le médiateur nous pouvons considérer deux choses : 1 <sup>o</sup> Sa nature d'intermédiaire; 2 <sup>o</sup> l'office qu'il a d'unir ce qui est séparé.
				Or, il est de l'essence d'un moyen terme d'être séparé de ses deux extrêmes. Et le médiateur unit, par là même qu'il porte à l'un ce qui appartient à l'autre.
			Application	Aucune de ces conditions ne peut convenir au Christ comme Dieu, mais seulement comme homme.
				Car il n'a rien, comme Dieu, à transmettre au Père et au Saint-Esprit, à cause de leur égalité.
				Ni du Père et du Saint-Esprit à transmettre à d'autres ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit.
				Mais, comme homme, ces deux choses lui conviennent; parce qu'il est éloigné de Dieu par la nature humaine, et des hommes par la dignité de la grâce et de la gloire.
				Comme homme, il lui convient aussi d'unir les hommes à Dieu, en leur transmettant les préceptes et les dons de Dieu, en satisfaisant et en priant pour eux.
				C'est pourquoi il est appelé très véritablement médiateur, en sa qualité d'homme.
		III	Mon Dieu! en nous donnant votre Fils, vous en avez fait notre médiateur auprès de vous. Quo serions-nous sans lui, pour apaiser votre justice et faire prévaloir votre miséricorde? Ecoutez-le, Seigneur; ne lui refusez rien de ce qu'il vous demande en faveur des coupables, et ne voyez jamais que ce Fils bien-aimé entre la terre et le ciel.	



# TRAITÉ DE L'INCARNATION.

## SECOND TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

### VIE DU CHRIST

Vie	Privée.	Marie. . . . .	{	Son Immaculée Conception
				Sa virginité.
				Son mariage.
				L'annonciation.
		Jésus. . . . .	{	Quant à la matière.
				Quant au principe.
				Son mode.
				Perfection de l'enfant.
	Publique.	Baptême	{	Sa naissance.
				Manifestation de sa naissance.
				Sa Circoncision.
				Donné par S. Jean.
		Genre de vie.	{	Reçu par le Christ.
				Tentation.
				Prédication.
	Passion . . .	Miracles. . .	{	En général.
				Du Christ.
				Transfiguration.
		Ses effets	{	En elle-même.
				Sa cause.
	Gloire . . .	Résurrection.	{	Mode de production.
				Effets eux-mêmes.
				La mort du Christ.
				Sa sépulture.
		Ascension.	{	Sa descente aux enfers.
				En elle-même.
				Qualités du Christ ressuscité.
		Le Christ à la droite de son Père	{	Manifestation de la résurrection.
				Cause de la nôtre.
		Son pouvoir judiciaire.	{	Ascension.
				Le Christ à la droite de son Père

Plan	I	Après avoir parlé de l'union hypostatique et de ses conséquences, nous avons à considérer la vie, la passion et la gloire du Christ. Nous commençons par ce qui regarde sa très sainte Mère et d'abord sa sanctification, à l'égard de laquelle six questions se présentent concernant Marie avant et après sa sanctification.	
		Avant	Naissance
			Animation
		II	Foyer
			Péché
		Après	Grâce
			Privilège
			Remarque
		III	

La B. Vierge a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance? Oui  
 L'Eglise célèbre la fête de sa Nativité. Or l'Eglise ne célèbre de fête que pour ce qui est saint. Donc la B. Vierge a été sainte avant de naître.  
 L'Ecriture n'en dit rien directement; mais on le croit, à cause du Fils qu'elle devait engendrer.  
 Parce qu'elle est saluée pleine de grâce; parce que Jérémie et saint Jean-Baptiste furent ainsi sanctifiés.  
 A plus forte raison ce privilège dut être accordé à celle qui devait briser le serpent.  
 S. Augustin le prouve en disant que l'Eglise fête l'Assomption de la S. V. quoique l'Ecriture n'en dise rien.

A-t-elle été sanctifiée avant d'être animée? Non. (Ex. XL, 31.) *Après que tout fut achevé, la nuée couvrit le tabernacle du témoignage et la gloire du Seigneur le remplit.* Ce que l'Eglise applique à la Sainte Vierge.  
 La purification ne saurait provenir que de l'infusion de la grâce dans une âme raisonnable.  
 De plus, si elle n'avait pas encouru la tache, elle n'aurait pas profité de la rédemption.  
 La fête de la Conception est plutôt celle de sa sanctification. (Donc on y croyait au XIII<sup>e</sup> siècle.)

A-t-elle été purifiée du foyer de la concupiscence? Oui. *Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, il n'y a pas de tache en vous.* (Cant., IV, 7.)  
 Ce foyer appartenant à la tache de la chair n'a pas existé dans la B. V. Marie.  
 Il est resté en elle dans son essence, après sa sanctification, mais il était enchaîné, quant à son exercice, jusqu'à la conception du Fils de Dieu, où il fut tout à fait détruit.

A-t-elle été préservée du péché actuel? Oui. Saint Augustin.  
 Puisque le Fils de Dieu a habité d'une manière toute particulière dans la Bienheureuse Vierge Marie, il faut reconnaître absolument qu'elle n'a jamais commis de péché mortel, ni véniel, car ces fautes tourneraient de quelque manière à la honte de son Fils.  
 Aussi on lui applique ces paroles : *Vous êtes toute belle et sans tache.* (Cant. IV, 7.)

A-t-elle reçu la plénitude des grâces? Oui. Toute la plénitude. (S. Jérôme.)  
 C'est ce que prouvent ces paroles : *Je vous salue, pleine de grâce.* (S. Luc, I, 28.)  
 Le Christ, comme Dieu, est l'auteur de la grâce, et comme homme, l'instrument.  
 Or, la Bienheureuse Vierge Marie a été plus rapprochée de lui, que nulle autre créature ici-bas, puisqu'il a reçu d'elle l'humanité.  
 Donc elle a dû en recevoir une grâce supérieure à celle de toutes les créatures.

Cette sanctification lui est-elle propre? Non. Jérémie, S. Jean-Baptiste. D'autres accordent encore ce privilège à S. Joseph. Pour les premiers c'est certain. D'après l'Ecriture : Jérémie (Jér. I, 5). S. Jean-Baptiste (S. Luc, I, 15). Ils figuraient ainsi d'avance la sanctification des chrétiens par le Christ.

NOTE. Bossuet montre que ce n'était pas assez pour rendre complète la victoire du Christ sur le démon, qu'il fallait encore qu'il détruisit le péché au moment de la conception; ce qui n'a lieu qu'autant qu'on admet la Conception Immaculée de la Sainte Vierge.  
 Aujourd'hui, grâce à Dieu, l'Immaculée Conception est un dogme de foi (1854). Elle a toujours été crue, mais on était libre. Nous avons rapporté l'opinion de saint Thomas.  
 On ne s'explique pas cette lacune. D'ailleurs son argumentation n'est pas logique.  
 Aussi on a supposé, non sans fondement, que le texte de cette question a été falsifié. Car dans le commentaire sur l'Épître aux Galates, il exempte Marie du péché originel.

Mon Dieu! je crois de tout mon cœur, de toute mon âme et de toutes mes forces le dogme de l'Immaculée Conception et que Marie a été préservée d'avance par les mérites de la Passion de son divin Fils. Marie mère de Jésus et ma mère, je suis heureux de vous saluer Immaculée; Vous l'êtes aussi pour nous. Préservez mon âme de toute souillure.



Plan	I	Après avoir parlé de la sanctification de la B. Vierge Marie, avant et après sa naissance, nous avons maintenant à nous occuper de sa virginité, qui est un article de foi contre les Juifs. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les trois états de sa virginité et le vœu qu'elle en avait fait.		
		Virginité	Avant	<p>La B. Marie a-t-elle été vierge en concevant le Christ? Oui. (Is., VII, 14.)  <i>Voilà que la Vierge concevra.</i></p> <p>1° Il n'eut pas été convenable que le Christ eût un autre père sur la terre que Dieu, dans la crainte que la dignité du Père ne fût transférée à un autre.</p> <p>2° Son caractère de Verbe exigeait que la chair prise par lui fût conçue dans la pureté, sans porter aucune atteinte à la pureté de sa Mère.</p> <p>3° Son humanité devant effacer le péché, il n'était pas convenable qu'elle fût conçue dans le péché. <i>Voici l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde.</i></p> <p>4° La fin de l'Incarnation l'exigeait aussi; elle devait nous établir enfants de Dieu, et le modèle de cette régénération devait se trouver dans sa conception même, selon S. Augustin.</p> <p>Pour l'honneur de Marie, il fallait que S. Joseph fût regardé comme le père de Jésus. On dit Joseph père du Christ de la manière qu'on le dit époux de Marie sans l'union charnelle, par le lien seul du mariage.</p> <p>Si sa généalogie aboutit à S. Joseph, c'est que les Ecritures n'ont pas coutume dans les générations de suivre l'ordre des femmes.</p>
				<p>A-t-elle été vierge dans l'enfantement? Oui. Tous les Pères l'affirment. <i>Voilà que la Vierge concevra et enfantera</i> (Is., VII, 14). C'était convenable pour trois motifs:</p> <p>1° Parce que celui qu'elle enfanta est le Verbe de Dieu incarné et dans lequel tout doit être pur. Ainsi notre verbe conçu dans le cœur sans corruption, ne souille pas l'esprit, il en sort avec la même pureté.</p> <p>2° Par rapport à l'effet de l'Incarnation: devant détruire notre corruption, il n'était pas convenable qu'il portât la moindre atteinte à la pureté de sa Mère par son avènement.</p> <p>3° Celui qui commande d'honorer les parents ne devait pas diminuer l'honneur de sa mère dans sa naissance.</p> <p>De plus, sa naissance fut un miracle de puissance; aucun obstacle ne s'y opposait. (S. Augustin.)</p>
				<p>A-t-elle été vierge après l'enfantement? Oui. (Ez., XLIV, 2.) <i>Cette porte demeurera fermée; on ne l'ouvrira point; aucun homme ne passera par elle, parce que le Seigneur Dieu d'Israël est entré.</i></p> <p>Contre Helvidius qui prétendait que la Mère du Christ avait eu d'autres enfants après la naissance du Christ.</p> <p>1° Fils unique de Dieu, il devait être fils unique de sa mère et son fruit le plus parfait.</p> <p>2° Le sein de Marie devenu le sanctuaire du Saint-Esprit ne devait jamais être souillé, sinon ce serait faire injure à cet Esprit.</p> <p>3° La dignité de Marie lui faisait une loi de reconnaissance après un si grand honneur; elle devait se contenter d'un pareil Fils.</p> <p>4° S. Joseph savait par l'ange que Marie avait conçu du Saint-Esprit; il resta pur lui-même.</p> <p>Donc Marie fut Vierge avant, pendant et après son enfantement, et tous les passages de l'Ecriture que les impies invoquent pour le nier s'expliquent naturellement des parents de Notre-Seigneur.</p>
II		Virginité	Après	<p>Avait-elle fait vœu de virginité? Oui. S. Augustin d'après : (S. Luc. I, 34.) <i>Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme?</i></p> <p>Les œuvres de perfection sont plus louables, si on s'y engage solennellement par vœu.</p> <p>Or, la virginité a dû briller principalement dans la Mère de Dieu. C'est pourquoi il a été convenable qu'elle fût consacrée à Dieu par un vœu.</p> <p>Cependant, comme c'était une loi pour tous les Juifs de concourir à l'accroissement de la nation, Marie n'avait pas fait vœu de virginité d'une manière absolue avant son mariage.</p> <p>Elle s'en était remise avec confiance aux dispositions de la divine Sagesse à cet égard.</p> <p>Mais après, elle fit ce vœu du consentement de S. Joseph et simultanément avec lui.</p> <p>D'autres disent qu'elle l'avait fait avant, sous l'assurance divine que S. Joseph consentirait.</p>
		Le vœu	Principe	
III		Le vœu	Époque	<p>Mon Dieu! comment ne pas croire, même en dehors de toute preuve d'autorité, que tout s'est accompli, dans le grand mystère de l'Incarnation et de la naissance de Jésus, de la manière la plus parfaite et la plus pure? Jésus, la pureté même, ne pouvait avoir qu'une Mère Immaculée et toujours Vierge dans tout son être.</p>

11

Quand Marie, Mère de Jésus, eut épousé Joseph.

I. A cause de lui. Pour quatre raisons : 1° Pour qu'il ne fût pas regardé comme illégitime.

1<sup>re</sup> raison

29. poison

100

100

3° raison

50

## Perfection

100

100

De Marie

of 1950s.

## II



I } Après avoir considéré ce qui se rapporte à la sanctification, à la virginité et au mariage de la S. Vierge, nous avons à nous occuper de ce qui regarde son Annonciation, au sujet de laquelle il y a quatre questions concernant sa convenance en elle-même et par un ange, d'une manière visible et dans l'ordre le plus parfait.

Le fait	Convenance	Était-il nécessaire d'annoncer à Marie ce qui devait s'accomplir en elle? Oui. D'après l'Evangile (S. Luc, I, 31.) <i>Voilà que vous concevrez dans votre sein et que vous enfanterez un Fils.</i> C'était convenable pour quatre motifs :
		1° Afin que l'esprit de Marie fût instruit de ce mystère et uni à Dieu avant de concevoir. C'est ce qui fait dire à S. Augustin : Marie est plus heureuse en percevant la foi du Christ qu'en concevant sa chair.
L'ange		2° Afin qu'instruite par Dieu, elle pût rendre de ce mystère un témoignage plus assuré.
		3° Pour offrir à Dieu l'hommage volontaire de son obéissance, s'étant montrée toute prête à faire sa volonté en disant : <i>Voilà la servante du Seigneur.</i>
Le mode	Apparition	4° Pour montrer qu'il devait y avoir un mariage spirituel entre le Verbe et la nature humaine.
		Et c'est pour cela que le messenger céleste, l'archange Gabriel, sollicitait le consentement de la Vierge, au lieu de celui de la nature humaine tout entière.
L'ange		L'Annonciation a-t-elle dû être faite par un ange? Oui. (S. Luc. I, 26.) <i>L'ange Gabriel a été envoyé de Dieu...</i> C'était convenable pour trois raisons :
		1° Pour conserver l'ordre établi par la Providence, d'après lequel les choses divines, dont les anges sont instruits, arrivent jusqu'à nous par leur intermédiaire.
Le mode	Apparition	2° Par rapport à la réparation des hommes qui devait s'opérer par le Fils de Dieu. Un mauvais ange avait contribué à notre ruine, un bon devait servir à nous sauver.
		3° Parce que cela convenait à la virginité de Marie, à cause du rapport entre les vierges et les anges. Car, vivre dans la chair sans la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais une vie céleste.
Le mode	Apparition	Il convenait donc que Marie fût instruite de ce mystère par un ange, non par un homme.
		L'ange devait-il lui apparaître sous une forme corporelle? Oui.
Le mode	Apparition	1° C'était convenable quant à ce qui était annoncé; car l'ange venait annoncer l'Incarnation du Dieu invisible qui devait le rendre visible. C'est la raison des anciennes apparitions.
		2° Par rapport à la dignité de la Vierge qui ne devait pas seulement recevoir le Fils de Dieu dans son âme, mais encore dans son sein; il fallait que ses sens fussent aussi frappés.
Le mode	Apparition	3° Pour établir ce mystère avec plus de certitude; car les choses sensibles nous font plus d'impression que celles qui frappent seulement notre imagination ou dans le sommeil.
		Si Marie fut troublée, ce ne fut pas à la vue de l'ange, parce qu'elle était accoutumée à ces visions, mais à cause des grandes choses qu'il lui disait, parce qu'elle n'avait pas d'elle-même des pensées si élevées.
Le mode	Ordre	L'Annonciation a-t-elle eu lieu dans un ordre convenable? Oui. <i>Les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées.</i> (Rom., VIII, 1.) Or, l'ange a été envoyé pour annoncer ce mystère. Donc l'Annonciation a été faite de la manière la plus convenable.
		1° L'ange fixe d'abord son attention : <i>Je vous salue</i> ; il lui fait pressentir qu'elle est capable de concevoir : <i>Pleine de grâce</i> ; qu'elle concevrait : <i>Le Seigneur est avec vous</i> ; enfin il lui prédit l'honneur qui lui en reviendrait : <i>Vous êtes bénie entre toutes les femmes.</i>
Le mode	Ordre	2° Il se proposait de l'instruire du mystère : <i>Vous concevrez... Il sera grand... Par l'Esprit-Saint.</i>
		3° Et de l'amener à consentir, par l'exemple d'Élisabeth et par la raison tirée de la toute-puissance de Dieu.

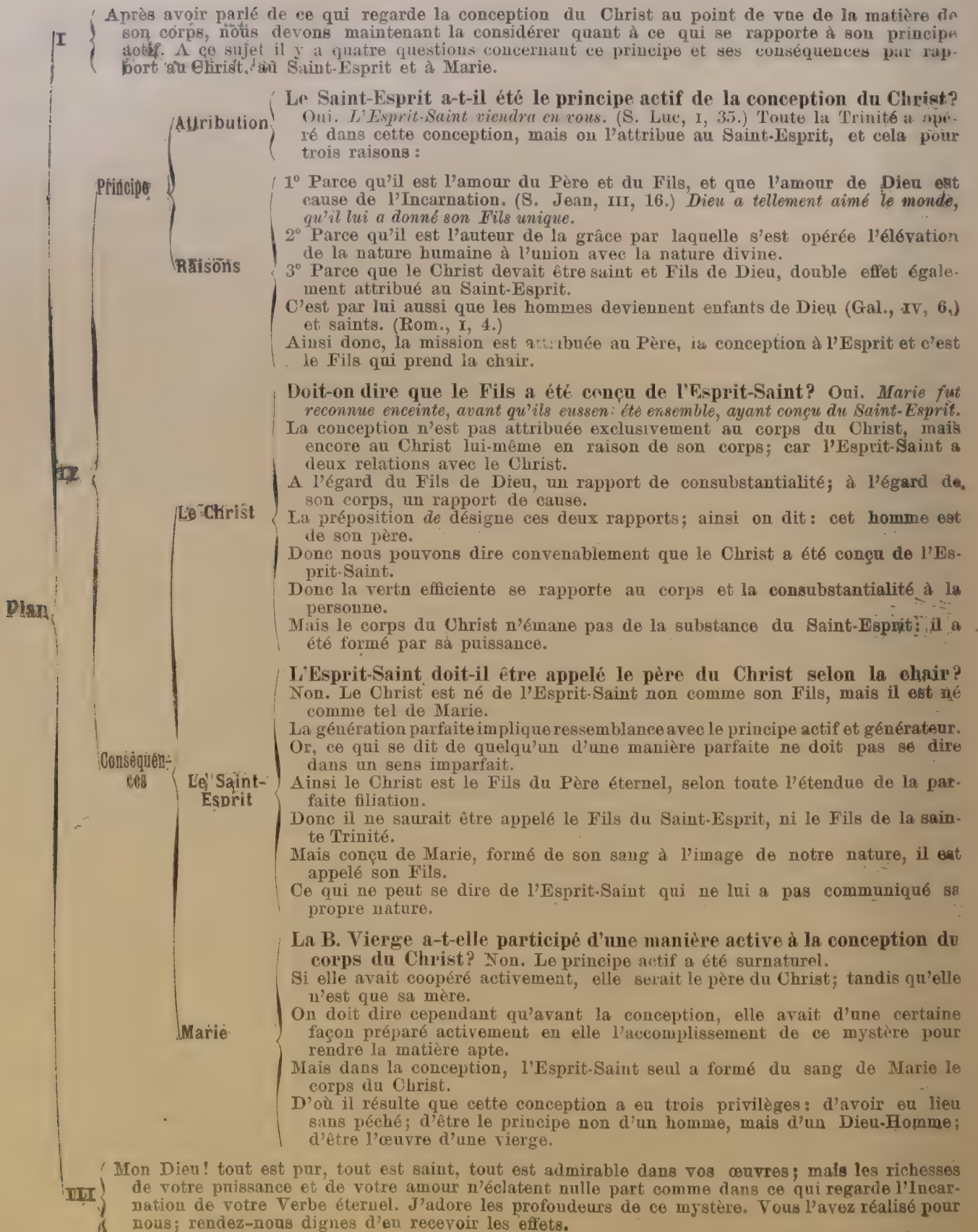
III } Mon Dieu! que cette scène est touchante! quel contraste avec celle d'Ève et du serpent! Celle-ci nous enfanta pour la mort; la Vierge nous donne l'Auteur de la vie. O ma Mère, soyez bénie! Soyez béni, Seigneur! qu'il est beau, qu'il est glorieux pour nous le jour de l'Annonciation! Je vous salue, Marie, pleine de grâce.

INCARNATION DE LA MATIÈRE DE LA CONCEPTION DU SAUVEUR III<sup>e</sup> PARTIE

31

		Après avoir parlé de la Vierge-Mère, nous allons parler de son divin Fils, et d'abord de sa conception, quant à la matière de son corps, à l'auteur de sa conception, au mode et à l'ordre, et à la perfection de l'Enfant. Sur la première de ces considérations, il y a huit questions concernant son origine, sa mère et ces ancêtres.		
Plan	I	Origine	Adam	La chair du Christ a-t-elle été prise de la souche d'Adam? Oui. <i>Il ne s'est jamais uni aux anges, mais il s'est uni à la race d'Abraham.</i> (Hébr., II, 16.) Le Christ a pris la nature humaine pour la purifier de sa corruption; or la nature humaine avait été corrompue par le péché d'Adam; donc il devait prendre cette chair. Si saint Paul dit que le corps du Christ était céleste, c'est à cause de sa divinité et de sa formation.
			David	A-t-elle été prise du sang de David? Oui. D'après ce texte : <i>Le Christ est né selon la chair de la race de David.</i> (Rom., I, 3.) Il est dit le fils surtout de deux patriarches, Abraham et David : 1° Ils reçurent spécialement la promesse du Christ. (Gen., XXII, 18. — Gal., III, 16.) 2° Ils étaient rois, prêtres et prophètes, figures du Christ. 3° A cause de la circoncision, et de l'élection de David.
			Généalogie	La généalogie du Christ a-t-elle été convenablement dressée? Oui. L'autorité de l'Écriture suffit. Tout y est inspiré et bien ordonné. Donc... Les contradictions qu'on a relevées dans les deux généalogies ne sont qu'apparentes. Jacob et Héli étaient frères. Héli mourut sans enfants; Jacob épousa sa veuve et en eut Joseph. D'où cette généalogie est convenable. Si les femmes de mauvaise vie y sont mentionnées, c'est parce que le Christ est venu pour effacer tous les péchés.
			Femme	Convenait-il que le Christ naquît d'une femme? Oui. <i>Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme.</i> (Gal., IV, 4.) Il aurait pu prendre la chair humaine de toute autre matière qu'il aurait voulu. Mais il était convenable qu'il la prit d'une femme pour ennoblir ainsi la nature humaine tout entière, et établir plus fermement la vérité de l'Incarnation.
	II	Sa Mère	Sang	Le corps du Christ a-t-il été formé du sang très-pur de la Vierge? Oui. (Saint J. Damasc.) Il a été conçu dans le sein d'une femme, mais cette femme était vierge. Le Concile de Latran dit anathème à ceux qui le nient. Marie a fourni la matière, et comme elle était pure, c'est son très pur sang qui a servi. Tandis que le principe actif n'a pas été un homme, mais le Saint-Esprit.
			Patriar-ches	A-t-il été dans les patriarches d'une manière déterminée? Non. Mais par son origine, comme le corps de sa Mère et celui de tous les hommes. Ou bien ils ont été en Adam selon sa substance corporelle, selon la raison séminale. Donc son affinité avec le genre humain est bien établie par le sang de sa mère.
		Ancêtres	Péché	A-t-il été soumis au péché dans les patriarches? Non. Ils furent assujettis au péché originel, il en fut exempt. Ils avaient péché en Adam, il ne pécha pas. Sa chair ne préexistait pas en eux; elle fut formée sans souillure par le Saint-Esprit. Il prit la nature humaine telle qu'elle était dans Adam avant le péché.
			Dime	Le Christ a-t-il été décimé dans Abraham? Non. (Saint Augustin.) Celui qui donne la dime attribue la perfection à un autre pour être guéri. Or, le Christ est plus parfait que Melchisédech et n'a pas eu besoin de guérison. Donc il n'a été décimé d'aucune manière dans la personne d'Abraham.
III	Mon Dieu! je crois fermement que le corps de Jésus est de même nature que le nôtre, mais pur de toute souillure, comme celui de sa Mère Immaculée, comme celui d'Adam avant sa chute. Au nom de Jésus et de Marie, Seigneur, purifiez de plus en plus ma chair, mon sang et mon cœur.			





I Après avoir considéré la matière et le principe actif qui ont concouru à la conception du Sauveur, nous avons maintenant à considérer le mode et l'ordre qui ont présidé à cette même conception. A ce sujet, il y a quatre questions concernant cet ordre à trois points de vue, et son mode surnaturel.

Plan	Ordre	Formation	<p>Le corps du Christ a-t-il eu sa forme dès le premier instant de sa conception? Oui. Après la venue du saint-Esprit, il s'est fait chair aussitôt. (Saint Grégoire.)</p> <p>Il faut considérer dans sa conception le mouvement du sang, la formation du corps et son accroissement. Le premier est la préparation, la deuxième l'essence, le troisième la conséquence de la conception.</p> <p>De ces trois choses, la deuxième seule est instantanée, et c'est en cela que la conception consiste.</p> <p>Dans le Christ elle fut donc instantanée dans ce sens, à cause de la puissance du Saint-Esprit, et parce qu'il ne convenait pas que le Verbe prit un corps non formé pour se l'unir.</p> <p>Mais il ne devait se développer que successivement pour montrer la réalité de son humanité, en se conformant à la loi commune.</p> <p>Voilà pourquoi il a passé neuf mois dans le sein de sa Mère, pendant lesquels son corps formé s'est accru proportionnellement tous les jours.</p>
		Animation	<p>A-t-il été animé dès le premier instant? Oui. Dès que la chair a existé. Pour attribuer la conception au Fils de Dieu, comme dans le symbole : <i>qui a été conçu du Saint-Esprit</i>, il faut nécessairement reconnaître que le Verbe a pris ce corps dès qu'il fut conçu.</p> <p>Or, nous avons prouvé que le Verbe a pris le corps par l'intermédiaire de l'âme, et qu'il a pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence. (Q. 6. — Art., 1 et 2.)</p> <p>Il en résulte que, dans le premier instant de sa conception, le corps du Christ dût être animé par une âme raisonnable, quelle que fût la quantité de ce corps.</p> <p>Il n'en est pas tout à fait ainsi dans les autres hommes; la formation en eux est successive. Ils reçoivent une âme parfaite, mais ses facultés se développent et se produisent successivement.</p>
		Assomption	<p>A-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant? Oui. S. Augustin dit : Soyez très-sûr et ne doutez nullement que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge, avant que le Verbe l'ait prise.</p> <p>Nous ne disons pas que l'homme a été fait Dieu, mais très-bien que Dieu s'est fait homme.</p> <p>Sinon il faudrait supposer que la chair du Christ aurait eu un jour une hypostase indépendante de celle du Verbe, ce qui est contraire à la nature de l'incarnation.</p> <p>En la prenant, il aurait dû détruire cette hypostase faisant partie de la nature humaine.</p> <p>Ce qui n'eût pas été convenable de la part du Christ qui venait pour sauver et conserver.</p> <p>C'est pourquoi il est contraire à la foi de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue et ensuite prise par le Verbe; car sa chair n'a jamais eu que l'hypostase divine.</p>
		Naturelle	<p>La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse? Elle a été miraculeuse. Saint Denis dit : Le Christ opérait d'une manière surhumaine les choses qui appartiennent à l'homme, comme le prouve la conception surnaturelle dans le sein d'une vierge.</p>
Mode			<p>On trouve dans ce mystère beaucoup de choses qui sont conformes à la nature. Mais on en trouve aussi beaucoup d'autres qui sont au-dessus d'elle. (Saint Ambroise.)</p>
		Miraculeuse	<p>En effet, par rapport à la matière que la Mère a fournie, elle est naturelle.</p> <p>Mais par rapport à la vertu active du Saint-Esprit, elle est toute miraculeuse.</p> <p>Or, on juge plutôt une chose par la forme que selon la matière, et selon l'agent que selon le patient.</p> <p>Il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, et seulement naturelle sous un rapport.</p>

III Mon Dieu! toutes les créatures agissent naturellement d'après l'impulsion première qu'elles tiennent de vous et d'après la fin à laquelle vous les avez destinées; mais vous conservez la liberté d'intervenir directement dans les grandes choses qui sont au-dessus des forces créées. Je reconnais votre vertu dans la conception du Christ.



Plan I	I		Après avoir considéré la conception du Christ quant à la matière, au principe actif et au mode, nous devons maintenant considérer la perfection du Sauveur lui-même dès l'instant de sa conception. A ce sujet il y a quatre questions concernant sa perfection et ses résultats par rapport au mérite et à la vision.	
			Sanctification	<p><b>Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au moment même de sa conception?</b> Oui. <i>Ce qui naîtra de vous saint, sera appelé Fils de Dieu.</i> (S. Luc. I, 35.) Et ailleurs : <i>Le Père l'a sanctifié et l'a envoyé dans le monde.</i> (S. Jean, X, 36.)</p> <p>Donc, il a été sanctifié dès le premier instant.</p> <p>La grâce qui sanctifie l'âme du Christ découle de l'union même du Verbe. (S. Jean, I, XIV.) <i>Nous avons vu sa gloire, comme du Fils unique, plein de grâce et de vérité.</i></p> <p>Or, dès le premier instant de sa conception, le corps du Christ a été animé et pris par le Verbe de Dieu.</p> <p>Quant à nous, nous devenons saints, de pécheurs que nous étions par nature ou par nos fautes.</p> <p>Mais le Christ, Fils de Dieu, a été fait homme et saint tout ensemble, comme l'ange l'annonça. Et il eut dans le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce qui sanctifia son âme et son corps.</p>
				<p><b>A-t-il eu l'usage du libre arbitre au même instant?</b> Oui. Il s'est fait chair et homme parfait tout à la fois. Or, un homme parfait a le libre arbitre. (S. Augustin.)</p> <p>La perfection spirituelle convient à la nature humaine que le Christ a prise et sans progrès, mais il l'a eue immédiatement dès le commencement.</p> <p>Quant à la perfection dernière, elle ne consiste pas dans la puissance, mais dans l'opération, qui est un acte second.</p> <p>Donc à ce moment le Christ a eu les opérations de l'âme qu'on peut avoir instantanément, car il n'est pas passé de la puissance à l'acte.</p> <p>Ces opérations sont celles de la volonté et de l'intellect dans lesquelles consiste le libre arbitre.</p> <p>Car comprendre, vouloir, sentir, sont des actes d'un être déjà parfait. (Aristote.) Ce sont des actes spirituels qui échappent aux conditions du temps. D'ailleurs par sa science infuse, l'intelligence du Christ pouvait agir sans les images sensibles.</p>
			Libre arbitre	
Plan II	II		Perfection	
				<p><b>A-t-il pu mériter dès cet instant?</b> Oui. Il n'a pas progressé dans le mérite; il aurait progressé s'il n'avait pas mérité dès le premier instant. (S. Grég.) Les adultes sont sanctifiés par leur acte propre, les enfants par la foi des parents ou de l'Eglise.</p> <p>La première sanctification est plus parfaite, comme l'acte est plus que l'habitude, l'être par soi plus que l'être qui est par un autre.</p> <p>Or, la sanctification du Christ, qui est la cause de la sanctification des autres, ayant été la plus parfaite possible, il s'ensuit qu'il a été sanctifié selon le mouvement propre de son libre arbitre vers Dieu.</p> <p>Et comme ce mouvement du libre arbitre est méritoire, il a mérité dès l'instant de sa conception.</p> <p>Il a pu mériter aussi dans la suite, non pour qu'il lui fût dû davantage, mais à plusieurs titres; car sa charité a toujours été la même, tandis que nos mérites progressent avec la charité.</p>
			Mérite	
			Résultats	<p><b>A-t-il joui de la claire vue de Dieu dès cet instant?</b> Oui, par son union. <i>Heureux celui que vous avez choisi et que vous avez pris.</i> (Ps. LXIV, 5.)</p> <p>Il s'agit ici de la nature humaine du Christ. Or, la nature humaine a été prise dès le premier instant. Donc il a joui comme homme de la béatitude dans le premier instant de sa conception.</p> <p>Il n'a pas reçu la grâce habituelle sans l'acte, mais il a reçu la grâce sans mesure. (Q. 7 — Art. 9, 10 et 12.)</p> <p>Il est vrai que celle du voyageur est moindre que celle du voyant; mais le Christ était aussi voyant.</p> <p>Donc il a reçu une grâce non seulement aussi grande que celle des bienheureux, mais encore bien supérieure.</p> <p>Et comme il n'a pas été sans l'acte, il s'ensuit qu'il a joui en acte de la béatitude, en voyant dès lors Dieu dans son essence plus clairement que toutes les autres créatures.</p> <p>En effet, il devait avoir quelque chose de plus qu'elles, aussi il fut heureux immédiatement.</p>
				<p><b>Béatitude</b></p>
Plan III	III		<p>Mon Dieu! Je crois que le Verbe, dès l'instant de sa conception, a eu toutes les perfections de la nature humaine, et qu'il a mérité pour nous en accomplissant à votre égard les quatre grands actes qui sont l'essence de la vie chrétienne. Je vous adore avec lui, Seigneur. Je vous rends grâce, ayez pitié de moi, préservez-moi de tout péché.</p>	

I { Après avoir traité de la conception du Christ et de sa perfection à l'instant même, nous avons à nous occuper maintenant de sa naissance et de sa manifestation. Et d'abord de sa naissance, au sujet de laquelle il y a huit questions concernant ses deux naissances, les conséquences pour Marie et Jésus, et quelques détails.

Plan

II

Attributions	A la Personne	La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne? A la personne. (S. J. Damascène.) La naissance peut être attribuée au sujet ou au terme. Or, elle doit être attribuée à la personne comme à son sujet, car ce qui naît est proprement la personne, et à la nature comme à son terme, parce que la nature exprime la forme. Car la naissance d'un être, dit Aristote, est le chemin qui le fait arriver à sa nature, parce que l'intention de la nature a pour terme la nature de l'espèce.
		Doit-on attribuer au Christ une naissance temporelle? Oui. C'est de foi. Parce qu'il y a dans le Christ deux natures, il est nécessaire de lui attribuer deux naissances. L'une éternelle par laquelle il procède éternellement de son Père comme de son principe. L'autre temporelle par laquelle il est né de sa Mère dans le temps, sans cesser d'être Dieu.
	Marie	D'après la naissance temporelle du Christ peut-on dire que la B. Vierge est sa Mère? Oui. (S. Mat., I, 17.) Il n'a pas apporté son corps du ciel. Il l'a pris dans le sein de Marie et de son sang. Il n'en faut pas davantage pour être mère, comme nous l'avons dit, q, 31, Art. 5. Elle est donc naturellement sa Mère, quoiqu'elle l'ait conçu miraculeusement du Saint-Esprit. Peut-on dire qu'elle est la Mère de Dieu? Oui. Anathème à qui le nie. Dieu se dit de chaque Personne. Ici il se dit du Fils qui a pris la nature humaine en Marie. Or, dans le Christ il n'y a qu'une personne ayant deux natures; il s'ensuit que la Vierge est véritablement appelée Mère de Dieu, comme nos mères quoique nos âmes soient créées.
	Jésus	Y a-t-il dans le Christ deux filiations? Les opinions diffèrent à ce sujet. Si l'on considère les causes, il y a deux filiations comme il y a deux naissances en lui. Si l'on considère le sujet, qui n'est que le suppôt éternel, il n'y a qu'une filiation. Et il est le Fils de la Vierge par la relation réelle qu'a la maternité avec le Christ.
Conséquences	Enfante-ment	La Vierge a-t-elle enfanté sans douleur? Oui. VI <sup>e</sup> Concile général. Il sortit du sein de Marie comme plus tard il entra au Cénacle, les portes fermées. Marie l'enfanta sans aucune atteinte pour sa virginité, donc ce fut sans douleur. Au contraire, elle ressentit la plus grande joie, parce qu'un Homme-Dieu naissait. (Is., xxxv, 2.) <i>Elle sera dans une effusion de joie et de louange.</i>
	Le lieu	Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem? Oui. Prophétie (Mich., v, 2). 1 <sup>o</sup> Parce qu'il descendait de David (Rom., I, 3), qui y était né, et avait reçu la promesse (II Rois, xxiii, 1), afin de montrer que les promesses avaient été accomplies par sa naissance (S. Luc, II, 4). 2 <sup>o</sup> Parce que Bethléem signifie <i>maison de pain</i> et que le Christ est le <i>pain vivant</i> . Lieu pauvre et obscur, pour confondre ceux qui se glorifient de leur origine.
	Le temps	Est-il né dans un temps convenable? Oui. D'après Saint-Paul. (Gal., IV, 4.) Les autres hommes naissent soumis au temps, le Christ en est le maître et le choisit, comme il a choisi sa Mère et le lieu de sa naissance. D'ailleurs toutes ses œuvres sont bien ordonnées. Donc l'époque de sa naissance est convenable. Et toutes les circonstances sont un symbole de ce qu'il venait accomplir: paix, souffrance, etc.

III

{ Mon Dieu! je crois que votre Verbe que vous engendrez éternellement est né pour nous de la Vierge Marie dans le lieu et le temps fixés par votre Providence paternelle. Je crois que Marie l'a mis au monde sans douleur et qu'en étant sa Mère, elle est Mère de Dieu. Je m'en réjouis! Marie, Mère de Dieu, priez pour nous.



INCARNATION DE LA MANIFESTATION DE LA NAISSANCE DU CHRIST - III<sup>e</sup> PARTIE

36

Plan	II	A qui ?	I	Après avoir parlé de la naissance du Christ et de ce qui se rapporte à lui, à Marie et aux circonstances, nous devons ensuite nous occuper de la manifestation de sa naissance, dans les huit questions suivantes concernant ceux à qui le Christ se manifeste, les moyens dont il se sert, et quelques remarques essentielles.
				A-t-elle dû être manifestée à tous les hommes? Non. (Is., XLV, 15. — LIII, 3.) <i>Vous êtes vraiment le Dieu caché. — Il nous a paru méprisable.</i>
				Non à tous
				1 <sup>o</sup> Elle aurait été un obstacle à la rédemption; les Juifs ne l'auraient pas crucifié s'ils l'avaient connu. (I Cor., II, 8.)
				2 <sup>o</sup> Elle aurait affaibli le mérite de la foi par laquelle il veut nous justifier. (Rom., III, 22.) <i>La justice de Dieu est produite par la foi du Christ.</i>
				3 <sup>o</sup> On aurait douté de la vérité de son incarnation, s'il n'avait pas vécu comme nous, passant par tous les degrés de l'âge, mangeant, dormant, etc.
				A-t-elle dû être manifestée à quelques-uns? Oui. Pour être utile à tous. S'il l'avait manifestée à tous, la foi aurait été détruite; à personne, comment l'aurait-on connue? Ce fut à quelques-uns qui l'ont ensuite fait connaître aux autres.
				A quelques uns
				Il la manifesta à des étrangers, par les anges et par une étoile, afin que leur témoignage ne fût pas suspect, comme l'aurait été celui de Marie et Joseph. Le trouble d'Hérode manifeste celui du démon et la dignité du Christ qui vient l'abattre. Le démon redoutait un successeur terrestre, Hérode un successeur temporel.
				Choisis
		Par qui ?	II	Ceux à qui elle a été manifestée furent-ils bien choisis? Oui. (S. Jean, XIII, 18) <i>Je sais ceux que j'ai choisis.</i>
				Il est venu pour tous, voilà pourquoi il se manifesta aux bergers représentant les Juifs; aux Mages, prémices des gentils; à Siméon et S <sup>te</sup> Anne, pour les hommes et les femmes.
				Ainsi personne n'est exclu: Juifs et gentils, savants et ignorants, justes et pécheurs, hommes et femmes. Aucune condition n'est exclue du salut.
				Le Christ devait-il manifester sa naissance par lui-même? Non. De même que les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. (S. Léon.)
				Il fallait que la preuve de sa divinité ne nuisît pas à la foi due à son humanité, puisque sa naissance avait pour but le salut qui s'opère par la foi.
				Ainsi en naissant faible comme nous, il a fait éclater sa divinité par les créatures, en attendant de se manifester plus tard.
				Non par lui
				En ne faisant pas de miracles alors, il agit sagement; il est allé de l'imparfait au parfait.
				A-t-elle dû être manifestée par des anges et par une étoile? Oui. (Deut., XXXII, 4.) <i>Les œuvres de Dieu sont parfaites.</i>
				Une manifestation doit se faire par des signes connus d'avance: aux bergers qui étaient Juifs, par des anges.
		Remarques	III	Par signes
				Aux justes, S <sup>t</sup> Siméon et S <sup>te</sup> Anne, par l'inspiration du Saint-Esprit. Aux gentils, aux mages, par une étoile.
				A tous par des signes célestes, car une telle naissance portait un caractère céleste et divin.
				A-t-elle été manifestée dans l'ordre convenable? Oui. (Dan., II, 21.) <i>Il change lui-même les temps et les âges.</i>
				Aux bergers, elle a été manifestée le jour même, parce qu'ils représentaient les apôtres et ceux des Juifs qui crurent.
				Treize jours après, aux mages qui figuraient la multitude des nations appelées à la foi. D'autres supposent qu'elle leur apparut le jour même de la naissance.
				Ordre
				Quarante jours après à S <sup>t</sup> Siméon et S <sup>te</sup> Anne, représentant les Juifs qui l'embrasseront à la fin.
				L'étoile était-elle une de celles du ciel? Non. Ce fut un astre nouveau.
				1 <sup>o</sup> Sa direction était opposée à celle des autres: de Perse en Judée. — 2 <sup>o</sup> Le temps: elle se montrait et se cachait; on la voyait le jour et la nuit. — 3 <sup>o</sup> Le mouvement: il n'était pas continu. — 4 <sup>o</sup> La position: elle n'était pas élevée, puisqu'elle indiqua le lieu de la naissance.
		Mages		Étoile
				Fut-il convenable que les Mages vinssent adorer le Christ? Oui. (Is., XX, 3)
				Ils étaient les prémices de la foi et de la piété des nations qui viendraient au Christ.
				Ainsi ils vinrent sagement adorer le Christ, inspirés par le Saint-Esprit qui préserve de toute erreur.
				Et ils offrirent l'or comme au roi, l'encens comme au Dieu, la myrrhe comme à l'homme mortel.
				Mon Dieu! quelle sagesse préside à cette glorieuse naissance! Jésus, Marie, Joseph se taisent. L'humanité seule apparaît dans toute sa faiblesse. Mais la foi à la divinité est excitée par de nombreux prodiges que vous opérez à l'extérieur, en faveur de ce Fils bien-aimé qui se cache, que j'aime et que j'adore.

I { Après avoir parlé de la conception miraculeuse du Christ et de sa naissance à Bethléem, au temps fixé par la divine Providence, nous devons nous occuper de ce qui regarde sa circoncision, au sujet de laquelle il y a quatre questions concernant les deux principales observances auxquelles il s'est d'abord soumis.

Circoncision  
I<sup>re</sup> Observance  
Le Christ a-t-il dû être circoncis? Oui. L'Évangile en fait foi. (S. Luc, 2, 21.)  
*Après que le huitième jour, auquel l'enfant devait être circoncis, fut arrivé.*  
1<sup>o</sup> Pour montrer la vérité de sa chair, contre ceux qui nieraient plus tard sa réalité, en lui supposant un corps fantastique, divin, ou apporté du ciel.  
2<sup>o</sup> Pour approuver la circoncision que Dieu avait établie autrefois par Abraham.  
3<sup>o</sup> Pour démontrer qu'il était de la race de ce patriarche que Dieu chargea de circoncire les siens, en signe de foi au Christ.  
4<sup>o</sup> Pour enlever aux Juifs toute excuse de ne pas le recevoir comme un incirconcis.  
5<sup>o</sup> Pour nous donner l'exemple de l'obéissance, en se soumettant à la loi, huit jours après.  
6<sup>o</sup> Afin qu'ayant pris la ressemblance de notre chair, il en portât la peine et le remède.  
7<sup>o</sup> Afin qu'en prenant le fardeau de la loi (Gal., v, 3), il en délivrât les autres (Gal., iv, 4). *Dieu a envoyé son Fils assujéti à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi.*

Le nom  
A-t-on donné un nom convenable au Christ? Oui. D'après : (S. Luc, ii, 21).  
*Le huitième jour étant arrivé, on lui donna le nom de Jésus.*  
Les noms doivent répondre aux propriétés des choses, quand ils sont donnés avec intention, comme ceux des anciens patriarches.  
Ceux des hommes leur sont toujours donnés d'après quelque chose qui est propre à chacun, quoique souvent ce soit sans intention formelle.  
Mais ceux que Dieu impose lui-même expriment toujours quelque don du ciel.  
Or, le don de la grâce ayant été accordé au Christ pour qu'il fût le Sauveur de tous les hommes, c'est avec raison qu'on lui a donné le nom de Jésus qui signifie *Sauveur*.  
C'est l'ange qui d'avance fit connaître ce nom à la S. Vierge et à saint Joseph. Dans tous les autres noms que l'Écriture lui donne, il y a la signification de celui-là. Ainsi Emmanuel, l'Orient, l'Admirable.

Présentation  
II<sup>e</sup> Observance  
Était-il convenable que le Christ fût offert dans le temple? Oui. C'est démontré par l'Écriture qui atteste que le fait s'est ainsi passé.  
Il s'est assujéti à la loi pour racheter et justifier ceux qui y étaient assujettis par le péché.  
Or, il y avait deux lois concernant tous les nouveaux-nés : l'une, générale et pour tout le monde d'offrir un sacrifice, au jour voulu, pour l'expiation du péché dans lequel l'enfant avait été conçu, et sa consécration.  
L'autre concernait tous les nouveaux-nés des hommes aussi bien que des animaux, que le Seigneur s'était réservés, à la dernière plaie d'Égypte.  
Le Christ, né de la femme, son premier-né, son fils unique, devait observer ces deux lois.  
C'est ce qui eut lieu; comme premier-né, il fut présenté (S. Luc, ii, 22); comme né de la femme, on offrit deux tourterelles, pour nous apprendre à nous consacrer à Dieu et pour nous enrichir.

Purification  
Était-il convenable que Marie allât au temple pour sa purification? Oui. L'Évangile l'atteste. (S. Luc, ii, 22.) Par respect pour le précepte de la loi, La grâce découle du Christ dans sa Mère, il convenait que sa Mère imitât son humilité. *Car Dieu donne sa grâce aux humbles.* (S. Jacques, iv, 6.)  
Or, quoique le Christ ne fût pas soumis à la loi, il voulut cependant subir la circoncision, et les autres charges légales, et cela pour trois raisons : 1<sup>o</sup> pour donner l'exemple de l'humilité et de l'obéissance; 2<sup>o</sup> pour approuver la loi; 3<sup>o</sup> pour se mettre à l'abri de la calomnie.  
De même, et pour les mêmes raisons, il voulut que sa très-sainte et (Immaculée Mère) remplît les observances de la loi, auxquelles, de son côté, elle n'était pas soumise.

III { Mon Dieu! à peine au milieu de nous, votre divin Fils commence l'œuvre de notre salut. Vous lui imposez le nom qui le dévoue à cette œuvre, et il l'accepte, et il l'empourpre de son précieux sang, et il se consacre à Vous. O Jésus, c'était plus que suffisant pour nous racheter, mais vous aspiriez au Calvaire! Je veux vous imiter.



I	Après avoir considéré l'entrée du Christ dans la vie privée, nous allons considérer sa vie publique. Et comme il est entré dans cette vie publique par le baptême, nous parlerons d'abord du baptême de saint Jean. A ce sujet, il y a six questions à faire concernant ce baptême en lui-même et quelques réflexions.	
	<p><b>Était-il convenable que Jean baptisât ?</b> Oui. Il y était inspiré. (S. Jean, I, 33.)  <i>Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit...</i></p> <p><b>1°</b> Parce qu'il fallait que le Christ fût baptisé par Jean, pour consacrer le baptême. (Saint Augustin.)</p> <p><b>2°</b> Pour manifester le Christ. (S. Jean, I, 31.) <i>C'est pour manifester le Christ dans Israël que je suis venu baptiser.</i> Ce qu'il fit plus facilement en parlant à la foule.</p> <p><b>3°</b> Pour accoutumer les hommes par son baptême à celui du Christ; et ainsi, ayant prévenu le Messie par sa naissance, comme précurseur, il le prévint aussi en baptisant avant lui.</p> <p><b>4°</b> Pour engager les hommes à la pénitence en les préparant au baptême du Christ, comme on prépare par l'enseignement de la foi les catéchumènes. Mais le baptême de Jean n'était pas un sacrement, c'était une chose sacramentelle qui disposait au baptême du Christ. Et il appartenait d'une certaine manière à la loi du Christ, mais non à celle de Moïse.</p>	
II	Baptême	<p><b>Convenance</b></p> <p><b>Origine</b></p> <p><b>Le baptême de Jean venait-il de Dieu ?</b> Oui. D'après le même texte. Dans le baptême de Jean on peut considérer le rit et son effet. Or le rit ne vient pas des hommes. Il venait de Dieu qui avait envoyé Jean pour baptiser d'après une inspiration particulière de l'Esprit-Saint. Mais l'effet de ce baptême était de l'homme parce qu'il ne produisait pas d'effet spirituel. Par conséquent il n'a été de Dieu qu'autant que Dieu opère dans l'intérieur de l'homme et par l'homme.</p>
		<p><b>Effet</b></p> <p><b>Conférait-il la grâce ?</b> Non. Il ne baptisait que dans l'eau. (S. Mat., III, 11.) <i>Je vous baptise dans l'eau pour la pénitence.</i> Parce qu'il ne pouvait pas effacer les péchés. Tout ce qu'il faisait était une préparation au Christ, agent principal de la grâce. (S. Jean, I, 17.) <i>La grâce et la vérité ont été produites par le Christ.</i> C'est pourquoi, il ne conférait pas la grâce, mais y disposait : 1° par sa doctrine, qui porte à la foi; 2° en habituant au rit du baptême du Christ; 3° par la pénitence en préparant à recevoir le vrai baptême. Aussi disait-il : <i>Celui que je vous annonce vous baptisera dans l'Esprit-Saint.</i> (S. Mat., III, 11.)</p>
	Réflexions	<p><b>Baptisés</b></p> <p><b>D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean ?</b> Oui. D'après l'Évangile (S. Luc, III, 21). Et pour une double cause : 1° Si le Christ seul l'avait reçu on aurait pu croire que celui de Jean était plus que le sien. 2° Parce qu'il fallait que le baptême de Jean préparât les hommes à celui du Christ.</p>
		<p><b>Durée</b></p> <p><b>Devait-il cesser après que le Christ l'eût reçu ?</b> Non. (S. Jean, III, 24.) <i>Jésus vint en Judée et y baptisait, et Jean baptisait aussi.</i> 1° Si Jean avait cessé, on aurait pu croire que c'était par jalousie. (S. J. Chrys.) 2° Parce qu'il aurait par là causé de la jalousie à ses propres disciples. 3° Parce qu'en continuant à baptiser, il envoyait ceux qui l'écoutaient au Christ. 4° Parce que l'ombre de la loi subsistait encore, il devait continuer jusqu'à sa fin.</p>
III	Imouissance	<p><b>Ceux qui l'avaient reçu devaient-ils recevoir celui du Christ ?</b> Oui. Le baptême de Jean ne conférait ni la grâce ni le caractère; il n'était que dans l'eau. La foi au Christ ne pouvait pas suppléer à ce défaut. Tandis que le vrai baptême doit être conféré dans l'eau et l'Esprit, (S. Jean, III, 5.) sans lesquels on ne peut entrer dans le royaume des cieux. Puisque celui de Jean manquait du nécessaire, on devait recevoir celui du Christ, même après avoir reçu le sien. Le Christ, à son tour, baptisa Jean (S. Mat., III, 15), saint Jérôme l'affirme d'après ces paroles de Notre-Seigneur : <i>Laissez-moi faire.</i> Il baptisa aussi ses apôtres et d'autres. (S. Jean, III, 22.)</p>
		<p><b>Mon Dieu ! quel exemple nouveau d'humilité nous donne Jésus en recevant ce baptême ! Il rend hommage à son Précurseur, il institue en même temps son baptême sacramentel pour notre régénération spirituelle. Rendez-moi digne, Seigneur, de profiter de celui que j'ai reçu et ressuscitez en moi tous les effets de sa grâce.</b></p>

Plan II	I	Après avoir considéré le baptême de Jean en lui-même et dans ses principales circonstances, nous devons nous occuper de l'action du Christ qui le reçut des mains de son saint Précurseur. A ce sujet, il y a huit questions concernant les convenances de ce baptême et l'approbation de la Trinité.	
		Baptême	Convenait-il que le Christ fût baptisé? Oui. D'après : (S. Mat., III, 13). 1° Non pour être purifié, mais pour purifier les eaux et leur donner la vertu baptismale, et afin de laisser les eaux sanctifiées à ceux qui devraient être baptisés. 2° Ayant pris notre nature charnelle, il avait besoin d'être baptisé, non pour lui mais pour nous, afin de plonger dans l'eau tout le vieil Adam. 3° C'était justice qu'il commençât par faire ce qu'il devait nous commander. (S. Mat., III, 15.) <i>Il est convenable que nous accomplissions toute justice.</i>
			Convenait-il qu'il fût baptisé par Jean? L'Evangile le dit : <i>Jésus alla au Jourdain pour être baptisé par Jean.</i> (S. Mat., III, 33.) 1° Il n'avait pas besoin d'un baptême spirituel, parce qu'il avait la plénitude de la grâce depuis le commencement de sa conception. 2° Comme le dit Bède, il a reçu ce baptême pour l'approuver en le recevant. 3° D'après S. Grégoire de Naziance, il l'a reçu pour sanctifier le baptême de la loi nouvelle.
		Son âge	A-t-il été baptisé en temps convenable? Oui. A l'âge de trente ans. 1° Il le reçut comme devant commencer à prêcher, ce qui requiert un âge mûr, comme celui-là. 2° Avant d'abroger la loi, pour montrer qu'il pouvait l'observer, à l'âge où l'on peut commettre tous les péchés. 3° Pour nous faire comprendre que le baptême enfante des hommes parfaits. (Eph., IV, 13.) Le concile de Trente dit anathème à ceux qui prétendent qu'on doit être baptisé à l'âge du Christ.
			Devait-il être baptisé dans le Jourdain? Oui. Puisqu'il est dit : <i>Jésus a été baptisé par Jean dans le Jourdain.</i> (S. Marc., I, 6) C'est par ce fleuve que les Juifs entrèrent dans la terre promise, figure du ciel. Or, c'est par le baptême institué par le Christ que le ciel nous est ouvert. (S. Jean, III, 5.) Donc, il était convenable qu'il fût baptisé dans le Jourdain. Le passage de la mer Rouge figurait l'effet du baptême qui efface les péchés, celui du Jourdain figurait le ciel.
		Le ciel	Les cieux ont-ils dû s'ouvrir pendant le baptême du Christ? Oui. (S. Luc, III, 20.) <i>Jésus étant baptisé, et faisant sa prière, le ciel s'ouvrit.</i> 1° Pour nous montrer d'où notre baptême tire son efficacité et ce qu'il nous découvre par la foi. 2° Il pria pour nous montrer comment il faut le conserver en renversant les obstacles, par une profession de foi. 3° Pour nous montrer que c'est à lui que nous le devons si le ciel est ouvert depuis, comme un roi accorde un bienfait à quelqu'un à cause d'un autre.
			Convenait-il que le Saint-Esprit descendit sur lui en forme de colombe? Oui. (S. Luc, III, 22.) Pour nous révéler qu'en recevant le baptême, nous recevons le Saint-Esprit. <i>Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint.</i> (S. Mat., III, 11.) La colombe est le symbole de la simplicité et de la paix qui doivent distinguer les baptisés, mais elle n'était pas le Saint-Esprit. Cette descente visible est un signe que le Saint-Esprit descend invisiblement en nous, lorsque nous recevons le baptême.
		La colombe	Cette colombe était-elle véritable? Oui. L'Esprit-Saint n'a pas trompé. (S. Aug.) Le Christ n'a pas trompé en prenant un corps; le Saint-Esprit non plus en se montrant ainsi. Celui qui a tiré tous les êtres du néant pouvait bien créer une colombe pour se manifester. Mais il est bon de remarquer qu'il ne s'unit pas à elle d'une manière hypostatique.
		La voix	Convenait-il que le Père se fit entendre? Oui. D'après : (S. Mat., III, 17.) Le baptême du Christ est le type du nôtre, consacré par l'invocation de la Trinité. C'est pour cela que le mystère de la très Sainte Trinité y fut révélé, d'après le récit de l'Evangile. Ainsi à notre baptême dans le Christ, le ciel s'ouvre, l'Esprit descend et le Père nous adopte.

III Mon Dieu! les manifestations célestes qui ont éclaté après le baptême de votre Fils bien-aimé nous montrent surtout que vous avez eu pour agréables sa foi et son humilité. Par lui, Seigneur, rendez-nous dignes de mériter vos complaisances, afin que le ciel ne se referme pas sur nous.



I	Après avoir parlé du baptême du Christ, de son genre de vie parmi les hommes et de sa tentation, nous avons à nous occuper de sa doctrine ou de sa prédication au sein du peuple Juif. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les Juifs auxquels il a parlé et la méthode qu'il a suivie
II	<div data-bbox="411 776 512 987">           Aux Juifs         </div> <div data-bbox="512 776 630 987">           Pourquoi         </div> <p data-bbox="663 592 1621 987"> <b>Le Christ ne devait-il prêcher qu'aux Juifs? Oui.</b> D'après: (Mat., xv, 24) <i>Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues.</i>            1° Pour montrer qu'il venait accomplir les promesses faites aux Juifs seuls. <i>Je dis que Jésus-Christ a exercé son ministère à l'égard des circoncis.</i>            2° Pour faire voir que son avènement vient de Dieu; et comme ce qui vient de Dieu est ordonné, il a commencé par son peuple afin que par lui la foi fut transmise aux autres.            3° Pour leur enlever l'occasion de le calomnier, et s'excuser d'avoir rejeté le Messie, s'il n'avait pas commencé par eux.            4° Parce qu'il a mérité par la croix la puissance et l'empire sur les nations. D'où: (Apoc., II, 26.) <i>Celui qui aura vaincu, je lui donnerai la puissance sur les nations... comme je l'ai reçue de mon Père.</i>            Aussi ce n'est qu'après sa Passion qu'il dit aux apôtres: <i>Allez et enseignez toutes les nations.</i> (S. Mat., xxviii, 16.)            Et par eux il a mieux encore manifesté sa lumière et sa puissance pour le salut des peuples.         </p>
II	<div data-bbox="411 1158 512 1381">           Comment         </div> <p data-bbox="663 1000 1621 1381"> <b>Devait-il leur prêcher sans les offenser? Non.</b> Isaïe avait annoncé... <i>que le Christ serait une pierre d'achoppement et de scandale pour les deux maisons d'Israël.</i> (viii, 14.)            La multitude doit être préférée à quelques individus qui empêchent son salut par leur perversité.            Or les Scribes, les Pharisiens, les princes nuisaient aux Juifs par leur doctrine et leurs exemples.            C'est pourquoi le Seigneur ne craignait pas de les offenser, en enseignant la vérité qu'ils haïssaient, et en les reprenant de leurs vices publiquement; aussi en apprenant qu'ils se scandalisaient, il dit à ses disciples: <i>Laissez-les, ce sont des aveugles.</i> (S. Mat., xv, 14.)            On ne doit pas donner l'occasion d'une chute aux autres par des paroles ou des actions déréglées.            Mais si cette occasion provient de la vérité qu'on annonce, il ne faut pas tenir compte du scandale, comme le dit saint Grégoire.         </p>
II	<div data-bbox="411 1539 512 1750">           Publique         </div> <p data-bbox="663 1394 1621 1750"> <b>Devait-il enseigner toute sa doctrine publiquement? Oui.</b> Selon: (S. Jean, xviii, 20). <i>Je n'ai point parlé en secret.</i>            1° Une doctrine peut être tenue secrète par l'envie du maître ou l'immoralité de ce qu'il enseigne. C'est ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ; il l'a communiquée sans envie (Sag., vii, 13), toujours vraie (S. Marc, iv, 21).            2° Parce qu'elle est proposée à peu de monde. Or, le Christ n'a rien enseigné de cette manière: Il a parlé en public, ou à ses apôtres en particulier, mais pour le transmettre aux autres.            3° Quant à la manière de l'enseigner. Dans ce sens, celle du Christ était choisie quelquefois. Il se servait de paraboles pour les vérités que le peuple n'était ni digne ni capable de comprendre.            Mais il les expliquait à ses disciples qui devaient les transmettre à d'autres qui seraient capables d'en profiter. (II Tim., II, 2.)         </p>
III	<div data-bbox="411 1723 512 2229">           Méthode         </div> <div data-bbox="512 1908 630 2229">           Orale         </div> <p data-bbox="663 1737 1621 2229"> <b>Aurait-il dû écrire sa doctrine? Non,</b> car on ne possède aucun écrit de lui.            1° Ce n'était pas convenable à cause de sa dignité. Maître par excellence, il suivit la plus excellente méthode qui est l'enseignement oral. <i>Il enseignait comme ayant autorité.</i> (S. Mat., vii, 19.)            2° A cause de l'excellence de son enseignement qu'aucun livre n'aurait contenu. (S. Jean, xx, 1, 25.) D'ailleurs s'il avait écrit toute sa doctrine, on n'en aurait pas une plus haute idée.            3° Pour que sa doctrine découlât de lui sur les hommes d'après un certain ordre. C'est-à-dire passer de sa bouche à ses disciples, chargés d'instruire le monde par la parole et les écrits.            Les prétendus écrits de Notre-Seigneur ont été déclarés apocryphes par le pape Gélase.            NOTE. — Ainsi le Christ n'a rien écrit pour montrer que son œuvre ne reposait pas sur l'Écriture, mais sur la parole. Donc indépendamment de la tradition écrite, on doit reconnaître dans l'Eglise une tradition orale. (Drioux,)         </p>
III	<p data-bbox="411 2131 1621 2229"> <b>Mon Dieu! l'Écriture et la Tradition dont l'Eglise est la dépositaire et l'interprète infallible me suffisent. En les acceptant de toute la sincérité de mon âme, je suis assuré de posséder la pure doctrine de votre Fils. En les suivant, je ne crains pas de m'égarer. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de m'y conformer totalement.</b> </p>

I Après avoir parlé de ce qui se rapporte à l'entrée du Christ dans la vie publique, nous avons à examiner ce qui regarde ses miracles que nous considérons d'abord en général. A ce sujet il y a quatre questions concernant la convenance, le principe, l'opportunité et l'efficacité de ses miracles.

Plan	II	En général	<p><b>Convenance</b></p> <p>Le Christ devait-il faire des miracles? Oui. D'après ses ennemis. (Saint Jean, XI, 42.) <i>Que ferons-nous, car cet homme fait beaucoup de miracles?</i> Dieu accorde le pouvoir de faire des miracles à quelqu'un en preuve de la vérité qu'il enseigne, et pour montrer que la divinité habite en lui par la grâce du Saint-Esprit.</p> <p>Or, il fallait manifester aux hommes ces deux choses dans le Christ, que Dieu était en lui par la grâce d'union, et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. C'est pourquoi il a été très convenable qu'il fit des miracles. (S. Jean, X, 38.) <i>Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres.</i> (Id. V, 36.) <i>Les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir de faire rendent témoignage de moi.</i></p> <p>Il ne faisait pas des prodiges pour les durs comme la pierre, mais pour les autres. Quoiqu'il eût pris l'infirmité de la chair, ce qui s'est manifesté par ses souffrances, il était rempli de la puissance divine, et c'est ce qu'il devait manifester par ses miracles.</p>
			<p><b>Puissance</b></p> <p>A-t-il fait ses miracles par la puissance divine? Oui. (S. Jean, XIV, 10.) <i>Mon Père qui demeure en moi fait lui-même les œuvres que je fais.</i></p> <p>Les vrais miracles ne peuvent être produits que par la vertu divine, parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, ce qui appartient à l'essence du miracle.</p> <p>D'où le pape saint Léon écrivait à saint Flavien, que dans le Christ il y a deux natures, l'une divine qui brille par les miracles, l'autre humaine qui succombe sous les injures.</p> <p>Toutefois l'une d'elles agit en communication avec l'autre, c'est-à-dire en tant que la nature humaine est l'instrument de l'action divine, et que l'action humaine tire sa vertu de la nature divine, d'où c'est comme Dieu qu'il faisait ses miracles. (V<sup>e</sup> Conc. Gén.)</p> <p>S'il est dit que le Christ ne pouvait faire aucun miracle dans son pays, on ne doit pas l'entendre de sa puissance absolue, mais d'une certaine convenance.</p>
		Raisons	<p><b>Opportunité</b></p> <p>Est-ce aux noces de Cana qu'il commença ses miracles? Oui. (S. J. II, 11.) <i>Tel fut le premier des miracles que fit Jésus à Cana de Galilée.</i></p> <p>Il a fait des miracles pour confirmer sa doctrine et montrer sa vertu divine. Sous le premier rapport, il n'a pas dû en faire avant de commencer à enseigner, et il n'a pas dû commencer à enseigner avant d'avoir l'âge convenable. (Q. 39, art. 3.)</p> <p>Sous le second rapport, il a dû montrer sa divinité par des miracles, de manière cependant à laisser croire à la vérité de son humanité, nécessaire à notre foi.</p> <p>Donc il a été convenable qu'il n'ait pas commencé à en faire avant cet âge. On n'aurait pas cru à son incarnation, et les Juifs l'auraient crucifié plus tôt.</p>
			<p><b>Efficacité</b></p> <p>A-t-il suffisamment prouvé sa divinité par ses miracles? Oui. (Saint Jean, V, 36.) <i>Les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir de faire rendent témoignage de moi.</i></p> <p>1<sup>o</sup> Parce qu'ils dépassaient toute la puissance d'une vertu créée, et qu'ils ne pouvaient être produits que par la vertu divine; c'est ce qui fit dire à l'aveugle guéri : (S. Jean, IX, 32.) <i>Si cet homme n'était de Dieu, il ne pourrait rien faire de semblable.</i></p> <p>2<sup>o</sup> Par la manière dont il les faisait : par sa propre puissance, sans recourir à la prière. <i>Une vertu sortait de lui et guérissait tout le monde.</i> (S. Luc, VI, 19.) On voyait par là qu'il avait un pouvoir personnel et non emprunté. D'où : (S. Jean V, 19.) <i>Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi.</i></p> <p>3<sup>o</sup> D'après la doctrine par laquelle il se disait Dieu; s'il ne l'avait pas été, il n'en aurait pas fait.</p> <p>Oui, Moïse et les prophètes en ont fait, mais le Christ en a fait de plus grands : sa naissance d'une Vierge, sa résurrection, son ascension.</p> <p>Il a dit que ses disciples en feront de plus grands que lui (dans leur sphère); mais par lui.</p>

III Mon Dieu! n'étaient-ce pas de grands miracles, la conception de Marie et celle de Jésus? Mais ils ne pouvaient pas tomber sous les sens; il en fallait d'autres visibles pour frapper les esprits et les entraîner, tellement les hommes sont lents et difficiles à croire! Combien même résistent, malgré ces preuves! Je crois, Seigneur, dans toute la simplicité de mon âme.



I	( Après avoir parlé des miracles du Christ en général par rapport à la convenance, la puissance, l'opportunité et l'efficacité, nous devons nous occuper de chacune de leurs espèces en particulier. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les substances spirituelles, les corps célestes, les hommes et les autres créatures.	
Plan II	Célestes	<p><b>Anges</b></p> <p>Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles ont-ils été convenables? Oui. D'après la prédiction du prophète. (Zach., XIII, 2.) <i>Je ferai disparaître de la terre l'esprit impur.</i></p> <p>Les miracles opérés par le Christ sont des preuves de la foi qu'il venait enseigner.</p> <p>Or, il devait, par sa vertu divine, soustraire aux démons les hommes qui croiraient en lui.</p> <p>Il l'avait annoncé : <i>Maintenant le prince du monde va être mis dehors.</i> (Saint Jean, XII, 31.) Il y a aussi une foule d'autres preuves dans l'Évangile.</p> <p>Il était donc convenable qu'il fit des miracles pour délivrer les hommes des démons dont ils étaient obsédés.</p> <p>Et en même temps, pour les associer aux anges, il permettait à ces derniers de se montrer, comme il le fit à sa naissance, à sa résurrection et à son ascension.</p> <p>Il ne se manifesta pas aux mauvais anges; il ne leur permettait pas de faire son éloge; il les commandait. C'est ce qui fait que les démons n'étaient pas absolument certains de sa divinité, sinon ils ne l'auraient pas fait crucifier.</p>
	Astres	<p>Convenait-il qu'il en fit sur les corps célestes? Oui. <i>Toute la terre fut couverte de ténèbres jusqu'à la neuvième heure et le soleil s'obscurcit.</i> (Saint Luc, XXIII, 44.)</p> <p>Les miracles du Sauveur devaient prouver sa divinité d'une manière suffisante. Or, elle ne se démontre pas aussi évidemment par les transformations des corps inférieurs. Parce que ces transformations peuvent être produites par d'autres causes naturelles.</p> <p>Tandis que le changement des corps célestes ne dépendait que de Dieu seul créateur.</p> <p>Il convenait donc que le Christ opérât de pareils miracles surtout lorsqu'il était plus faible.</p> <p>Ainsi à sa naissance, il manifesta sa divinité par l'apparition ou la création d'une étoile.</p> <p>Et à sa mort par l'obscurcissement ou l'éclipse des deux grands flambeaux du monde. Ce miracle fut constaté par saint Denys alors en Égypte.</p>
	Hommes	<p>A-t-il été convenable qu'il en fit sur les hommes? Oui. (S. Marc, VII, 37.) <i>Il a bien fait toutes choses; il a fait entendre les sourds et fait parler les muets.</i></p> <p>Les moyens doivent être proportionnés à la fin. Or, il était venu pour enseigner, et il enseignait pour sauver le monde.</p> <p>C'est pourquoi, il a été convenable qu'en guérissant tout particulièrement les hommes, il montrât qu'il était le Sauveur universel et spirituel du genre humain.</p> <p>L'illumination intérieure et la justification ne rentrent pas dans les miracles visibles; car les hommes ne sont justifiés qu'autant qu'ils le veulent, à cause de leur libre arbitre.</p> <p>Quant à l'illumination elle n'est comptée parmi les miracles visibles que par l'acte extérieur.</p> <p>Il en a fait de visibles sur les âmes en modifiant les puissances inférieures, par son aspect, par sa parole, avec sa salive. Ce qui fait que toutes ses actions, indépendamment du fait matériel qui en était l'occasion, avaient une signification mystique.</p>
	Créatures	<p>Était-il convenable qu'il en fit sur les créatures irraisonnables? Oui.</p> <p>Les miracles avaient pour but de faire connaître sa vertu divine pour notre salut.</p> <p>Or, il appartient à la vertu de la divinité que toute créature lui soit soumise. C'est pourquoi il a été convenable qu'il fit des miracles sur toutes les créatures. Il en a fait sur les poissons, sur les arbres, sur l'eau et sur l'air en apaisant la tempête.</p> <p>Il ne lui convenait pas de troubler l'eau et les airs, parce qu'il était venu pour la paix, mais de les calmer.</p> <p>Cependant, à sa mort, le voile se déchira pour marquer la fin de la loi; les tombeaux s'ouvrirent pour marquer que par sa mort il allait donner la vie aux morts; les rochers se fendirent, pour prouver que les cœurs des hommes seraient amollis par sa passion.</p>
III	Mon Dieu! la bonté de Jésus, notre Sauveur, est inépuisable. Dans l'intérêt des âmes et surtout des incrédules, il permet que le miracle soit en permanence dans son Église. Rendez les cœurs dociles, afin qu'ils reconnaissent la divinité de votre Christ et la vérité de sa doctrine, en se convertissant à lui.	

I		Après avoir considéré les miracles du Christ en général et ceux qu'il a opérés sur toutes les créatures, nous allons examiner en particulier celui de sa transfiguration sur le Thabor, dans notre intérêt. A ce sujet, il y a quatre questions concernant ce miracle en lui-même et le témoignage des hommes et de Dieu.
	<div data-bbox="198 695 446 772">Convenance</div> <div data-bbox="198 875 446 953">Le miracle</div> <div data-bbox="198 1056 446 1133">La gloire</div>	<p>Convenait-il que le Christ se transfigurât ? Oui. D'après (S. Mat. XVII, 2).  <i>Et il fut transfiguré devant eux.</i>          Après avoir annoncé sa passion et ses souffrances, il engagea ses disciples à le suivre.          Or, pour marcher droit dans une voie, surtout pénible et difficile, il en faut d'abord connaître la fin vers laquelle on tend.          Le Christ, par sa passion, est entré dans la gloire où il veut conduire les siens. <i>Ne fallait-il pas que le Christ souffrit toutes ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire ?</i> (S. Luc, XXIV, 26)          C'est pourquoi il a été convenable qu'il montrât à ses disciples sa clarté glorieuse. Puisque c'est dans cette clarté qu'il transfigurera ceux qui le suivent. (Phil., III, 21.) <i>Il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux.</i>          Afin de les faire jouir un peu de la contemplation de la joie qui dure toujours, pour leur faire supporter plus courageusement l'adversité et les peines de la vie. (Bède.)</p> <p>La clarté du Christ transfiguré était-elle la clarté de la gloire ?          Oui. Il s'est montré aux apôtres tel qu'il doit être au jour du jugement. (S. Jérôme.)          C'était la clarté de la gloire quant à l'essence, mais non quant à son mode d'être. Car la clarté du corps glorieux découle de celle de l'âme ; de même celle du corps du Christ dans la transfiguration est découlée de sa divinité et fut en lui une impression transitoire et miraculeuse.          Tandis que propriété permanente dans un corps glorifié, elle n'y a pas le caractère du miracle.          La gloire des justes sera distincte de la sienne, comme la clarté de la neige de celle du soleil.          La nuée lumineuse était une image du monde renouvelé, où habiteront un jour les saints. Elle était aussi une image de la gloire du Saint-Esprit.</p>
II	<div data-bbox="198 1416 446 1494">Des hommes</div> <div data-bbox="198 1597 446 1674">Témoignage</div>	<p>Était-il convenable qu'il y eût des témoins ? Oui. D'après l'Évangile. Il voulait montrer sa gloire aux hommes et les porter à la désirer, comme on l'a dit.          Or, il conduit à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais encore ceux qui ont existé auparavant. Ceux d'avant lui furent représentés par Moïse et Élie, la loi et les prophètes, l'un vivant, l'autre mort.          Ceux d'après le furent par Pierre, Jacques et Jean, les plus éminents de ses disciples.          Afin que la vérité de ce miracle fût au moins confirmée par deux ou trois témoins, ce qui est suffisant d'après le droit divin et le droit humain.          Les anges n'y furent pas admis parce que la transfiguration était en faveur des corps.          Elle ne fut pas publique, parce que les grands mystères sont transmis par ceux qui sont plus élevés.</p>
III	De Dieu	<p>Convenait-il que la voix du Père rendit témoignage ? Oui. D'après l'Évangile, et le témoignage de saint Pierre : <i>Et nous entendîmes nous-mêmes cette voix qui venait du ciel, lorsque nous étions avec lui sur la sainte montagne.</i> (II S. Pierre, I, 18.)          L'adoption des enfants de Dieu résulte de leur ressemblance avec son Fils naturel. Cette ressemblance est produite de deux manières :          1<sup>o</sup> Par la grâce que l'on a ici-bas et qui produit une conformité imparfaite.          2<sup>o</sup> Par la gloire du ciel qui sera la conformité parfaite, d'après saint Jean. (I, III, 2.) <i>Nous savons que quand il apparaîtra dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.</i>          Or, c'est par le baptême que la grâce de l'adoption des enfants de Dieu nous est communiquée.          C'est par la transfiguration qu'on a vu prémontrée la gloire future et promise.          Il a donc été convenable que dans ces deux circonstances la voix du Père se fit entendre pour attester la génération divine de son Fils que lui seul connaît, en union avec le Saint-Esprit.</p> <p>Mon Dieu ! quelle condescendance de la part de votre divin Fils, notre Sauveur ! L'annonce de sa Passion aurait pu décourager ses disciples ; il les rassura en leur montrant la récompense qui les attend et les dédommage. Et moi aussi, Seigneur, je ne craindrai pas les souffrances en pensant à la gloire. Rendez-moi docile à votre voix.</p>



1	(Après avoir parlé des miracles du Christ en général par rapport à la convenance, la puissance, l'opportunité et l'efficacité, nous devons nous occuper de chacune de leurs espèces en particulier. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les substances spirituelles, les corps célestes, les hommes et les autres créatures.		
Plan II	Célestes	Anges	<p>Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles ont-ils été convenables? Oui. D'après la prédiction du prophète. (Zach., XIII, 2.) <i>Je ferai disparaître de la terre l'esprit impur.</i></p> <p>Les miracles opérés par le Christ sont des preuves de la foi qu'il venait enseigner.</p> <p>Or, il devait, par sa vertu divine, soustraire aux démons les hommes qui croiraient en lui.</p> <p>Il l'avait annoncé : <i>Maintenant le prince du monde va être mis dehors.</i> (Saint Jean, XII, 31.) Il y a aussi une foule d'autres preuves dans l'Evangile.</p> <p>Il était donc convenable qu'il fit des miracles pour délivrer les hommes des démons dont ils étaient obsédés.</p> <p>Et en même temps, pour les associer aux anges, il permettait à ces derniers de se montrer, comme il le fit à sa naissance, à sa résurrection et à son ascension.</p> <p>Il ne se manifesta pas aux mauvais anges; il ne leur permettait pas de faire son éloge; il les commandait. C'est ce qui fait que les démons n'étaient pas absolument certains de sa divinité, sinon ils ne l'auraient pas fait crucifier.</p>
		Astres	<p>Convenait-il qu'il en fit sur les corps célestes? Oui. <i>Toute la terre fut couverte de ténèbres jusqu'à la neuvième heure et le soleil s'obscurcit.</i> (Saint Luc, XXIII, 44.)</p> <p>Les miracles du Sauveur devaient prouver sa divinité d'une manière suffisante. Or, elle ne se démontre pas aussi évidemment par les transformations des corps inférieurs. Parce que ces transformations peuvent être produites par d'autres causes naturelles.</p> <p>Tandis que le changement des corps célestes ne dépendait que de Dieu seul créateur.</p> <p>Il convenait donc que le Christ opérât de pareils miracles surtout lorsqu'il était plus faible.</p> <p>Ainsi à sa naissance, il manifesta sa divinité par l'apparition ou la création d'une étoile.</p> <p>Et à sa mort par l'obscurcissement ou l'éclipse des deux grands flambeaux du monde. Ce miracle fut constaté par saint Denys alors en Égypte.</p>
	Terrestres	Hommes	<p>A-t-il été convenable qu'il en fit sur les hommes? Oui. (S. Marc, VII, 37.) <i>Il a bien fait toutes choses; il a fait entendre les sourds et fait parler les muets.</i></p> <p>Les moyens doivent être proportionnés à la fin. Or, il était venu pour enseigner, et il enseignait pour sauver le monde.</p> <p>C'est pourquoi, il a été convenable qu'en guérissant tout particulièrement les hommes, il montrât qu'il était le Sauveur universel et spirituel du genre humain.</p> <p>L'illumination intérieure et la justification ne rentrent pas dans les miracles visibles; car les hommes ne sont justifiés qu'autant qu'ils le veulent, à cause de leur libre arbitre.</p> <p>Quant à l'illumination elle n'est comptée parmi les miracles visibles que par l'acte extérieur.</p> <p>Il en a fait de visibles sur les âmes en modifiant les puissances inférieures, par son aspect, par sa parole, avec sa salive. Ce qui fait que toutes ses actions, indépendamment du fait matériel qui en était l'occasion, avaient une signification mystique.</p>
		Créatures	<p>Était-il convenable qu'il en fit sur les créatures irraisonnables? Oui.</p> <p>Les miracles avaient pour but de faire connaître sa vertu divine pour notre salut.</p> <p>Or, il appartient à la vertu de la divinité que toute créature lui soit soumise. C'est pourquoi il a été convenable qu'il fit des miracles sur toutes les créatures. Il en a fait sur les poissons, sur les arbres, sur l'eau et sur l'air en apaisant la tempête.</p> <p>Il ne lui convenait pas de troubler l'eau et les airs, parce qu'il était venu pour la paix, mais de les calmer.</p> <p>Cependant, à sa mort, le voile se déchira pour marquer la fin de la loi; les tombeaux s'ouvrirent pour marquer que par sa mort il allait donner la vie aux morts; les rochers se fendirent, pour prouver que les cœurs des hommes seraient amollis par sa passion.</p>
	III	Mon Dieu! la bonté de Jésus, notre Sauveur, est inépuisable. Dans l'intérêt des âmes et surtout des incrédules, il permet que le miracle soit en permanence dans son Église. Rendez les cœurs dociles, afin qu'ils reconnaissent la divinité de votre Christ et la vérité de sa doctrine, en se convertissant à lui.	

Plan	I	Après avoir considéré les miracles du Christ en général et ceux qu'il a opérés sur toutes les créatures, nous allons examiner en particulier celui de sa transfiguration sur le Thabor, dans notre intérêt. A ce sujet, il y a quatre questions concernant ce miracle en lui-même et le témoignage des hommes et de Dieu.	
		Le miracle	<p><b>Convenait-il que le Christ se transfigurât ?</b> Oui. D'après (S. Mat. XVII, 2). <i>Et il fut transfiguré devant eux.</i></p> <p>Après avoir annoncé sa passion et ses souffrances, il engagea ses disciples à le suivre.</p> <p>Or, pour marcher droit dans une voie, surtout pénible et difficile, il en faut d'abord connaître la fin vers laquelle on tend.</p> <p>Le Christ, par sa passion, est entré dans la gloire où il veut conduire les siens. <i>Ne fallait-il pas que le Christ souffrit toutes ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire ?</i> (S. Luc, XXIV, 26)</p> <p>C'est pourquoi il a été convenable qu'il montrât à ses disciples sa clarté glorieuse. Puisque c'est dans cette clarté qu'il transfigurera ceux qui le suivent. (Phil., III, 21.) <i>Il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux.</i></p> <p>Afin de les faire jouir un peu de la contemplation de la joie qui dure toujours, pour leur faire supporter plus courageusement l'adversité et les peines de la vie. (Bède.)</p>
II	II	La gloire	<p><b>La clarté du Christ transfiguré était-elle la clarté de la gloire ?</b> Oui. Il s'est montré aux apôtres tel qu'il doit être au jour du jugement. (S. Jérôme.)</p> <p>C'était la clarté de la gloire quant à l'essence, mais non quant à son mode d'être. Car la clarté du corps glorieux découle de celle de l'âme; de même celle du corps du Christ dans la transfiguration est découlée de sa divinité et fut en lui une impression transitoire et miraculeuse.</p> <p>Tandis que propriété permanente dans un corps glorifié, elle n'y a pas le caractère du miracle.</p> <p>La gloire des justes sera distincte de la sienne, comme la clarté de la neige de celle du soleil.</p> <p>La nuée lumineuse était une image du monde renouvelé, où habiteront un jour les saints. Elle était aussi une image de la gloire du Saint-Esprit.</p>
		Des hommes	<p><b>Était-il convenable qu'il y eût des témoins ?</b> Oui. D'après l'Évangile. Il voulait montrer sa gloire aux hommes et les porter à la désirer, comme on l'a dit.</p> <p>Or, il conduit à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais encore ceux qui ont existé auparavant. Ceux d'avant lui furent représentés par Moïse et Élie, la loi et les prophètes, l'un vivant, l'autre mort.</p> <p>Ceux d'après lui furent par Pierre, Jacques et Jean, les plus éminents de ses disciples.</p> <p>Afin que la vérité de ce miracle fût au moins confirmée par deux ou trois témoins, ce qui est suffisant d'après le droit divin et le droit humain.</p> <p>Les anges n'y furent pas admis parce que la transfiguration était en faveur des corps.</p> <p>Elle ne fut pas publique, parce que les grands mystères sont transmis par ceux qui sont plus élevés.</p>
III	III	Témoignage	<p><b>Convenait-il que la voix du Père rendit témoignage ?</b> Oui. D'après l'Évangile, et le témoignage de saint Pierre : <i>Et nous entendîmes nous-mêmes cette voix qui venait du ciel, lorsque nous étions avec lui sur la sainte montagne.</i> (1<sup>re</sup> S. Pierre, I, 18.)</p> <p>L'adoption des enfants de Dieu résulte de leur ressemblance avec son Fils naturel. Cette ressemblance est produite de deux manières :</p> <p>1<sup>o</sup> Par la grâce que l'on a ici-bas et qui produit une conformité imparfaite.</p> <p>2<sup>o</sup> Par la gloire du ciel qui sera la conformité parfaite, d'après saint Jean. (I, III, 2.) <i>Nous savons que quand il apparaîtra dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.</i></p> <p>Or, c'est par le baptême que la grâce de l'adoption des enfants de Dieu nous est communiquée.</p> <p>C'est par la transfiguration qu'on a vu prémontrée la gloire future et promise.</p> <p>Il a donc été convenable que dans ces deux circonstances la voix du Père se fit entendre pour attester la génération divine de son Fils que lui seul connaît, en union avec le Saint-Esprit.</p>
		De Dieu	<p><b>Mon Dieu! quelle condescendance de la part de votre divin Fils, notre Sauveur! L'annonce de sa Passion aurait pu décourager ses disciples; il les rassura en leur montrant la récompense qui les attend et les dédommage. Et moi aussi, Seigneur, je ne craindrai pas les souffrances en pensant à la gloire. Rendez-moi docile à votre voix.</b></p>



Plan	I	Après avoir étudié ce qui se rapporte à la vie privée et publique du divin Sauveur, nous avons à nous occuper de sa Passion et de sa gloire, et d'abord de sa Passion en elle-même que nous divisons en trois tableaux, à cause de son importance. Dans celui-ci nous considérons le supplice du Christ en quatre questions.		
		Comment	<b>Était-il nécessaire que le Christ souffrît pour délivrer le genre humain?</b> Oui. D'après la déclaration du Seigneur lui-même. (S. Jean, III, 14.) <i>Il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croît en lui ait la vie éternelle.</i> Ce n'était pas nécessaire d'une nécessité absolue et de coaction, mais d'une nécessité finale, ce qui peut se concevoir de trois manières :	
			Nécessité	1° De la part des hommes, qui ont été délivrés du péché par sa passion, d'après le texte ci-dessus. 2° De la part du Christ lui-même, qui par l'humilité de sa passion a mérité la gloire de son exaltation, d'après : (S. Luc, XXIV. 26.) <i>N'a-t-il pas fallu que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans la gloire?</i> 3° De la part de Dieu dont il fallait accomplir à l'égard de la passion du Christ les décrets éternels promulgués dans les Ecritures et figurés par les observances de l'Ancien Testament. Cette Passion convenait à la justice de Dieu, parce que le Christ a satisfait ainsi pour les péchés du genre humain. Cela convenait aussi à sa miséricorde, parce que l'homme ne pouvait pas satisfaire pour le péché de toute la nature humaine.
			Raisons	
Plan	II	Décret	<b>La Passion était-elle le seul moyen de délivrer l'homme?</b> Non. (S. Aug.) Simplement et absolument, non, parce qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu. (S. Luc, I, 37.) Donc il aurait pu décréter un autre moyen. Hypothétiquement, oui; car il est impossible de tromper la prescience de Dieu et de rendre nulles sa volonté ou ses dispositions. C'est pourquoi dès l'instant qu'on suppose qu'il a décrété que le genre humain sera délivré par la Passion, ce décret est devenu nécessaire, quoique libre en principe, et devait avoir son effet. Et il en est de même pour ce que Dieu a su et décrété à l'avance (Q. 14, art. 13.) Le Christ, dans ce texte : <i>S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi</i> , (saint Mat. XXXI, 39), parlait d'après la prescience et la préordination divine.	
			Convenance	<b>Y avait-il un moyen plus convenable de délivrer les hommes?</b> Non. (S. Aug.) A cause, non seulement de la délivrance, mais encore des nombreux avantages. 1° La Passion nous a fait connaître combien Dieu nous aime; elle nous excite à l'aimer, comme le seul auteur de notre salut. 2° Le Christ nous y donne l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, etc., (I S. Pier, II, 21.) <i>Il vous a laissé son exemple afin que vous marchiez sur ses pas.</i> 3° Il nous a non seulement délivrés du péché, mais encore il nous a mérité la grâce sanctifiante et la béatitude. 4° Parce que l'homme est par là porté à se conserver sans péché, lorsqu'il pense qu'il a été racheté au prix du sang d'un Dieu. (I Cor., VI, 20.) 5° Et que sa dignité en est rehaussée; car si l'homme a été vaincu par le démon, il a triomphé de lui; s'il a mérité la mort, l'Homme-Dieu a triomphé d'elle. (I Cor., XV, 56.) <i>Rendons grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre Seigneur Jésus-Christ.</i>
		Croix	<b>Le Christ devait-il subir le supplice de la Croix?</b> Oui. (Phil. II, 8.) Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort. 1° Pour donner l'exemple de la vertu, car ce supplice est le plus affreux et le plus exécrable. 2° Pour sauver l'homme sur un arbre, parce que c'est un arbre qui avait servi à le perdre. (Ps., LXVIII, 5.) <i>J'ai rendu ce que je n'avais pas pris.</i> 3° Il a été élevé pour purifier l'air et vaincre le démon de l'air (selon saint Paul). 4° Pour nous préparer l'ascension au ciel, selon S. J. Chrys., d'après : (saint Jean XII, 32.) <i>Quand je serai exalté de terre, j'attirerai tout à moi.</i> 5° Pour montrer, par la forme de la croix, qu'il mourait pour le monde entier. (S. J. Chrys.) 6° Ce genre de mort désigne toutes les vertus (Eph., III, 18), et la croix est comme une chaire. 7° Enfin, cette mort répond à une foule de figures : arche d'alliance, verge de Moïse, serpent d'airain, Moïse priant les bras étendus pour vaincre Amalech.	
			Mon Dieu! vous êtes souverainement libre en toutes choses, mais je crois que votre volonté rend vos décrets nécessaires. Soyez béni, Seigneur, d'avoir ainsi voulu la Passion de votre Fils pour nous racheter! Et vous, mon divin Jésus, soyez béni d'avoir accepté par amour pour nous de subir le sanglant sacrifice!	

Plan	II	Après avoir considéré la Passion du Christ par rapport à sa nécessité et à ses moyens, comme genre de supplice, nous devons la considérer comme cause de douleur. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la totalité et l'intensité de ses souffrances, et l'âme qui les a souffertes, pour savoir si elle a souffert tout entière, en voyant Dieu.	
		Totalité	<p><b>Le Christ a-t-il enduré toutes les souffrances dans sa Passion? Non.</b></p> <p>I. Quant à l'espèce, parce qu'il y a beaucoup de souffrances contraires : comme celles qui proviennent du feu et de l'eau.</p> <p>II n'a pas souffert les maladies, mais il a éprouvé les douleurs naturelles, telles que la soif, la fatigue, la crainte, la tristesse.</p> <p>II. Quant au genre, il les a toutes éprouvées : 1<sup>o</sup> De la part des hommes dont il a souffert. Gentils et Juifs, hommes et femmes, princes, ministres et peuple (Ps., II, 1.) et disciples.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport aux choses : abandon de ses amis; réputation, par les blasphèmes; honneur, par les moqueries; biens, quand on l'a dépouillé; dans l'âme, par la tristesse; dans le corps, par les blessures.</p> <p>3<sup>o</sup> Quant aux membres du corps : tête, pieds et mains, visage, tout le corps, tous les sens.</p> <p>Le génie de l'homme ne suffirait pas à les énumérer toutes. (Cajétan.) Une seule aurait suffi! Mais il était convenable qu'il les souffrit toutes.</p>
			Intensité
		Douleur	
L'âme	<p><b>L'âme entière du Christ jouissait-elle de la béatitude pendant la passion?</b></p> <p>Oui. Il a permis à la chair et à l'âme d'agir à leur façon propre. (S. Jean Damascène.)</p> <p>L'âme entière peut s'entendre de l'essence et de toutes ses puissances. (D'après l'article précédent.)</p> <p>Dans son essence, l'âme du Christ possédait la joie béatifique, en tant que sujet de la raison supérieure.</p> <p>Dans le second sens qui envisage l'âme dans l'ensemble de ses puissances, il en était autrement.</p> <p>Une telle jouissance n'appartient point en propre à chaque faculté de notre âme, et la partie supérieure de celle du Christ ne faisait point rejaillir sa gloire et sa joie sur l'autre.</p> <p>Il ne répugne pas que les contraires existent dans le même sujet sous des rapports divers.</p>		
	Jouissance	<p>Mon Dieu! nul ne pourra calculer ici-bas le nombre et s'imaginer l'intensité des souffrances endurées par votre divin Fils. Cette pensée m'effraie, et je comprends les effets salutaires qu'elle produisait dans l'âme de vos saints. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de les sentir, afin que je conçoive la plus vive horreur de mes péchés qui ont aussi contribué à sa cruelle Passion.</p>	
III			



I	Après avoir considéré la Passion du Christ comme supplice et dans toutes les douleurs qu'il ressentit, il nous reste à la considérer dans les circonstances principales qui caractérisent son accomplissement. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le lieu, le temps, les deux larrons et la nature humaine.
	<p><b>Le Christ a-t-il souffert dans le temps convenable? Oui.</b> (Saint Jean, II, 4. — XIII, 1.) <i>Mon heure n'est pas encore venue. — Sachant que son heure était venue.</i></p> <p>Comme nous l'avons dit (art., 1), la Passion du Christ était soumise à sa propre volonté.</p> <p>Sa volonté était régie par la sagesse divine qui dispose tout avec ordre et douceur. (Sag., VIII, 1.)</p> <p>Donc on doit dire que la Passion du Christ est arrivée dans un temps convenable.</p> <p>C'est ce qui fait dire à saint Augustin : Le Sauveur a fait tout en son temps et en son lieu.</p> <p>Il mangea la pâque avec ses disciples le quatorzième jour de la lune qui est le premier jour des azymes, et il mourut le deuxième qui était le plus solennel. Il commença la passion à neuf heures du soir et mourut le lendemain à trois heures.</p> <p>Il souffrit dans la force de l'âge, pour mieux nous témoigner son généreux amour.</p>
II	<p><b>Temp</b></p> <p><b>Naturelles</b></p> <p><b>Lieu</b></p> <p><b>A-t-il souffert dans un lieu convenable? Oui.</b> D'après ce texte : (Saint Luc, VIII, 33.) <i>Il ne faut pas qu'un prophète souffre ailleurs qu'à Jérusalem.</i></p> <p>I. A Jérusalem : 1° parce que c'était le lieu choisi pour les sacrifices qui le figuraient. (Eph., V, 2.) <i>Il s'est livré lui-même comme une victime.</i></p> <p>2° Parce que la vertu de sa passion devait se répandre dans le monde dont cette ville était regardée par les Juifs comme le centre.</p> <p>3° Parce qu'il convenait à son humilité de mourir dans le lieu le plus célèbre pour endurer tous les opprobres et être bien vu.</p> <p>4° Pour montrer que l'iniquité de ceux qui l'ont crucifié venait des princes du peuple juif qui demeuraient à Jérusalem.</p> <p>II. Hors de la ville : 1° Pour que la vérité répondît à la figure du bouc et du veau. (Hébr., XIII, 11.) — 2° Pour nous donner l'exemple de la fuite du monde. — 3° Pour nous montrer qu'il mourait pour tout le monde.</p> <p>III. Sur le Calvaire, lieu des suppliciés, parce qu'il voulait effacer le péché originel et les péchés actuels.</p>
	<p><b>Larrons</b></p> <p><b>Convenait-il qu'il fut crucifié avec des voleurs? Oui.</b> C'était prédit. (Is., LIII, 12.) <i>Il a été mis au nombre des scélérats.</i></p> <p>Cette circonstance avait un motif dans la pensée des juifs, et un autre dans les desseins de Dieu.</p> <p>I. Dans la pensée des Juifs : pour le faire passer coupable comme ces larrons; mais on oublie ces voleurs et le Christ est en honneur.</p> <p>II. Dans les desseins de Dieu : 1° Parce qu'il s'est fait malédiction pour nous, il a voulu être assimilé à deux grands coupables.</p> <p>2° Pour nous montrer le discernement qui doit être fait des hommes au jugement dernier. La croix est un tribunal où siégeait le juge au milieu.</p> <p>3° Pour montrer que tout le genre humain avait été appelé au sacrement de sa Passion, et la division entre les fidèles et les infidèles.</p> <p>4° Enfin pour montrer que tous ceux qui souffrent n'ont pas les mêmes sentiments ni les mêmes récompenses.</p> <p>S'il s'est soumis à cette humiliation, c'était pour vaincre l'injustice par sa vertu.</p>
III	<p><b>Humaines</b></p> <p><b>Le Christ</b></p> <p><b>Sa Passion doit-elle être attribuée à la divinité? Non.</b> L'Eglise a condamné ceux qui l'ont prétendu. La divinité est impassible.</p> <p>L'union s'est faite dans la personne divine, et les natures sont restées distinctes. La personne de la nature divine est la même de la nature humaine. C'est pourquoi on doit attribuer la Passion au suppôt, mais en raison de la nature humaine.</p> <p>D'où, si quelqu'un nie que le Verbe a souffert dans sa chair, qu'il soit anathème. (S. Cyrille.)</p> <p>Donc la Passion doit être attribuée à la personne, mais elle appartient à la nature humaine.</p> <p>Par conséquent, les Juifs sont coupables de déicide; ils n'ont pas crucifié un simple mortel, mais ils ont eu l'audace de s'élever contre Dieu.</p> <p>Celui qui déchirerait la lettre d'un roi ne serait pas condamné pour avoir déchiré la lettre, mais le verbe même du souverain, caché sous l'enveloppe des caractères de ce papier.</p> <p>Mon Dieu! Je le reconnais avec saint Thomas et tous les saints, il n'y a rien d'inutile dans la Passion de mon Sauveur. Et ce qui me touche davantage, c'est que vous avez tout voulu de la sorte, afin que nos âmes trouvent un aliment inépuisable dans cet océan de mérites infinis. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de m'y plonger sans cesse et d'en profiter, par Jésus-Christ dans la Saint-Eucharistie.</p>

Plan	I	Après avoir considéré la Passion du Christ en elle-même, c'est-à-dire dans son supplice, sa douleur, et ses circonstances, nous avons maintenant à considérer sa cause efficiente, afin d'en attribuer la responsabilité à qui de droit. A ce sujet, il y a six questions par rapport à Jésus-Christ et à son Père, aux hommes, soit Gentils, soit Juifs.	
		Dieu	<p><b>Cause</b></p> <p>Le Christ a-t-il été mis à mort ou se l'est-il donnée? Il a été mis à mort. (S. Luc, XVIII, 33.) <i>Après l'avoir flagellé, ils le mirent à mort.</i></p> <p>Cause directe. Les persécuteurs ont voulu sa mort, ils ont agi dans ce but, l'effet s'en est suivi.</p> <p>Cause indirecte. De cette façon le Christ a été lui-même la cause de sa Passion et de sa mort.</p> <p>Il pouvait empêcher ses ennemis de vouloir et de pouvoir, et il était le maître de sa vie.</p> <p>Il n'a rien fait pour cela, et il a voulu que son corps succombât et il est mort volontairement.</p>
			<p><b>Obéissance</b></p> <p>Est-il mort par obéissance? Oui. Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. (Phil., II, 8.)</p> <p>1° Parce que cela convenait à la justification de l'homme, d'après saint Paul (Rom., V, 19.) <i>Afin que plusieurs soient rendus justes par l'obéissance d'un seul.</i></p> <p>2° Pour la réconciliation de Dieu avec les hommes, comme sacrifice agréable. (Eph., V, 2.) <i>Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils.</i></p> <p>3° Pour sa victoire par laquelle il a triomphé de la mort et de l'auteur de la mort, Satan, et par là il a tout consommé.</p> <p>Ainsi il obtenu la victoire, parce qu'il a obéi à Dieu, selon la parole du sage. (Prov., XXI, 28.) <i>L'homme obéissant raconte des victoires.</i></p>
II	II	Dieu	<p><b>Le Père</b></p> <p>Dieu le Père a-t-il livré le Christ à la Passion? Oui. (Rom., VIII, 32.) <i>Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous.</i></p> <p>1° En préordonnant cette Passion pour la délivrance du genre humain. (Is., LIII, 6 et 10.) <i>Dieu a placé sur lui l'iniquité de tous.</i></p> <p>2° En lui inspirant la volonté de souffrir pour nous, en mettant en lui sa charité. (Is., LIII, 7.) <i>Il a été offert parce qu'il l'a voulu.</i></p> <p>3° En ne le protégeant pas contre les souffrances, mais en l'exposant à ses persécuteurs. (S. Mat., XXVII, 46.) <i>Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?</i></p> <p>Il n'a été ni livré ni délaissé contre son gré, puisque son Père l'avait inspiré pour souffrir. Dieu l'a livré, il s'est livré par charité; Judas, les Juifs, Pilate, l'ont livré par méchanceté.</p>
			<p><b>Gentils</b></p> <p>Convenait-il qu'il souffrit de la part des Gentils? Oui. (S. Mat., XX, 19.) <i>Ils le livreront aux gentils.</i></p> <p>L'effet de la Passion du Christ a été figuré d'avance dans son mode même. Par le salut des Juifs d'abord, dont la plupart ont été baptisés dans la mort du Christ. (Actes, II et III.)</p> <p>Ensuite, par la prédication des Juifs, l'effet de la Passion est passé aux Gentils. Il était donc convenable qu'il commençât à souffrir par les Juifs, et d'eux par les Gentils.</p> <p>Donc il y a eu sacrifice de la part du Christ et péché de la part des bourreaux.</p>
		Hommes	<p><b>Juifs</b></p> <p>Les persécuteurs l'ont-ils connu? Non. Ils ne l'auraient pas tué. (I Cor., II, 8.) Les grands, aussi bien que les démons, savaient qu'il était le Christ, mais ils ignoraient sa divinité, selon saint Paul. <i>Ils voyaient en lui tous les signes annoncés.</i></p> <p>Toutefois, leur ignorance ne les excusait pas; ils avaient des preuves évidentes. (S. Jean, XV, 22.) <i>Ils sont inexcusables dans leur péché.</i></p> <p>Les gens du peuple ne le connurent pas clairement, trompés par leurs chefs. (Act., III, 17.) <i>Je sais que vous avez agi par ignorance.</i></p> <p>Les magistrats ont pu le connaître, mais ils n'ont pas voulu le reconnaître par haine et par envie. Ils attendaient un Christ conquérant. Leur ignorance affectée les a rendus bien plus coupables.</p>
III	III	Hommes	<p><b>Décide</b></p> <p>Le péché de ceux qui l'ont crucifié est-il le plus grave? Oui. (S. Mat., XXIII, 32.) Ils ont véritablement excédé la mesure de leurs pères; car ceux-ci ont tué des hommes, tandis qu'ils ont crucifié un Dieu.</p> <p>Les princes ont connu le Christ; s'il y avait ignorance, elle était affectée et ne les excusait pas.</p> <p>Aussi leur péché a été le plus grave en son genre, <i>décide</i>, et par la malice de leur volonté.</p> <p>Les autres Juifs sont aussi coupables, quant au genre; moins, à cause de leur ignorance.</p> <p>Celui des Gentils fut plus excusable, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.</p>
			<p>Mon Dieu! j'adore votre charité qui a tout permis dans le drame sanglant du Calvaire. Mais parmi toutes les causes, il y a la cause occasionnelle de nos péchés. Comment pourrais-je rester indifférent, lorsque je considère que les miens y ont contribué? Lavez-moi, Seigneur, de mes iniquités et créez en moi un cœur pur pour vous aimer.</p>



Plan	II	Modes	Mérite	<p>I { Après avoir considéré la Passion du Christ en elle-même et dans les différentes causes qui l'ont produite, nous devons nous occuper de son effet : du mode par lequel elle le produit, et de l'effet lui-même. Sur le mode, il y a six questions concernant les trois principaux et leur application par la rédemption.</p>	
				<p>La Passion a-t-elle produit notre salut par mode de mérite? Oui. S. Aug. La grâce a été donnée au Christ comme individu et comme chef, pour passer dans ses membres.</p> <p>C'est pourquoi ses œuvres se rapportent tout à la fois à lui et à ses membres. Or celui qui est en état de grâce mérite le salut pour lui-même. Donc le Christ a mérité pour lui et pour les hommes.</p> <p>Il avait mérité dès sa conception, mais de notre part restait l'obstacle que sa Passion devait enlever.</p>	
				<p>L'a-t-elle produit par mode de sanctification? Oui. (Ps., LXVIII, 5.) <i>J'ai payé ce que je n'avais pas enlevé.</i> Or, on ne paye qu'autant qu'on satisfait pleinement. Il a satisfait surabondamment : 1° Par la grande charité qui le portait à souffrir pour nous.</p> <p>2° A raison de la dignité de la vie qu'il a donnée pour satisfaire, car c'était la vie d'un Homme-Dieu, dont les œuvres avaient une valeur infinie.</p> <p>3° En égard à l'étendue et à l'intensité des souffrances qu'il a endurées, d'après la (Q. 46, art. 6.)</p> <p>Or, comme la tête et les membres forment une personne mystique, nous participons à ses satisfactions, qui ont été suffisantes et surabondantes.</p>	
			Satisfaction	<p>L'a-t-elle produit par mode de sacrifice? Oui. D'après S. Paul. (Eph., v, 2.) <i>Il s'est livré pour nous comme une oblation et une victime d'agréable odeur.</i></p> <p>Le sacrifice est ce que l'on fait pour rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, et pour l'apaiser.</p> <p>Or le Christ s'est dévoué, et son offrande, provenant de la plus grande charité, a été agréable à Dieu.</p> <p>Sa Passion donc a été un véritable sacrifice, dont ceux de l'ancienne loi étaient des figures.</p> <p>Et notre Médiateur, sacrificateur et victime, n'a pas cessé d'être un avec Dieu et avec nous.</p> <p>Sa Passion a été un crime pour les bourreaux et un sacrifice de la part de qui l'a souffert par charité.</p>	
				Sacrifice	<p>L'a-t-elle produit par mode de rédemption? Oui. (I S. Pierre, I, 10.) <i>Vous avez été rachetés par le précieux sang de Jésus-Christ.</i></p> <p>L'homme avait contracté une obligation envers le démon et une autre envers Dieu. Car par la faute, il avait offensé Dieu et il s'était soumis au démon en y consentant.</p> <p>Quant à la peine qui en résultait, il était principalement obligé envers Dieu.</p> <p>Or, la Passion du Christ est devenue une rançon qui nous a délivrés de cette double obligation.</p> <p>La satisfaction, en effet, consiste à donner un prix pour se racheter ou racheter les autres. Le Christ n'a pas donné de l'argent, mais il s'est donné lui-même.</p>
					Rédemption
	Effet	Rédempteur	<p>Sa Passion a-t-elle produit notre salut comme cause efficiente? Oui. (I Cor., I, 18.) <i>La prédication de la croix est la vertu de Dieu pour ceux qu'il sauve.</i></p> <p>Dieu est la cause efficiente principale du salut des hommes, l'humanité du Christ est la cause efficiente instrumentale.</p> <p>Elle l'a opéré aussi par mode de mérite en le voulant, de satisfaction par sa chair, de rédemption en nous délivrant, de sacrifice en nous réconciliant avec Dieu.</p> <p>Sa divinité est donc cause efficiente; sa volonté, cause méritoire; sa chair, cause satisfaisante.</p> <p>Elle nous affranchit du péché par mode de rédemption; elle nous réconcilie par mode de sacrifice.</p>		
			Cause	<p>III { Mon Dieu! cette surabondance de preuves, en faveur de la Passion de votre Verbe incarné, me fait mieux comprendre la surabondance de ses mérites et l'excès de votre amour pour la pauvre humanité coupable. Trinité Sainte qui en êtes la source, acceptez-les comme prix de notre rachat et fixez-nous dans votre charité.</p>	

I Après avoir énuméré les différents modes ou manières dont la Passion du Christ produit ses effets, nous avons à nous occuper de ces effets en particulier pour montrer l'importance de la rédemption. A ce sujet, il y a six questions concernant les effets de la Passion en nous, et par rapport au Christ lui-même.

Plan

- |  |   |   |
|--|---|---|
| En nous :  | Péché   | Avons-nous été délivrés du péché par la Passion du Christ? Oui. <i>Il nous a aimés et lavés de nos péchés dans son sang.</i> (Apoc., I, 5.) De trois manières :                                 |
|  |   | 1 <sup>o</sup> En excitant à la charité (Rom., V, 8) ; car elle obtient la rémission des péchés. <i>Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé.</i> (S. Luc, VII, 47.) |
|  |   | 2 <sup>o</sup> Par manière de rachat, comme chef de l'Eglise dont les enfants sont membres du Christ.   |
|  | Démon   | 3 <sup>o</sup> Par manière de cause efficiente, sa chair étant l'instrument de la divinité en lui.  |
|  |   | Mais ses mérites doivent nous être appliqués par les sacrements ou la foi formée par la charité.  |
| Nous a-t-elle affranchis de la puissance du démon? Oui. (S. Jean, XII, 31.) <i>C'est maintenant que le prince de ce monde va être chassé dehors.</i> |   |   |
| Peine  | 1 <sup>o</sup> Le Christ a délivré l'homme de la puissance du démon par la rémission des péchés.  |   |
|  | 2 <sup>o</sup> En tant que par sa Passion il nous a réconciliés avec Dieu. (Ci-dessous, art., 4.)   |   |
|  | 3 <sup>o</sup> Par sa victoire sur le démon qui avait abusé de sa puissance en le faisant mourir. Le Christ étant sans tache, le démon n'avait aucun droit sur lui. D'où la Passion du Christ nous procure notre liberté et la répression de la puissance du démon. |   |
| Dieu   | Nous a-t-elle délivrés de la peine du péché? Oui. D'après (Is., LIII, 4.) <i>Il s'est véritablement chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs.</i>  |   |
|  | 1 <sup>o</sup> Directement. Elle a été une satisfaction suffisante et surabondante pour nos péchés. Du moment qu'on a satisfait suffisamment, on ne mérite plus d'être puni.  |   |
|  | 2 <sup>o</sup> Indirectement. Selon que la passion du Christ est la cause de la rémission des péchés, sur lesquels repose la peine qu'on doit endurer.  |   |
| Le ciel  | Mais, après le baptême, pour les péchés remis par la pénitence, il faut une satisfaction, qui, quoique petite, est suffisante.  |   |
|  | Nous a-t-elle réconciliés avec Dieu? Oui. Selon saint Paul. (Rom., V, 10.)  |   |
|  | 1 <sup>o</sup> En ce qu'elle a éloigné le péché qui rend les hommes ennemis de Dieu. (Ps., V, 7.) <i>Vous haïssez tout ceux qui opèrent l'iniquité.</i>   |   |
| Abaissement  | 2 <sup>o</sup> Parce qu'elle est un sacrifice très agréable à Dieu. Elle a été un si grand bien, qu'il consent à pardonner toutes les fautes de ceux qui s'y unissent; ainsi l'homme à qui l'honneur.   |   |
|  | Les persécuteurs du Christ furent très coupables, mais sa charité a réconcilié Dieu avec nous.  |   |
|  | Nous a-t-elle ouvert le ciel? Oui. <i>Nous avons par le sang du Christ la confiance d'entrer dans le saint des saints, c'est-à-dire dans le ciel.</i> (Hébreux, X, 19.)   |   |
| Exaltation   | Deux péchés formaient l'obstacle : le péché originel et le péché actuel des individus. Or, la Passion nous a délivrés du premier quant à la faute et quant à la peine, par son prix.  |   |
|  | Et des actuels, il délivre ceux qui participent à ses mérites par la foi, la charité et les sacrements.   |   |
|  | Les anciens justes avaient mérité le ciel, mais ne purent y entrer qu'après que le Christ l'eût ouvert.   |   |
| En lui   | Le Christ, par sa Passion, a-t-il mérité d'être exalté? Oui. (Phil., II, 2.) <i>Il s'est fait obéissant, c'est pour cela que Dieu l'a exalté.</i>   |   |
|  | Il s'est abaissé de quatre manières, il a été exalté sous ces quatre rapports, d'après : (S. Luc, IV, 11.) <i>Car, celui qui s'humilie sera exalté.</i>   |   |
|  | 1 <sup>o</sup> Par ses souffrances et sa mort, il a mérité sa résurrection glorieuse, au troisième jour.  |   |
|  | 2 <sup>o</sup> Par sa sépulture et sa descente aux enfers, il a mérité son ascension glorieuse.   |   |
|  | 3 <sup>o</sup> Par ses opprobres, un siège à la droite du Père et la manifestation de sa divinité.  |   |
|  | 4 <sup>o</sup> Par le jugement dont il a été la victime obéissante, la puissance judiciaire. (Job, XXXVI, 17.)  |   |

II Mon Dieu ! par un effet incompréhensible de votre miséricorde, les opprobres de votre divin Fils sont pour nous autant de sources inépuisables de grâces. Comment vous témoigner, Seigneur, notre reconnaissance ? Je boirai à ce calice du salut, et j'invoquerai le nom de Celui qui n'a pas refusé la mort pour me rendre à la vie.



		Après avoir parlé de la mort du Christ, de la cause et des effets en général et en particulier de cette Passion, nous avons maintenant à considérer la mort du Christ en elle-même. A ce sujet il y a six questions à examiner concernant sa convenance, l'union de la divinité avec l'âme et le corps séparés, et les résultats de cette mort.		
Plan	II	En elle	Convenance	Convenait-il que le Christ mourût? Oui. Caïphe l'a prédit. (S. Jean, XI, 10.) <i>Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple.</i> 1 <sup>o</sup> Pour satisfaire en faveur du genre humain condamné à mort par le péché. (I S. Pierre, III, 18.) <i>Le Christ est mort une fois pour nos péchés.</i> 2 <sup>o</sup> Pour montrer la vérité de la nature qu'il a prise; sinon on l'aurait cru un fantôme. 3 <sup>o</sup> Pour nous délivrer par là de la crainte de la mort. D'où l'apôtre dit : (Héb., II, 14.) <i>Pour mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait en servitude.</i> 4 <sup>o</sup> Pour nous donner l'exemple de mourir spirituellement au péché. D'où : (Rom., VI, 10.) <i>Quant à la vie dont il vit maintenant, il vit pour Dieu.</i> 5 <sup>o</sup> Pour montrer, en ressuscitant, sa vertu sur la mort et être le gage et l'espérance de notre résurrection.
			Corps	A sa mort, la divinité s'est-elle séparée de sa chair? Non. On dit du Fils de Dieu ce qui convient au Christ après sa mort : il a été enseveli, comme on dit qu'il a été conçu, qu'il est né, etc. Les dons de Dieu sont sans repentir. La grâce d'adoption persiste s'il n'y a pas de péché. Puisque dans le Christ il n'y a pas de péché, il est impossible que l'union ait été détruite. Sa divinité est donc restée unie à sa chair, dans la personne, après comme avant la mort. Il a pris le corps, il est vrai, par l'intermédiaire de l'âme, mais non comme un lien.
			Âme	A-t-elle été séparée de son âme? Non. Il est descendu et monté. (Eph., IV, 10.) S'il n'a pas abandonné son corps, encore moins son âme, à laquelle il était plus uni, puisque c'est par son intermédiaire qu'il a pris son corps. Aussi nous disons <i>Il a été enseveli</i> , pour affirmer son union avec le corps, après la mort. Et <i>Il est descendu aux enfers</i> , pour affirmer son union avec son âme. Donc si l'âme et le corps ont été séparés, la divinité est restée unie à l'un et à l'autre.
			L'homme	Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort? Non. Ce qui fait l'homme, c'est l'union de l'âme et du corps; donc après la mort, l'homme cesse, quoique l'âme séparée soit vivante. Mais l'âme séparée n'est qu'une partie de l'homme. Or, le Christ est véritablement mort. Donc ce serait une erreur de dire qu'il était homme. Il n'a pas cessé d'être prêtre, parce qu'il convient à l'homme d'être prêtre en raison de son âme dans laquelle le caractère de l'ordre s'imprime. Cependant on peut dire de lui ce qu'on dit des autres : C'était un homme mort.
			Résultats	Le corps du Christ vivant et mort est-il resté numériquement le même? Oui, absolument parlant, parce que dans ces deux états il avait le même supôt. Non, totalement, puisqu'il était mort et que la vie appartient à l'essence du corps. On ne pourrait dire qu'il était totalement le même sans nier implicitement qu'il était mort. Dès lors, il n'aurait pas été de la même substance que le nôtre et ne nous aurait pas sauvés.
		Efficacité	Sa mort a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut? Oui. Saint Aug. Comme en voie de s'accomplir, elle a été cause méritoire, à l'instar de la Passion. Comme consommée, elle a opéré notre salut seulement par mode de cause efficiente par la vertu de la divinité qui lui est restée unie (à l'âme et au corps séparés). C'est pourquoi on dit que la mort du Christ a détruit la mort de l'âme, effet du péché; et la mort du corps qui consiste dans la séparation de l'âme. D'où : (I Cor., XV, 54.) <i>La mort a été absorbée par la victoire.</i>	
	III	Mon Dieu! je crois et je confesse que la mort de mon divin Sauveur a mis le comble à sa passion et à son amour. Je la déplore dans ce sens qu'elle a été occasionnée par nos crimes, et je m'en réjouis puisque c'était le moyen que vous aviez choisi pour satisfaire à votre Justice et nous réconcilier avec vous. Jésus, soyez ma vie par votre mort!		

Plan	II	I	Après avoir parlé de la Passion du Christ, de la cause et des effets de cette Passion, et de sa mort, nous avons à parler maintenant de ce qui regarde son corps, c'est-à-dire de sa sépulture. A ce sujet, il y a quatre questions concernant sa convenance au point de vue des raisons et du résultat.	
			Raisons	<p><b>Convenait-il que le Christ fût enseveli?</b> Oui. Notre-Seigneur dit en parlant de Madeleine (S. Mat., xxvi, 10.) <i>Elle a fait à mon égard une bonne œuvre; en répandant ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de ma sépulture.</i></p> <p>1° Pour prouver la vérité de sa mort, car on n'ensevelit que les morts. (Saint Marc, xv, 44.) Avant de permettre de l'ensevelir, Pilate s'enquit s'il était mort.</p> <p>2° Pour nous donner à tous le gage et l'espoir de ressusciter par lui un jour. (S. Jean, v, 25.) <i>Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront.</i></p> <p>3° Pour nous inspirer la pensée de mourir spirituellement au péché, et de fuir le tumulte du monde, afin d'embrasser la vie cachée en Dieu, conformément à cette parole de saint Paul : (Rom., vi, 4.) <i>Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché.</i></p> <p>Ainsi les baptisés, qui meurent aux péchés, sont en quelque sorte ensevelis avec le Christ.</p> <p>Sa sépulture, comme sa mort, a servi à notre salut, à titre de cause efficiente. Ajoutons que rien n'est injurieux au Sauveur de tout ce qui contribue à notre salut.</p>
				<p><b>Le Christ a-t-il été enseveli convenablement?</b> Oui. (Is., xi, 10.) <i>Son tombeau sera glorieux.</i> Sous trois rapports :</p> <p>1° Pour confirmer la foi dans sa mort et dans sa résurrection.</p> <p>2° Pour rendre recommandable la piété de ceux qui l'ont enseveli. (S. Aug.)</p> <p>3° Pour représenter le mystère de ce qui se passe en ceux qui meurent au monde pour le Christ.</p> <p>La myrrhe et l'aloës symbolisent la pénitence; les aromates, la bonne renommée.</p> <p>Le suaire blanc, l'âme pure, le linge d'autel.</p> <p>Le jardin rappelle le Paradis terrestre. Le sépulcre neuf et taillé dans le roc est la figure du cœur de la gentilité éloignée de Dieu.</p> <p>La pierre qui en fermait l'entrée marque le soin avec lequel nous devons garder Jésus-Christ en nous.</p>
		II	Conve-nance	<p><b>Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le tombeau?</b> Non. (Ps., xv, 10.) <i>Vous ne permettrez pas que votre Saint éprouve la corruption.</i></p> <p>La putréfaction d'un corps provient de l'infirmité de sa nature qui ne peut plus le conserver dans son unité.</p> <p>La mort du Christ n'a pu résulter de l'infirmité ou de la maladie; elle a été volontaire, par suite de la passion à laquelle il s'est offert.</p> <p>C'est pourquoi son corps n'est pas tombé en dissolution; mais le Christ a voulu, au contraire, qu'il restât incorruptible pour montrer sa vertu divine. D'où saint Chrysostome s'écrie : Admirable contraste! les héros de ce monde voient, pendant leur vie, l'allégresse et l'éclat entourer leurs belles actions; mais une fois qu'ils ne sont plus, elles périssent avec eux.</p> <p>Le Christ n'aperçoit que tristesse autour de sa croix; après sa mort, tout devient éclatant, pour nous apprendre que ce n'est pas un simple mortel qui a été crucifié.</p> <p>D'ailleurs n'ayant pas été soumis au péché, il n'était assujéti ni à la mort ni à la corruption.</p>
				<p><b>Le Christ n'a-t-il été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits?</b> Oui.</p> <p>C'est la croyance de toute l'Eglise, basée sur ce texte de saint Jean, . <i>Le premier jour de la semaine</i> (après le sabbat) <i>Marie Madeleine vint au sépulcre</i> (xx, 1.)</p> <p>Le temps que le Christ a passé dans le tombeau représente l'effet de sa mort. Sa mort nous a délivrés d'une double mort, de celle de l'âme et de celle du corps. Question précédente, art. 6.</p> <p>Ce qui est représenté par les deux nuits entières qu'il a passées dans le tombeau.</p> <p>Mais comme sa mort n'est pas provenue du péché, elle a la nature du jour, par sa charité. C'est pour cela qu'elle est signifiée par le jour complet qu'il est resté dans le sépulcre.</p> <p>Donc il a été convenable qu'il restât dans le tombeau un jour et deux nuits</p>
			Symbolis-me	
		III	Incorrup-tion	
			Résultats	<p>Mon Dieu! j'admire et j'adore la conduite de mon divin Sauveur qui veut, en toutes choses, se conformer aux destinées de la nature humaine afin de mieux nous convaincre de sa réalité. A son exemple je me sou mets à l'humiliation de la mort et de la sépulture, persuadé que malgré la corruption de mon corps je ressusciterai.</p>
			Durée	



Plan	I	Descente	Après avoir parlé de ce qui regarde le corps du Christ après sa mort, c'est-à-dire de sa sépulture, nous devons considérer ce qui regarde son âme séparée de son corps, c'est à dire sa descente aux enfers. A ce sujet, il y a huit questions concernant sa descente elle-même et quelles sont les âmes qu'il a délivrées.		
				Convenance	<p>Convenait-il que le Christ descendit aux enfers? Oui. Symbole. (Eph., iv, 9.) <i>Pourquoi est-il monté, sinon parce qu'il était descendu?</i></p> <p>1° Il était venu supporter notre peine pour nous en délivrer. D'où le prophète dit : (Osée, xiii, 14.) <i>O mort, je serai ta mort.</i></p> <p>2° Après avoir vaincu le démon, il convenait qu'il affranchît ses victimes de ses chaînes. (Zach., ix, 11.) <i>Vous avez fait sortir du lac vos captifs.</i></p> <p>3° Ayant montré sa puissance sur la vie et la mort, il devait la montrer sur l'enfer. (Ps., xxiii, 7.) <i>Princes, enlevez vos portes.</i></p>
				Damnés	<p>Est-il descendu dans l'enfer des damnés? Non. Le Christ est la lumière. (II Cor., vi, 14.) <i>Quel rapport y a-t-il entre la lumière et les ténèbres?</i></p> <p>1° Par ses effets, il est descendu dans tous les enfers : des damnés, pour les convaincre; du purgatoire, pour donner l'espérance; des saints, pour y répandre la lumière de la gloire.</p> <p>2° Par son essence, il n'est descendu que dans le lieu des justes pour les réjouir de sa présence.</p>
				Tout entier	<p>A-t-il été tout entier dans l'enfer? Oui. Il est tout entier partout. (Saint Augustin.)</p> <p>Le masculin (totus) se rapporte à la personne; le neutre (totum), à la nature. Or, quoique l'âme et le corps aient été séparés, ils ne l'ont pas été de la personne du Fils.</p> <p>Donc il était tout entier dans le tombeau, tout entier dans l'enfer, tout entier partout en raison de sa nature divine.</p>
				Séjour	<p>A-t-il séjourné dans l'enfer? Oui. Mais il ne devait pas y rester. (Act., ii, 24.) <i>Il n'était pas possible qu'il y fût retenu.</i></p> <p>De même qu'il a voulu être mis dans le tombeau, pour prendre sur lui nos peines, il a voulu que son âme descendît aux enfers.</p> <p>Or, le corps est resté dans le tombeau un jour et deux nuits, pour prouver la vérité de sa mort. Donc son âme est restée tout autant aux enfers.</p> <p>Il y a délivré les justes en les éclairant, mais il ne les a pas fait immédiatement sortir.</p>
				Saints	<p>En a-t-il délivré les justes? Oui. (Colos., ii, 15.) Il a dépouillé les puissances infernales en leur enlevant les justes.</p> <p>La peine du péché est la mort corporelle et l'exclusion de la vie de la gloire. Le Christ a délivré les saints patriarches de cette dette, afin qu'ils pussent voir Dieu.</p> <p>De même les chrétiens baptisés sont délivrés de cette dette, mais restent soumis à la mort.</p>
				Damnés	<p>A-t-il délivré quelques damnés? Non. D'après cette prophétie : (Osée, xiii, 14.) <i>Je serai votre mort, ô mort; je serai votre ruine, enfer.</i> Il l'a fait en tirant de là les élus et en y laissant les réprouvés.</p> <p>Il n'a opéré dans les enfers qu'en vertu de sa Passion, sur ceux qui avaient la foi et la charité.</p> <p>Or, les damnés n'avaient pas eu la foi en sa Passion, comme les infidèles, ou n'y avaient point coopéré par la charité du Christ souffrant.</p> <p>Donc ils n'avaient pas été purifiés de leurs fautes, et il ne les a pas délivrés des peines de l'enfer qu'ils avaient méritées.</p>
				Enfants	<p>A-t-il délivré les enfants morts avec le péché originel? Non. (Rom., iii, 25.) Le Christ est victime de propitiation par la foi en son sang.</p> <p>Or, ces enfants n'avaient pas été unis à la Passion du Christ par la foi et la charité, parce qu'ils n'avaient pas eu l'usage du libre arbitre.</p> <p>Ils n'avaient pas la foi personnelle, et celle de leurs parents ne les avait pas purifiés du péché originel.</p> <p>De plus, ils n'ont pas reçu la grâce sans laquelle on n'est pas admis à la gloire. Ils n'ont donc pas été délivrés de l'enfer.</p>
				Purgatoire	<p>A-t-il délivré les âmes du purgatoire? Non. D'après saint Grégoire. Sa Passion n'eut point aux enfers plus d'efficacité qu'elle n'en a aujourd'hui. C'est pourquoi celles qui étaient dans la condition des âmes qui y sont détenues actuellement, ne furent pas affranchies; mais il délivra celles qui le seraient maintenant. Quelques Pères pensent qu'il les délivra toutes.</p>
				III	

I Après avoir considéré la vie, la passion, la mort, la sépulture du Christ, et sa descente aux enfers, il nous reste à considérer son exaltation qui comprend quatre choses, et d'abord sa résurrection. A ce sujet, il y a quatre questions concernant sa nécessité et son époque, ses rapports d'ordre et de cause.

**Nécessité**

Était-il nécessaire que le Christ ressuscitât? Oui. Selon S. Luc (xxiv, 26).  
*Il a fallu que le Christ souffrît et ressuscitât d'entre les morts.*  
 1° Pour manifester la justice de Dieu à qui il appartient d'élever ceux qui s'abaissent pour lui. (Idem, I, 52.) *Il a exalté les humbles.*  
 2° Pour affermir notre foi; car sans la résurrection elle serait vaine. (I Cor., xv, 14.) *Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine.*  
 3° Pour exciter notre espérance; car en le sachant ressuscité nous espérons ressusciter. C'était la consolation de Job, et son espérance au sein des plus grandes adversités. (Job, xix, 25.) *Je sais que je dois ressusciter au dernier jour.*  
 4° Pour donner un modèle à la vie des fidèles, de mort au péché, et de piété. (Rom., vi, 4, et 9.) *Comme il est ressuscité, nous devons marcher dans une vie nouvelle.*  
 5° Pour compléter l'œuvre de notre salut. En effet, si par sa mort, il nous a délivrés de nos maux, par sa résurrection, il est devenu l'auteur et la source des biens éternels qui nous sont promis.

En elle

**Époque**

Convenait-il que le Christ ressuscitât le troisième jour? Oui. D'après l'Evangile et le symbole: *Il ressuscita le troisième jour.*  
 Sa résurrection devant confirmer notre foi, ne devait pas être différée jusqu'à la fin du monde.  
 D'un autre côté pour confirmer la foi à son humanité et à sa mort, il fallait un intervalle entre sa mort et sa résurrection.  
 Or, l'intervalle de trois jours était suffisant pour donner une preuve certaine de sa mort, sinon il aurait donné signe de vie pendant ce temps.  
 Ce nombre trois indique la perfection, selon qu'il renferme le principe, le milieu et la fin.  
 De plus, sa mort a été une lumière, figurée par le jour, qui a détruit les ténèbres figurées par les deux nuits, en détruisant nos deux morts, celle de l'âme et celle du corps, qui sont ténèbres à cause du péché.  
 Cela indique aussi qu'il commençait un troisième âge, celui de la grâce; et un troisième état, celui de la gloire.  
 Il est mort au déclin du jour, pour signifier qu'il venait détruire les ténèbres du péché; il est ressuscité à l'aurore pour signifier l'entrée dans la gloire.

**Premier**

Est-il le premier d'entre les ressuscités? Oui. Pour le temps et la dignité. (I Cor., xv, 20.) *Il est devenu les prémices des morts.*  
 La résurrection est une réparation qui va de la mort à la vie, et cela de deux manières:  
 1° Une imparfaite qui n'exempte point de mourir de nouveau, comme Lazare et autres.  
 2° L'autre parfaite, qui exempte non seulement de la mort, mais encore de la nécessité et de la possibilité de mourir.  
 Or, le Christ est ressuscité le premier d'une façon parfaite, parce qu'en ressuscitant, il est le premier qui soit passé à une vie absolument immortelle, d'après: S. Paul. (Rom., vi, 9.) *Le Christ ressuscité ne meurt plus.*  
 Mais il y en a d'autres qui sont ressuscités avant lui d'une manière imparfaite pour être à l'avance le signe ou la figure de sa résurrection.  
 Quant à ceux qui ressusciteront avec lui, on croit qu'ils rentreront de nouveau dans leur tombeau. C'est l'opinion de saint Augustin.

Rapports

**Cause**

A-t-il été la cause de sa résurrection? Oui. Lui-même l'a dit: (S. Jean, x, 8.) *Personne ne me ravit mon âme, c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends.*  
 La divinité n'a été séparée ni de son âme ni de son corps, ainsi qu'on la vu. (Q. 50, art., 2 et 3.)  
 Or, on peut considérer son âme et son corps séparés: 1° selon la divinité, 2° selon l'humanité.  
 1° Selon la vertu de la divinité, l'âme a repris son corps, le corps a repris son âme. Par conséquent, de cette façon, le Christ est ressuscité par sa vertu propre. (II Cor., xiii, 4.) *Bien qu'il ait été crucifié, il vit par la vertu de Dieu.*  
 2° Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ après sa mort, selon la vertu de la nature créée, ils n'ont pas pu se réunir d'eux-mêmes; il a fallu qu'il fût ressuscité par Dieu.  
 Mais comme il a la même vertu que le Père, il a été ressuscité par la vertu du Père et par la sienne. Comme homme, il l'a méritée par sa prière.

III Mon Dieu! votre divin Fils s'était humilié jusqu'à la mort et à la sépulture; mais vous l'avez exalté en le ressuscitant par sa puissance. Quelle confusion pour ses ennemis! quelle gloire pour nous! Jésus! mon doux Sauveur, si je vous ai fait mourir dans mon âme, aidez-moi à vous ressusciter.



II } Après avoir considéré la résurrection du Christ en elle-même, sa nécessité, son époque, sa convenance et sa cause, nous devons ensuite nous occuper des qualités du Christ ressuscité. A ce sujet, quatre questions se présentent dans lesquelles nous examinons l'identité du corps ressuscité et son état par rapport à la gloire et aux cicatrices.

Plan II	Identité	Véritable	<p>Le Christ a-t-il eu un corps véritable après sa résurrection? Oui. (Saint Luc, xxiv, 37.) <i>Touchez-moi et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.</i></p> <p>Il n'y a que ce qui est tombé qui se relève ou qui ressuscite, dit saint Jean Damascène.</p> <p>Or, le corps du Christ était tombé par la mort, dans le sens que l'âme qui était sa perfection formelle en avait été séparée.</p> <p>Il fallait donc, pour que sa résurrection fût véritable, que son même corps fût réuni à la même âme.</p> <p>Et parce que la vérité de la nature du corps provient de la forme, il s'ensuit que le corps du Christ ressuscité a été véritable et de même nature.</p> <p>Sinon, il aurait été fantastique, et sa résurrection n'aurait été qu'apparente.</p> <p>On demande comment il a pu passer à travers les portes fermées. Si vous pouviez le comprendre, où serait le miracle, dit saint Augustin? La foi nous sert de base. Il laissa intacte, en naissant, la virginité de sa Mère.</p>
		Tout entier	<p>Son corps est-il ressuscité tout entier? Oui. D'après lui-même. (Saint Luc, xxiv, 39.) <i>Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.</i></p> <p>Il a été de même nature qu'avant de ressusciter, mais il a été différent sous le rapport de la gloire.</p> <p>Donc il avait les chairs, les os, le sang et tout ce qui appartient à un corps humain, intégralement, sans aucune diminution; autrement sa résurrection n'aurait pas été parfaite.</p> <p>C'est ce qu'il avait promis: <i>Aucun cheveu de votre tête ne se perdra.</i> (Saint Mathieu, x, 20.)</p> <p>Puisque dans sa conception il n'avait pas pris un corps d'une autre nature que le nôtre, il n'était pas non plus convenable qu'il en prit un autre dans sa résurrection.</p> <p>Il a donc revêtu pour la vie immortelle le même qu'il avait pris pour la vie mortelle.</p>
		Glorieux	<p>Est-il ressuscité glorieux? Oui. <i>Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux.</i> (Phil., iii, 21.)</p> <p>1<sup>o</sup> Parce que la résurrection du Christ a été le type et la cause de la nôtre, selon: (I Cor., xv, 43.) <i>Notre corps est semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire.</i> Or, les saints auront leur corps glorieux. Mais la cause l'emporte sur l'effet. Donc à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux.</p> <p>2<sup>o</sup> Parce que par l'humiliation de sa Passion il a mérité la gloire de la résurrection. C'est pourquoi après s'être troublé, il dit: <i>Mon père, glorifiez votre nom.</i> (S. Jean, xii, 27.), demandant par là la gloire de la résurrection.</p> <p>3<sup>o</sup> Parce que son âme possédait, dès sa conception, la jouissance parfaite de la divinité. (Q. 34, art. 4.)</p> <p>Mais elle ne faisait point rejaillir sa gloire sur son corps, afin qu'il accomplît par sa passion le mystère de notre rédemption.</p> <p>Il dut en être autrement après la résurrection; elle put la communiquer au corps qu'elle reprenait.</p> <p>S'il mangea après sa résurrection, ce ne fut pas par besoin, mais pour montrer la vérité de son corps ressuscité.</p>
		Cicatrices	<p>A-t-il dû ressusciter avec ses cicatrices? Oui. Il dit à saint Thomas: (S. Jean, xx, 27.) <i>Portez ici votre doigt et considérez mes mains.</i></p> <p>1<sup>o</sup> A cause de la gloire du Christ lui-même. Ce n'a pas été par impuissance de les guérir; mais il les a gardées comme les marques de son triomphe. Il en sera ainsi de celle des saints.</p> <p>2<sup>o</sup> Pour affermir le cœur de ses disciples à l'égard de la foi dans sa résurrection.</p> <p>3<sup>o</sup> Afin qu'en suppliant son Père pour nous, il lui montre toujours quel genre de mort il a souffert.</p> <p>4<sup>o</sup> Pour montrer à ceux qu'il a rachetés avec quelle miséricorde il les a secourus.</p> <p>5<sup>o</sup> Pour faire voir au jugement, la justice de l'arrêt qu'il portera au sujet des damnés. Il savait donc pourquoi il conservait ces cicatrices.</p> <p>Il les montrera à ses ennemis en leur disant: Reconnaissez ce Cœur ouvert par vous et pour vous, et cependant vous n'avez pas voulu y entrer.</p>

III } Mon Dieu! les infirmités de ma nature humaine sont un bien grand sujet d'humiliation pour moi; elles ne cessent de me rappeler la faute originelle et mes péchés. Mais lorsque je considère les qualités du corps de Jésus ressuscité, je reprends courage et confiance. Rendez-moi digne de lui ressembler un jour.

Plan	I	Après avoir parlé de la résurrection en elle-même et des qualités du corps du Christ ressuscité, nous avons à nous occuper maintenant de la manifestation extérieure de la résurrection. A cet égard, il y a six questions à traiter concernant le principe, le fait et les différentes preuves.	
		En principe	<p><b>Devait-elle être manifestée à tout le monde?</b> Non. S. Pierre : (Act., x, 40.) <i>Il s'est fait voir aux témoins que Dieu avait choisis avant tous les temps.</i></p> <p>Les connaissances nous viennent, d'après la loi commune, de la nature ou de la révélation, pour être transmises par les supérieurs aux inférieurs.</p> <p>Or, ce qui appartient à la gloire surpasse la connaissance commune des hommes. (Is., LXIV, 4.) <i>Sans vous, l'œil n'a pas vu ce que vous avez préparé.</i></p> <p>On ne peut donc le connaître qu'autant que Dieu le révèle. C'est ce qui eut lieu pour la résurrection, manifestée d'abord aux femmes, parce qu'une femme nous avait apporté la mort.</p>
II	De fait	Convenance	<p><b>Aurait-il convenu que le Christ ressuscitât à la vue de ses disciples?</b></p> <p>Non. Il se fit voir d'abord à Madeleine, et celle-ci ne le vit pas ressusciter. (S. Marc., xvi, 9.) <i>Il apparut d'abord à Madeleine.</i></p> <p>L'ordre exige que ce qui est au-dessus des hommes leur soit révélé par les anges. (Saint Denis.)</p> <p>Or, le Christ en ressuscitant n'est pas revenu à la vie connue, mais conforme à Dieu. (Rom., vi, 10.) <i>Quant à la vie qu'il a maintenant, il vit pour Dieu.</i></p> <p>C'est pour cela que les apôtres la connurent par les anges; ils sont quand même témoins oculaires, parce qu'ils l'ont vu mort, puis ressuscité.</p>
		Ordre	<p><b>Devait-il être continuellement avec eux?</b> Non. D'après l'Évangile. (Saint Jean, xx, 29.) <i>Après huit jours, il apparut à ses disciples.</i></p> <p>1° Pour la vérité de la résurrection, il suffit qu'il leur ait apparu plusieurs fois, qu'il ait causé avec eux, qu'il ait bu et mangé, qu'il se soit laissé toucher.</p> <p>2° Pour manifester sa gloire, il ne le fallait pas, afin de distinguer ses deux genres de vie, et pour ne pas paraître avoir repris la même.</p> <p>Auparavant il était au milieu d'eux corporellement et avec un corps mortel comme eux.</p> <p>Après la résurrection, il y était corporellement, dans la même chair, mais elle n'était plus mortelle.</p>
	Preuves	Disciples	<p><b>Devait-il leur apparaître sous une forme étrangère?</b> Oui. (S. Marc, xvi, 12.) <i>Après cela il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux.</i></p> <p>Les révélations divines se font conformément aux dispositions de ceux qui les reçoivent.</p> <p>D'où le Christ se manifesta sous sa propre forme à ceux qui étaient bien disposés à croire.</p> <p>Mais aux disciples d'Emmaüs qui doutaient, nous espérons qu'il rachètera Israël (S. Luc, xxiv, 21), il dut changer sa forme selon leur disposition. Ce n'était pas un mensonge, mais une figure de la vérité. Il se proposait de leur donner un enseignement, jusqu'à la fraction.</p>
		Forme	<p><b>Devait-il prouver sa résurrection?</b> Oui. D'après les Actes des Apôtres (i, 3). <i>Leur démontrant par beaucoup de preuves qu'il était vivant.</i></p> <p>Le mot argument se prend pour une raison qui dissipe un doute, ou pour un signe sensible que l'on emploie pour faire connaître une vérité.</p> <p>1° Il ne la démontra pas par des preuves tirées de la raison humaine dont elle dépassait la sphère; mais il invoqua l'autorité de l'Écriture qui est le fondement de la foi. (Saint Luc, xxiv, 44.) <i>Il faut que tout ce qui a été dit de moi s'accomplisse.</i></p> <p>2° Il la prouva par des signes évidents, d'abord à cause de leur faible disposition à croire (id., xxv). <i>O insensés, dont le cœur est tardif à croire!</i></p> <p>Ensuite, pour que leur témoignage fût plus efficace, en disant qu'ils l'avaient touché. (I Saint Jean, i, 1.) <i>Ce que nous avons touché nous l'attestons.</i></p>
III	Mon Dieu! les oracles de vos prophètes, les déclarations précédentes de votre Verbe incarné, le récit de l'Évangile, le martyre des apôtres, suivi de tant d'autres, et l'établissement de l'Église, malgré tant d'obstacles, confirment, avec la plus irréfragable certitude, le fait de la Résurrection. Je crois et j'adore, j'espère avec confiance, je veux aimer de tout mon cœur.	Suffisantes	<p><b>Ces preuves ont-elles été suffisantes?</b> Oui. Témoignages et signes sont certains.</p> <p>1° Témoignages des anges et de l'Écriture. On ne peut pas les rejeter. Ils sont donc suffisants.</p> <p>2° Preuves ou signes sensibles. Du côté du corps : il s'est fait toucher, voir, avec ses cicatrices. Du côté de l'âme : Vie nutritive, il mangea; sensitive, il salua; intellectuelle, il instruisait.</p> <p>3° Miracles. Il entra, les portes fermées, se fit toucher, pour montrer que la nature de son corps était la même, quoique différent sous le rapport de la gloire.</p> <p>Il se déroba tout-à-coup à leurs yeux, pour montrer qu'il pouvait se rendre visible et invisible; puis il monta au ciel, pour montrer que son corps était glorieux.</p>



		Après avoir considéré la résurrection du Christ en elle-même et en tout ce qui le concerne sous ce rapport, nous allons maintenant la considérer comme cause, par rapport à notre résurrection. A cet égard deux questions se présentent, l'une concernant la résurrection des corps, l'autre celle des âmes.	
Plan II	Corps	Argument	<p>La résurrection du Christ est-elle cause de celle des corps? Oui. Ce qui est le premier dans un genre est cause de tout ce qui vient ensuite, d'après Aristote.</p> <p>Or, la résurrection du Christ a été la première résurrection véritable. (Q. 53, art. 3.)</p> <p>Par conséquent il faut que la résurrection du Christ soit cause de la nôtre. (I Cor., xv, 21.) Saint Paul appelle Jésus-Christ les prémices de ceux qui dorment.</p>
		Preuves	<p>Et c'est avec raison; car le principe de la vie de l'homme est le Verbe de Dieu. (Ps., xxxv, 10.) <i>C'est en vous qu'est la source de la vie.</i></p> <p>C'est pourquoi ce Verbe a dit lui-même : <i>Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, le Fils vivifie ceux qu'il veut.</i> (S. Jean, v, 21.)</p> <p>Or, l'ordre naturel des choses, tel que Dieu l'a établi, veut que toute cause opère d'abord sur ce qui lui est plus proche, et que par là elle opère sur les choses les plus éloignées.</p> <p>C'est ainsi que le feu échauffe d'abord l'air qui est près de lui, et que par l'air il échauffe les corps placés à distance.</p> <p>Dieu lui-même éclaire d'abord les substances qui l'entourent et par elles les plus éloignées, comme le dit saint Denys.</p> <p>C'est pourquoi le Verbe de Dieu accorde d'abord la vie immortelle au corps qui lui est naturellement uni, et par son propre corps il opère la résurrection de tous les autres.</p>
		Réponses	<p>Le Christ est donc cause efficiente et exemplaire de notre résurrection par la sienne, par la vertu du Verbe qui lui est uni; mais il l'opère selon sa volonté libre.</p> <p>Quoique la justice de Dieu soit la cause première, et la résurrection, la cause secondaire et instrumentale.</p> <p>Mais elle n'en est pas moins cause efficiente de celle de tous les hommes, bons et méchants, quoique l'effet ne s'ensuive pas immédiatement.</p> <p>Et cause exemplaire seulement des bons qui seuls sont conformes à l'image du Fils de Dieu. <i>Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés.</i> (I Cor., xv, 51.)</p> <p>D'où : <i>Il reformera notre corps humilié, et le rendra semblable à son corps glorieux.</i> (Phil., III, 21.)</p>
		Ames	Exemplaire
		Réponses	<p>Elle est aussi la cause exemplaire de la résurrection des âmes, parce que nous devons également ressembler par l'âme au Christ ressuscité, selon la pensée de saint Paul : <i>Comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts pour la gloire de son Père, de même nous devons marcher dans une voie nouvelle, et comme le Christ ressuscité ne meurt plus, de même il faut que nous nous considérions comme morts au péché pour revivre en lui.</i> (Rom., VI, 4.)</p> <p>La résurrection des âmes, dit saint Augustin, est produite par la substance de Dieu, quant à la participation à la bonté divine, qui les fait devenir bonnes et justes, comme lui.</p> <p>Ce n'est donc pas la participation à une âme sainte quelconque qui les rend telles.</p> <p>Tandis que c'est en participant au corps du Christ que nos corps deviennent glorieux, et que la résurrection arrive à l'âme, non par la vertu propre du corps ressuscité du Christ, mais par sa divinité.</p> <p>La résurrection des âmes appartient au mérite qui est l'effet de la justification, au lieu que la résurrection des corps se rapporte aux peines ou aux récompenses qui sont les effets du jugement.</p>
		Mon Dieu ! je suis heureux de reconnaître que je vous dois tout, comme cause première, par Jésus-Christ notre Sauveur : l'existence, la grâce, la résurrection de l'âme et du corps, et la gloire que vous me réservez et que j'espère. Jésus, mon divin Maître, faites-moi ressusciter spirituellement tous les jours, afin que je participe à votre béatitude.	

Plan	I	Après avoir parlé de la résurrection et de tout ce qui s'y rapporte : qualités du Christ ressuscité, etc. nous avons à parler de l'ascension du divin Sauveur, quarante jours après sa résurrection glorieuse. A ce sujet, il y a six questions concernant sa convenance et sa cause, et le lieu dans lequel le Christ est monté.	
		Convenance	<p><b>Convenait-il que le Christ montât au ciel?</b> Oui. <i>Je monte vers mon Père et votre Père.</i> (S. Jean, xx, 17.)</p> <p>Le lieu doit être proportionné à celui qui l'occupe. La terre est le lieu de la génération et de la corruption.</p> <p>Le ciel est le lieu de l'incorruptibilité. Or le Christ ressuscité est immortel et incorruptible. Donc il n'a pas été convenable que le Christ restât sur la terre après sa résurrection, mais il devait monter au ciel.</p> <p>Sa divinité ne nous a pas abandonnés; mais il devait nous retirer sa présence corporelle :</p> <p>1<sup>o</sup> Pour l'accroissement de notre foi. — 2<sup>o</sup> Pour exciter notre espérance. — 3<sup>o</sup> Et l'amour du ciel. <i>Recherchez ce qui est dans le ciel.</i> (Col., III, 1.)</p>
			<p><b>Convenait-il qu'il montât selon sa nature divine?</b> Non. Mais comme homme. (Éph., IV, 9.) <i>Pourquoi est-il monté, sinon parce qu'il est descendu.</i></p> <p>Si <i>selon</i> signifie la condition de celui qui monte, il n'y est pas monté selon sa nature divine qui est spirituelle et immobile.</p> <p>Si <i>selon</i> signifie la cause de l'ascension, il y est ainsi monté, c'est-à-dire par sa divinité, par ce qui est de lui, ou selon qu'il est Dieu.</p> <p>Quand on dit qu'il est descendu du ciel, cela ne doit pas s'entendre d'un mouvement local, mais par rapport à l'anéantissement qui lui a fait prendre la forme de l'esclave.</p>
		Puissance	<p><b>Est-il monté par sa vertu propre?</b> Oui. Il s'avance, se faisant remarquer par la beauté de ses vêtements et par l'étendue de sa force. (Is., LXIII, 1.)</p> <p>Tandis qu'Élie a besoin d'un char.</p> <p>Il n'est pas monté par la vertu naturelle du corps, mais par la vertu de la gloire qui était dans sa nature humaine et qui provient de l'âme glorifiée dont l'éclat rejaillit sur le corps.</p> <p>De même que l'âme devient bienheureuse en lui par la participation de la divinité.</p> <p>Donc la cause primitive de l'ascension du Christ au ciel, c'est la vertu divine. Et il est monté secondairement par la vertu de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle veut.</p>
			<p><b>Est-il monté au-dessus de tous les cieux?</b> Oui. <i>Pour tout accomplir.</i> (Éph., IV, 10.)</p> <p>Plus les êtres sont formels (ont de forme), plus ils participent à la bonté divine et plus ils sont élevés dans l'ordre corporel qui est un ordre local.</p> <p>Or, un corps glorieux participe plus à cette bonté que tout corps par sa forme naturelle.</p> <p>Et parmi les corps glorieux, il est évident que celui du Christ brille au ciel de la plus grande gloire.</p> <p>Donc il est très convenable qu'il soit élevé au-dessus de tous les cieux et des corps glorieux. Il a été élevé sous le rapport du lieu et de la dignité.</p>
	II	Lieu	<p><b>Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles?</b> Oui. (Éph., I, 21.) <i>Il l'a placé au-dessus de toutes les principautés...</i></p> <p>Plus une chose est noble, plus on lui doit un lieu élevé au point de vue corporel ou spirituel.</p> <p>Or, le corps du Christ, quoique inférieur aux substances spirituelles par sa nature corporelle, l'emporte sur elles par la dignité de l'union d'après laquelle il a été uni personnellement à Dieu.</p> <p>Donc, il est convenable qu'il soit dans un lieu plus élevé que celui des substances spirituelles.</p>
			<p><b>Son Ascension est-elle cause de notre salut?</b> Oui. Il le dit : (Saint Jean, VI, 7.) <i>Il vous est avantageux que je m'en aille.</i></p> <p>I. De notre part: elle excite la foi, l'espérance, la charité et un plus grand respect pour lui.</p> <p>II. De sa part : 1<sup>o</sup> Il nous a préparé le chemin qui mène au ciel (S. Jean, XIV, 2.); car étant notre chef, il veut que nous soyons où il est (Id. 3.); aussi il a emmené des captifs. (Éph., IV, 8.)</p> <p>2<sup>o</sup> Il y prie constamment pour nous, par sa seule présence, comme le grand-prêtre. (Héb., 7.)</p> <p>3<sup>o</sup> Établi sur son trône, comme Dieu et Seigneur, il répand sur nous ses dons. (Éph., IV, 10.)</p>
	III	Conclusion	<p><b>Mon Dieu! après nous avoir donné votre divin Fils, vous l'avez retiré auprès de vous; mais c'est pour nous attirer auprès de lui. O Jésus, mon doux Sauveur, puisque je suis fait pour vous, comment pourrais-je me plaire ici? J'ai bien votre souvenir; mais il me faut votre présence. En attendant j'imiterai Marie, après votre ascension.</b></p>
			71



1 Après avoir parlé de l'Ascension du Christ dans le ciel et du lieu dans lequel il est monté par sa vertu, nous devons parler de la place qu'il occupe à la droite de Dieu son Père, selon l'Evangile et le symbole. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la convenance et les titres du Christ à cette place.

Plan	I. Titre	Convenance	Repos	<p>Convient-il au Christ d'être assis à la droite de Dieu son Père? Oui.</p> <p>Etre assis peut signifier deux choses : le repos et la puissance royale ou judiciaire.</p> <p>1° Le repos convient au Christ, selon qu'il demeure d'une manière éternelle et immuable dans la béatitude de son Père qu'on appelle sa droite (Ps. xv, 10.) <i>Mes jouissances sont dans votre droite jusqu'à la fin.</i> Etre assis signifie habiter et être heureux.</p>
			Fuissance	<p>2° Il est assis, c'est-à-dire qu'il règne avec son Père et qu'il en reçoit la puissance judiciaire.</p> <p>Comme celui qui est à la droite du roi est l'assesseur qui règne et qui juge avec lui.</p> <p>D'où par la <i>droite</i> il faut entendre la puissance qu'a reçue le Christ comme homme, de juger après avoir été jugé; elle signifie la gloire et les honneurs; <i>être assis</i>, est encore le propre du juge, être debout celui du soldat.</p> <p>Cette expression est une figure; car en Dieu il n'y a ni droite ni gauche.</p>
		Dieu		<p>Cela lui convient-il en tant qu'il est Dieu? Oui. S. Jean Damascène.</p> <p>La droite comprend la gloire et la divinité, la béatitude du Père et la puissance judiciaire.</p> <p>Etre assis désigne l'habitation dans un lieu ou la dignité royale ou judiciaire. (Art. préc.)</p> <p>Donc être assis à la droite du Père c'est avoir tout cela d'une manière immuable et royale.</p> <p>Or, ce qui convient à Dieu convient à son Fils. Donc le Fils comme Dieu est ainsi assis.</p> <p>De telle sorte cependant que la préposition <i>à</i>, qui est transitive, implique seulement une distinction personnelle et un ordre d'origine, non un degré de nature ou de dignité; ce qui n'existe pas dans les personnes divines, comme nous l'avons vu. (I P., Q. 43.)</p>
			Homme	<p>Cela lui convient-il en tant qu'il est homme? Oui. D'après S. Augustin.</p> <p>On dit que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de Dieu son Père, selon qu'il a une même nature avec lui et qu'il se distingue de lui par la personne.</p> <p>il y est aussi comme homme, selon que l'homme en lui marque le supposé divin en vertu de l'union qui implique au contraire distinction de nature et unité de personne.</p> <p>De plus, il le mérite à cause de la grâce habituelle qui est plus abondante en lui, ce qui fait que sa nature humaine est plus heureuse et qu'elle a la puissance sur tout.</p> <p>D'où nous lui rendons un honneur comme au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise.</p>
	III	Unique	Propriété	<p>Cela lui convient-il en propre? Oui. Selon ce que dit S. Paul : (Héb., I, 13.) <i>Auquel des anges a-t-il jamais dit : Asseyez-vous à ma droite?</i></p> <p>Nous venons de dire que cela lui convient parce qu'il est égal à son Père par sa nature divine.</p> <p>Et que d'après sa nature humaine, il possède les biens divins de la manière la plus excellente.</p> <p>Or, ces deux choses ne conviennent à aucune autre créature qu'au Christ lui-même.</p>
			Participation	<p>Donc cela ne convient ni aux anges, ni aux hommes, et c'est uniquement propre au Christ.</p> <p>Mais comme il est notre chef, ce qui lui a été conféré nous a aussi été conféré, d'une certaine manière, quoique nous ne soyons pas encore ressuscités et assis, mais que nous devons l'être. (Rom., VIII, 11.) <i>Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à nos corps mortels.</i></p> <p>D'où on peut dire que les saints sont à la droite de Dieu et assis sur le trône du Christ. C'est pourquoi Saint Paul ajoute : <i>Il nous a fait asseoir avec lui dans le ciel</i>, c'est-à-dire que nous y sommes assis par là même que le Christ notre chef y est.</p>

III Mon Dieu! je crois que vous avez accordé à votre divin Fils tous les honneurs que son obéissance lui méritait. Les souverains de ce monde, en leur nom et au nom de leurs peuples, devraient se faire un devoir de vous imiter! Hélas! combien, au lieu de l'adorer le persécutent! Jésus, venez du moins régner dans notre cœur.

Plan	I	Après avoir traité de la résurrection du Christ, de son ascension et de sa place à la droite de son Père, nous devons enfin nous occuper de son pouvoir judiciaire, qu'il exercera surtout au jugement dernier. En attendant, voyons en quoi consiste la puissance du Christ. C'est ce que nous faisons dans les questions suivantes.	
		Pouvoir	<p><b>Attribution</b></p> <p>Ce pouvoir doit-il être spécialement attribué au Christ? Oui. (Act., x, 42.) <i>Il a été établi par Dieu pour être le juge des vivants et des morts.</i></p> <p>Pour juger, il faut trois choses : 1° le pouvoir de contraindre les inférieurs; 2° le zèle de la justice pour éviter la haine et l'envie; 3° la sagesse qui doit former le jugement.</p> <p>Les deux premières précèdent le jugement, qui consiste surtout dans la troisième.</p> <p>Or, tout cela appartient au Fils, sagesse engendrée, vérité qui procède du Père et le représente.</p> <p>Donc il a seul le pouvoir de juger, et personne, pas même le Père, ne le juge. (Saint Jean, v, 22.) <i>Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils.</i></p>
			<p><b>Homme</b></p> <p>Appartient-il au Christ comme homme? Oui. D'après S. Jean. (v, 27.) <i>Le Père lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est Fils de l'homme.</i></p> <p>Le Christ est chef de l'Eglise, en tant qu'homme, et le pouvoir lui appartient à ce titre, pour trois motifs.</p> <p>1° A cause des rapports de convenance et d'affinité qu'il a avec tous les hommes.</p> <p>2° Parce que Dieu ressuscitera par son Fils tous les corps, comme il ressuscite maintenant les âmes.</p> <p>3° Parce qu'il est juste que les bons et les méchants qui seront jugés puissent apercevoir leur juge.</p>
II		Mérites	<p><b>A-t-il acquis ce pouvoir par ses mérites?</b> Oui. (Job., xxxvi, 17.) <i>Votre cause a été jugée comme celle de l'impie, vous recevrez le jugement et la justice.</i></p> <p>Rien n'empêche qu'une seule et même chose ne soit due à quelqu'un à des titres divers.</p> <p>Or, le pouvoir judiciaire appartient au Christ, comme homme, à cause de sa personne divine, de sa dignité de Chef, de sa plénitude de grâce; cependant il l'a encore acquise par ses mérites.</p> <p>Car il avait combattu et vaincu pour la justice, après avoir été injustement jugé. (Ap., iii, 21.) <i>J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père.</i></p>
			<p><b>A tout</b></p> <p>S'étend-il à toutes les choses humaines? Oui. D'après : (S. Jean, v, 22.) <i>Le Père a donné au Fils tout pouvoir de juger.</i></p> <p>C'est évident selon sa nature divine et non moins évident par rapport à sa nature humaine.</p> <p>1° A cause de l'union de son esprit avec le Verbe et par conséquent de l'union de son âme.</p> <p>2° A cause des mérites de sa mort (Rom., xiv, 9); sur tous les hommes. (Daniel, vii, 14.)</p> <p>3° A cause du rapport des choses humaines avec leur fin, pour récompenser ou punir.</p>
		Jugement dernier	<p><b>Etendue</b></p> <p>Outre ce jugement y en aura-t-il un autre? Oui. D'après (S. Jean, xii, 48). <i>Celui qui me méprise aura pour juge ma parole au dernier jour.</i></p> <p>Notre vie présente ne semble pas se terminer tout à fait à la mort : 1° elle survit dans la mémoire des hommes; — 2° dans les enfants; — 3° dans les œuvres; — 4° quant à notre corps; 5° à l'égard des choses auxquelles nous avons attaché notre affection, dont la durée varie.</p> <p>Or toutes ces choses ne doivent pas échapper à l'appréciation du jugement de Dieu.</p> <p>Quand même il voie tout à la fois, par rapport à nous il jugera tout à la fin du monde.</p>
III		Anges	<p><b>Son pouvoir s'étend-il sur les anges?</b> (I Cor., vi, 3.) <i>Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges?</i> Or les saints ne jugeront que par l'autorité du Christ. Donc le Christ jugera les anges, pour trois raisons :</p> <p>I. 1° a cause de l'union hypostatique qui le met au-dessus d'eux; — 2° a cause des mérites de sa Passion; — 3° en raison des choses que les anges opèrent à l'égard des hommes.</p> <p>II. Ils sont donc soumis à son jugement : 1° Quant à la dispensation de ce qu'ils font; — 2° quant aux récompenses accidentelles des bons ou aux punitions des mauvais; — 3° quant à la récompense essentielle des bons et aux peines essentielles des mauvais. Mais le Christ a fait ces choses dès le commencement du monde, selon qu'il est le Verbe de Dieu.</p>
			<p>Mon Dieu! je crois que nous serons tous jugés au sortir de cette vie et définitivement à la fin du monde. Mais votre premier jugement sera pour chacun de nous infaillible, décisif, éternel et sans appel. Jésus, mon divin Maître, afin que vous me soyez favorable, je veux me juger moi-même sévèrement.</p>





3<sup>me</sup> PARTIE

---

II

TRAITÉ DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

---



TRAITE DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

*TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL*

Sacraments	{	En général, .	{	Nature.
				Nécessité.
				Effets . . . {
				Grâce sacramentelle.
				Caractère.
				Cause.
	{	En particulier		Nombre.
				(Tableaux spéciaux.)

Après avoir parlé de ce qui regarde l'Incarnation, nous devons nous occuper des sacrements qui tirent leur efficacité du Verbe incarné. Nous traiterons des sacrements en général et de chaque sacrement en particulier. Et d'abord des sacrements en général; 1<sup>o</sup> de leur nature, sur laquelle il y a huit questions, concernant le signe, la matière et la forme.

Plan	I	En général	Signe	<p>Les sacrements sont-ils des signes? Oui. Ce sont des signes sacrés. (S. Aug.)</p> <p>Le mot sacrement peut désigner tout ce qui a une sainteté invisible ou s'y rapporte de quelque manière.</p> <p>Mais ici nous en parlons spécialement selon qu'il implique un rapport de signe.</p>
			Sacré	<p>Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement? Oui. S. Augustin.</p> <p>C'est par les signes que les hommes arrivent du connu à ce qui leur est inconnu.</p> <p>D'où on donne proprement le nom de sacrement au signe d'une chose sacrée pour les hommes.</p> <p>On le définit : Un signe visible de la grâce invisible institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour nous sanctifier.</p>
			Unique	<p>Un sacrement ne signifie-t-il qu'une seule chose? Non, plusieurs.</p> <p>Il signifie notre sanctification dans laquelle on considère trois choses : la cause, l'effet et la fin.</p> <p>La cause, Passion du Christ; l'effet, grâces et vertus; la fin, vie éternelle.</p> <p>Donc un sacrement signifie plusieurs choses.</p>
			Sensible	<p>Est-il toujours une chose sensible? Oui. Le signe sensible est requis. (S. Aug.)</p> <p>Il nous est naturel de nous élever par les choses sensibles aux connaissances des choses intelligibles, ce qui se fait par des signes.</p> <p>Or, les choses sacrées dont les sacrements sont les signes constituent des biens spirituels et intelligibles qui sanctifient l'homme.</p> <p>Il convenait donc que certains objets servissent à les exprimer. Ainsi l'Écriture élève l'esprit aux choses spirituelles par l'image des choses sensibles.</p>
	En particulier		Matière	<p>Les sacrements requièrent-ils des choses déterminées? Oui. (S. Jean, III, 5.)</p> <p><i>Si on ne rendait de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.</i></p> <p>Il n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu, d'établir les conditions de notre sanctification.</p> <p>Or, les sacrements ont été établis pour nous sanctifier. (I. Cor., VI, 11.) <i>Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés.</i> Donc c'est Dieu qui les a établis. Et on doit y faire usage des choses déterminées par lui (et des rites fixés par l'Église).</p>
			Forme	<p>Les paroles sont-elles requises? Oui. D'après Eugène IV. (Eph., v, 25.)</p> <p>1<sup>o</sup> Les sacrements ont une certaine ressemblance avec le Verbe qui s'est uni à une chair sensible.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport à l'homme composé d'un corps et d'une âme. D'où il y a un signe pour le corps, et une parole pour l'âme.</p> <p>3<sup>o</sup> Par rapport à la signification sacramentelle. Il fallait déterminer le sens des choses sensibles. La parole se joint à l'élément et le sacrement est produit.</p> <p>Faut-il que ces paroles soient déterminées? Oui. Comme la matière.</p> <p>Les paroles remplissent ici le rôle de la forme; les choses sensibles, celui de la matière.</p> <p>Or, dans les composés, le principe déterminant est la forme à laquelle la matière se rapporte.</p> <p>Si donc les sacrements exigent une matière déterminée, il en doit être de même de la forme.</p> <p>D'où l'altération sensible des paroles rend un sacrement invalide en détruisant la forme, car c'est Notre-Seigneur qui a tout déterminé.</p> <p>Peut-on ajouter quelques paroles à la forme? Oui. Ainsi les Grecs.</p> <p>1<sup>o</sup> L'intention du ministre est nécessaire; si en faisant une addition ou une suppression il fait quelque chose qui ne soit pas approuvé par l'Église, le sacrement n'est pas valide; il introduit un rit nouveau.</p> <p>2<sup>o</sup> Les paroles opèrent en vertu du sens qu'elles expriment; si donc, par le changement qu'elles subissent, la subsistance de la forme n'est pas détruite, le sacrement n'est pas invalide.</p>

III { Mon Dieu! quelle merveille vous avez réalisée en instituant les sacrements! Le Père Faber a raison de dire qu'ils forment une création à part. Ils perpétuent parmi nous le Verbe incarné; ils nous appliquent ses mérites. Comment vous en exprimer toute ma reconnaissance? Je me rendrai bien digne de les recevoir souvent.



I	Après avoir considéré les sacrements comme signes et par rapport à la matière et à la forme, nous devons les considérer par rapport à leur nécessité au point de vue du salut de nos âmes. A ce sujet, il y a quatre questions concernant cette nécessité en général, avant le péché et après le péché.	
II	En général	<p>Les sacrements sont-ils nécessaires au salut? Oui. Pour trois raisons :</p> <p>1° A cause de la condition de notre nature qui du sensible doit nous conduire aux choses spirituelles et intelligibles. La Providence y a pourvu en nous donnant, sous des signes, des secours nécessaires au salut.</p> <p>2° A cause de l'état actuel des hommes qui, par le péché, dépendent des choses corporelles. Dieu s'est montré sage en leur proposant des remèdes spirituels sous des signes sensibles.</p> <p>3° A cause de notre activité qui nous porte principalement vers les corps, objets de nos sens. Pour ne pas nous en détacher tout à fait, Dieu nous a proposé des actes corporels dans les sacrements.</p> <p>Ainsi, nécessaires d'une nécessité de convenance, ils instruisent, ils humilient et ils préservent du péché.</p>
	<p>Avant le péché</p> <p>Innocence</p>	<p>Étaient-ils nécessaires avant le péché? Non. <i>Celui qui se porte bien n'a pas besoin de médecin.</i> (S. Mat., IX, 12.) D'autres l'affirment.</p> <p>D'après S. Thomas, avant le péché tout était réglé : l'âme était soumise à Dieu, le corps à l'âme.</p> <p>Or, il eût été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée, par rapport à la science ou à la grâce, au moyen de quelque chose de corporel, comme dans les sacrements.</p> <p>Donc ils n'étaient nécessaires ni comme remèdes, ni comme moyens de perfection. Dans l'état d'innocence, l'homme avait besoin de la grâce, mais il suffisait qu'elle lui arrivât d'une manière invisible, et non par des signes sensibles. La nature de l'homme est la même avant et après le péché, mais son état n'est pas le même.</p> <p>Le mariage fut établi, non comme sacrement, mais comme devoir naturel. Cependant par voie de conséquence, il signifiait l'union du Christ et de l'Eglise.</p>
Plan	<p>II</p> <p>Avant Jésus-Christ</p> <p>Après le péché</p> <p>Après Jésus-Christ</p>	<p>Après le péché, devait-il y en avoir avant le Christ? Oui. D'après S. Augustin, il était nécessaire que l'arrivée du Christ fût annoncée. Les sacrements, signes sensibles de la grâce invisible, sont nécessaires pour sanctifier l'homme.</p> <p>Or, depuis le péché, on ne peut être sanctifié que par le Christ, victime de propitiation, par la foi qu'on avait en son sang. (Rom., III, 25.) Il fallait donc, avant lui, certains signes pour manifester la foi au Rédempteur futur.</p> <p>C'est à ces signes qu'on donne le nom de sacrements. Donc il était nécessaire qu'il y en eût avant lui.</p> <p>Ils étaient des signes de la Passion, ou, en d'autres termes, la Passion était leur cause finale.</p> <p>Avant Moïse, l'usage de sacrements déterminés n'était pas imposé aux hommes. Il le fut par la loi écrite, pour préciser davantage l'objet de la foi, selon le progrès du temps.</p> <p>Devait-il en exister après le Christ? Oui. Ceux de l'ancienne loi ont été détruits, parce qu'ils ont été accomplis. On en a établi d'autres qui ont plus de vertu, qui sont d'une utilité plus grande, d'un usage plus facile et qui sont moins nombreux. (S. Augustin.)</p> <p>Comme les anciens patriarches ont été sauvés par la foi du Christ à venir, de même nous le sommes par la foi dans le Christ qui s'est incarné et qui a souffert.</p> <p>Les sacrements étant des signes qui montrent la foi par laquelle l'homme est justifié, les mêmes signes ne doivent pas désigner le futur, le passé et le présent. (S. Augustin.)</p> <p>Il faut nécessairement que, dans la loi nouvelle, à la place de ceux qui figuraient anciennement les mystères futurs, il y en ait d'autres qui signifient les mystères accomplis dans le Christ.</p> <p>Il n'y a pas eu changement en Dieu; les premiers figuraient ce que les nouveaux nous montrent.</p>
III	<p>Mon Dieu! votre miséricorde est inépuisable. Vous pouviez nous communiquer la grâce par tout autre moyen. Vous avez choisi celui des sacrements que vous avez mis à notre portée et qui nous en donnent la certitude. Dès que vous les avez institués, ils sont nécessaires pour nous. Ah! qu'ils sont coupables ceux qui les refusent!</p>	

Plan	I	Après avoir parlé de la nature des Sacrements en général et de leur nécessité de convenance, nous devons nous occuper de leurs effets, et d'abord de leur effet principal qui est la grâce. A ce sujet il y a six questions concernant les sacrements nouveaux et les anciens par rapport à la grâce.	
		Grâce	Les sacrements sont-ils la cause de la grâce? Oui. D'après saint Augustin : L'eau touche le corps et purifie le cœur. Or, le cœur n'est purifié que par la grâce. Donc l'eau la produit et il en est de même des autres sacrements.
			Ils ne sont pas seulement des signes de la grâce, mais sa cause instrumentale et physique, d'après saint Thomas et les thomistes.
			Dieu seul est cause principale et efficiente, parce que la grâce est une participation à sa nature.
		Sacramentelle	Mais les sacrements sont conférés d'après l'institution divine pour la communiquer, d'après : (Tit., III, 5.) <i>Il nous a sauvés par l'eau de la régénération</i> Et ils agissent comme instrument par la vertu de l'agent principal, qui reste toujours le même.
			La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose aux vertus et aux dons? Oui. Sinon ce serait en vain qu'on la conférerait à ceux qui ont déjà les uns et les autres. Or, dans les œuvres de Dieu il n'y a rien d'inutile. La grâce perfectionne l'essence de l'âme, et découle sur les puissances qui viennent de l'essence de l'âme.
			Cet écoulement de la grâce sur les puissances produit des perfections appelées vertus et dons, qui perfectionnent ces puissances par rapport à leurs actes. Or, les sacrements ont pour but des effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne, et ces effets ont quelque chose de spécial en dehors des actes des puissances de l'âme.
		Nouveaux	Donc la grâce sacramentelle ajoute quelque chose.
			Renferment-ils la grâce? Oui. Elle y est comme dans le signe et la cause. Elle n'y est pas selon la ressemblance de l'espèce, comme l'effet dans sa cause univoque, ou de même nature.
			Ni selon quelque forme propre, permanente et proportionnée à un pareil effet, comme les choses engendrées par le soleil sont en lui, mais selon une certaine vertu instrumentale.
II	Instrumentale	Cette vertu n'a qu'un être passager et incomplet dans sa nature, comme on va le voir :	
		Ont-ils une vertu qui cause la grâce? Oui. Par l'institution divine. S'ils ne la produisaient que par concomitance, la vertu divine en serait la cause unique.	
		Mais ils sont des causes instrumentales. Donc il est nécessaire d'admettre qu'il y a aussi en eux une vertu instrumentale pour produire l'effet sacramentel; et cette vertu est proportionnée à l'instrument.	
	Vertu	Par conséquent elle est à la vertu absolue et parfaite d'une chose, ce que l'instrument est à l'agent principal.	
		Ils possèdent quand même instrumentalement une vertu spirituelle. Ainsi la parole produit un effet spirituel. D'où on dit qu'ils opèrent <i>ex operato</i> .	
		Tirent-ils leur vertu de la Passion du Christ? Oui. D'après la Glose. L'instrument peut être séparé, comme un bâton; ou uni, comme la main. Dieu est cause efficiente de la grâce; l'Humanité du Christ, l'instrument uni; et le sacrement, l'instrument séparé. Donc la vertu salutaire découle de la sainte Humanité.	
	Passion	Or, la grâce sacramentelle a pour but d'effacer les maux du péché et de perfectionner l'âme.	
		Deux effets produits par la Passion du Christ dont les sacrements nous font l'application. Donc, c'est de la Passion du Christ qu'ils tirent leur vertu.	
		Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce? Non. (Gal. IV, 3.) <i>Vous tournerez-vous de nouveau vers des éléments infirmes et vains?</i> La Passion n'aurait pas été nécessaire. (Gal. II, 21.) <i>Si la justice s'acquiert par la loi, c'est en vain que le Christ est mort.</i>	
	Foi	Ils ne tiraient pas leur vertu de la Passion; mais de la foi à cette Passion comme cause finale, tandis que pour nous elle est cause efficiente.	
Anciens		Les sacrements anciens étaient une profession de cette foi selon qu'ils signifiaient la Passion et ses effets; ils ne produisaient donc pas la justification, par eux-mêmes.	
		Sacrement	La circoncision elle-même n'était que le signe de la foi à la Passion du Christ, et c'était par cette foi qu'elle justifiait : <i>Abraham la reçut comme marque de justification qui lui venait de sa foi.</i> (Rom., IV, 11.)
III	Mon Dieu! la même foi qui nous justifie pouvait justifier les anciens; mais nos sacrements sont bien plus efficaces. Leurs sacrements n'étaient que des signes; les nôtres sont des signes et renferment la grâce qu'ils communiquent par votre vertu. Ne permettez pas, Seigneur, que j'en abuse en les négligeant ou en les profanant.		



Plan	II	Ce que c'est	En général	Puissance	Origine	Sujet	Durée	Étendue	En trois	I	Après avoir parlé de la nature, de la nécessité et des effets des sacrements de la nouvelle loi, nous devons considérer maintenant ce qu'on appelle le caractère sacramentel, dans les six questions suivantes où nous l'examinons en lui-même, quant à sa durée et aux sacrements.
										Y a-t-il des sacrements qui impriment un caractère? Oui. <i>C'est Dieu qui nous a oints, qui nous a marqués de son sceau.</i>	
										Les sacrements remédient aux péchés et perfectionnent l'âme dans le culte de Dieu.	
										Or, tout ce qui est destiné à une fonction positive est revêtu d'un insigne à cet égard, comme les soldats qu'on distingue par des insignes corporels. Si donc les sacrements consacrent à quelque chose de spirituel, ils doivent imprimer un caractère, qui sera permanent aussi bien que celui du soldat même après qu'il a commis une faute, quand il demande sa réintégration.	
										Le caractère est-il une puissance spirituelle? Oui. Ce n'est pas une habitude; car on use bien ou mal du caractère, ce qui n'a pas lieu pour l'habitude. Ce n'est pas une passion; la passion passe, et il reste.	
										Le culte de Dieu, auquel les sacrements consacrent, consiste à recevoir les choses divines ou à les administrer aux autres.	
										Or, une puissance est requise dans ces deux cas : puissance passive d'un côté, active de l'autre.	
										Le caractère comporte donc une certaine puissance spirituelle en ce qui touche au culte.	
										Puissance instrumentale, toutefois; elle appartient principalement aux ministres de Dieu qui agissent à la manière d'un instrument.	
										Est-il le caractère du Christ? Oui. Il est le sceau éternel. (Héb., I, 3.)	
<i>Il est la splendeur de la gloire, et la figure ou le caractère de sa substance.</i>											
Le caractère est un sceau dont une chose est marquée en vue d'une fin : ainsi la monnaie est marquée d'un caractère pour servir aux échanges.											
Or, le fidèle, destiné à la gloire, est pour cela revêtu du sceau de la grâce. (Ap., VII, 3.) <i>Ne faites point de mal ni à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu.</i>											
De plus, chaque fidèle est destiné à recevoir ou à transmettre ce qui est du culte de Dieu, et c'est à cela qu'est destiné le caractère sacramentel.											
Mais comme tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ, il s'ensuit que ce caractère lui est propre.											
Réside-t-il dans les puissances de l'âme? Oui. Il est imprimé dans l'âme raisonnable selon l'image de la Trinité, image qui se rapporte aux puissances.											
Le caractère, avons-nous dit, est un sceau qui donne l'aptitude pour recevoir ou pour administrer les choses du culte divin, culte qui se compose d'actes déterminés.											
Or, ce qui se rapporte aux actes ce sont les puissances, non l'essence qui se rapporte à l'être. Donc il est dans les puissances et non dans l'essence de l'âme.											
Existe-t-il dans l'âme d'une manière indélébile? Oui. C'est un article de foi défini par les conciles de Florence et de Trente.											
Il est une participation du sacerdoce du Christ qui en a la pleine puissance.											
Or, le sacerdoce du Christ est éternel (Ps., CIX, 4). <i>Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisedech.</i> Donc ce qu'il marque l'est aussi.											
Les choses inanimées consacrées conservent leur consécration tant qu'elles durent.											
L'âme étant le sujet du caractère dans sa partie intellectuelle où la foi réside, le conserve impérissable, comme son intellect; il est la gloire éternelle des bons, la honte éternelle des méchants.											
Les sacrements impriment-ils caractère? Oui, mais trois seulement.											
Pour qu'un sacrement imprime caractère, il faut qu'il confère une sorte de consécration qui rend apte à faire ou à recevoir une chose relative au culte que le sacerdoce rend à Dieu.											
Trois seulement ont cette propriété; aussi on ne les réitère pas : le baptême pour recevoir les autres; l'ordre, pour les administrer; la confirmation, qui se rapporte au baptême.											
III	Mon Dieu! vous m'avez marqué du caractère royal et sacerdotal de votre Christ, par le baptême et la confirmation; cet honneur surpasse tous ceux de la terre, et je n'en veux pas d'autre. Ne permettez pas, Seigneur, que je le déshonore, mais plutôt que je le fasse tourner à ma gloire.										

Plan	I	Après avoir parlé de la nature, de la nécessité, de la grâce sacramentelle et du caractère des sacrements, nous avons maintenant à considérer leur cause principale et instrumentale, ou l'auteur et le ministre. Dans les quatre premières questions, il s'agit de Dieu et du Christ comme auteur des sacrements.	
		Dieu	<p><b>Agent</b></p> <p>Dieu seul opère-t-il intérieurement l'effet du sacrement? Oui. <i>C'est Dieu qui justifie.</i> (Rom., VIII, 33.) Or, l'effet du sacrement est la justification. Donc c'est Dieu qui l'opère.</p> <p>1° Agent principal. Il n'y a que Dieu qui opère l'effet intérieur, parce que seul il pénètre dans l'âme où l'effet se produit, et parce que la grâce qui le produit ne vient que de Dieu.</p> <p>D'ailleurs le caractère qui est un effet intérieur de quelques sacrements, découle aussi de lui.</p>
			<p><b>Instrument</b></p> <p>2° Instrument. L'homme peut y contribuer selon qu'il agit comme ministre. Car le ministre et l'instrument ont la même nature; leur action s'applique extérieurement.</p> <p>Mais Dieu reste l'agent principal qui produit l'effet intérieur quel que soit le ministre.</p>
II	II	Dieu	<p><b>Les sacrements sont-ils d'institution divine?</b> Oui, parce que leur vertu vient de Dieu. Ainsi les lois reçoivent leur force de ceux qui les font. Comme nous l'avons dit, ils contribuent instrumentalement à des effets spirituels.</p> <p>Un instrument tire sa vertu d'un agent principal; les sacrements ont deux agents :</p> <p>Celui qui les établit et celui qui s'en sert pour leur faire produire les effets voulus. Or, leur vertu ne peut venir de celui qui en use, parce qu'il n'opère que comme ministre.</p> <p>Donc elle ne vient que de celui qui les a établis, et ils sont d'institution divine.</p> <p>Quant aux rites essentiels à la validité, c'est le Christ aussi qui les a fixés. Les autres prières ont été ajoutées par les apôtres et leurs successeurs. (I Cor., XI, 34.) <i>Je réglerai les autres choses quand je serai arrivé.</i></p> <p>Aussi le Concile de Trente dit anathème à ceux qui ne respectent pas ces traditions orales qui remontent aux Apôtres. Il reconnaît que l'Eglise a le pouvoir de changer les rites des sacrements, pourvu qu'elle respecte ce qu'il y a en eux de substantiel.</p>
			<p><b>Le Christ, comme homme, a-t-il pu opérer leur effet intérieur?</b> Non. Il produit cet effet comme Dieu et comme homme, mais d'une manière différente.</p> <p>Comme Dieu, par son autorité; comme homme, par voie de mérite et de cause efficiente instrumentale, son humanité servant d'instrument à sa divinité.</p> <p>Mais à cause de son union, sa nature humaine possède le ministère principal. En effet : 1° Sa Passion y fait découler ses mérites; — 2° ils sont consacrés en son nom; — 3° ils tiennent de lui leur vertu; — 4° il peut en produire les effets en dehors d'eux.</p> <p>Ainsi il remettait les péchés d'un grand nombre, par une seule de ses paroles.</p>
			<p><b>A-t-il pu communiquer sa puissance à ses ministres?</b> Il faut distinguer. Le Christ a eu dans les sacrements la double puissance d'autorité et d'excellence.</p> <p>1° Autorité, comme Dieu; elle n'est pas plus communicable que l'essence divine.</p> <p>2° Excellence, comme homme; il aurait pu la communiquer aux apôtres, en leur accordant la grâce d'opérer les effets des sacrements par l'invocation de leur nom; d'en instituer; de conférer ces effets sans avoir recours aux rites de ces sacrements.</p> <p>Ce n'est aucunement par envie s'il ne l'a pas fait, mais dans l'intérêt des fidèles, qui auraient mis leur espérance dans un homme, et divisé l'Eglise. (I Cor., I, 12.) <i>Moi je suis à Paul, moi à Apollon, moi à Céphas.</i></p>
III	III	Transfert	
			<p>Mon Dieu! on a dit, avec raison, que les sacrements sont une création à part. Ils sont comme les sept planètes du monde surnaturel de la grâce, dont l'adorable Eucharistie occupe le centre. Qui donc aurait pu les établir, sinon vous, Seigneur, qui avez seul la puissance de créer? Rendez-nous dignes de les recevoir toujours avec fruit.</p>



		Après avoir fait connaître l'auteur des sacrements quant à l'effet intérieur, c'est-à-dire Dieu et le Christ, nous avons à faire connaître les ministres et les qualités qu'ils doivent avoir pour les conférer valablement. A ce sujet, il y a six questions concernant les mauvais ministres, les anges et les qualités requises en général dans les ministres.	
Plan	II	I	<p><b>Validité</b></p> <p><b>Mauvais</b></p> <p>Les mauvais ministres les confèrent-ils valablement? Oui. (S. Augustin.)          Que vous fait un mauvais ministre, dès que le Seigneur est bon?          Les ministres opèrent instrumentalement, car il en est en quelque sorte d'un ministre comme d'un instrument.          Or, l'instrument n'agit pas selon sa propre forme ou par sa propre vertu, mais selon la vertu de celui qui le meut.          Et il a parfois, considéré comme tel, quelque chose d'accidentel en dehors de ce qu'exige sa nature d'instrument.          Ainsi, qu'un médecin soit robuste ou malade, il peut également posséder et appliquer son art. Qu'un tuyau soit de plomb ou d'argent, il n'en est pas moins propre à conduire l'eau.          De même, bons ou mauvais, les ministres de l'Eglise confèrent valablement les sacrements. Le Christ se sert des mauvais comme d'instruments morts. Ceux qui les reçoivent ne participent pas aux ministres, mais à la vertu du Christ. Mais sous le rapport de la convenance, il faut que les ministres soient bons.</p> <p><b>Péché</b></p> <p>Les mauvais pèchent-ils en les conférant? Oui. S. Denys dit : Il n'est pas permis aux méchants de toucher au Symbole. Et Moïse : <i>Vous serez saints parce que je suis saint.</i> (Lév. XIX, 2.)          On pèche en agissant quand on n'agit pas de la manière qu'il faut, et selon qu'elle est réglée par le maître.          Or, le ministre doit ressembler au Seigneur qui est saint. Donc il pèche s'il n'est pas saint. (Eccli., x, 2.) <i>Tel le juge du peuple, tels les ministres.</i>          Mais les fidèles ne pèchent pas en recevant d'eux les sacrements (si ces ministres ne sont pas excommuniés).          Le mauvais ministre ne commet pas un nouveau péché s'il administre en cas de nécessité.          Les fidèles peuvent recourir à leur propre curé qu'ils sauraient en état de péché mortel.</p>
			<p><b>Les anges peuvent-ils les administrer?</b> Non. Il n'y a que les hommes. (Héb. v, 1.) <i>Tout pontife est pris d'entre les hommes.</i>          La vertu des sacrements découle de la Passion de Jésus-Christ qui a souffert comme homme.          Or, les hommes lui ressemblent, non les anges. Mais Dieu pourrait le permettre à ces derniers.          D'après l'histoire, les anges ont consacré des évêques, des églises, donné la communion, et leur action était valide par la volonté de Dieu.</p>
		II	<p><b>Intention</b></p> <p>L'intention du ministre est-elle requise pour la validité? Oui. C'est de foi. Une chose ayant plusieurs usages, il faut l'intention de l'appliquer à celui qui est déterminé.          Ainsi l'eau peut servir à plusieurs fins; pour le baptême elle requiert une intention spéciale.          Il est bon d'avoir l'intention actuelle du Christ et de l'Eglise, mais la virtuelle suffit. Elle est exprimée par ces paroles : <i>Au nom du Père, etc.</i></p>
			<p><b>Qualités</b></p> <p><b>La foi</b></p> <p>La foi du ministre est-elle nécessaire à la validité? Non. (Conc. de Florence.)          Le ministre n'agit pas par sa propre vertu, mais par celle du Christ dont il est l'instrument.          Or, comme la charité appartient à la vertu propre de l'homme, de même aussi la foi.          Mais il n'est pas nécessaire pour la validité que le ministre ait la charité, donc la foi ne l'est pas non plus.          Un infidèle peut conférer valablement, pourvu qu'il n'omette rien de ce qui est nécessaire. La foi de l'Eglise supplée à la foi qui manque dans le ministre.</p>
		III	<p><b>Droiture</b></p> <p>Doit-il avoir une intention droite pour la validité? Il faut distinguer.          1<sup>o</sup> En ce qui regarde le sacrement, si on a l'intention de le simuler par dérision non de le conférer. Cette perversité, surtout si elle est manifestée au dehors, empêche la validité du sacrement.          2<sup>o</sup> Relativement à ce qui suit le sacrement : consacrer l'hostie pour servir à des maléfices. Cette perversité, tout en rendant le ministre très-coupable, n'est pas opposée à la réalité du sacrement.          Ainsi l'aumône d'un bon maître distribuée par un mauvais serviteur n'est pas viciée.</p>
			<p>Mon Dieu! vous aimez vos prêtres; mais Satan, le mauvais, est jaloux et veille pour les pervertir.          Répandez sur eux l'abondance de vos lumières, de votre force et de votre sainteté, afin que, toujours en état de grâce, ils administrent les sacrements avec une intention pure et droite et de la manière la plus convenable.</p>

Plan	II	En eux	I	Après avoir examiné la nature, la nécessité, les effets et la cause des sacrements en général, il nous reste enfin à considérer, dans les quatre questions suivantes, tout ce qui se rapporte à leur nombre, afin de rendre raison de ce nombre de sept, de leur ordre respectif, de leur comparaison et de leur nécessité.
				<p><b>Devait-il y avoir sept sacrements dans l'Eglise? Oui.</b> C'est de foi, contre les luthériens et les calvinistes, qui n'en reconnaissent que deux ou trois. C'est ce que le concile de Trente a défini. (Sess., VII, can., 1.)</p> <p><b>1° Quant à la perfection personnelle, d'après l'analogie avec la vie corporelle :</b> génération, <i>Baptême</i>; accroissement, <i>Confirmation</i>; nutrition, <i>Eucharistie</i>; guérison, <i>Pénitence</i>; rétablissement, <i>Extrême-Onction</i>.</p> <p><b>Quant à la perfection de la société :</b> Vie spirituelle, <i>Ordre</i>. Vie spirituelle et corporelle, <i>Mariage</i>.</p> <p><b>2° Comme remèdes au péché.</b> Le Baptême remédie à la privation de la vie spirituelle; la Confirmation fortifie l'âme dans cette vie; l'Eucharistie est un préservatif contre l'inclination au péché; la Pénitence remet les péchés actuels; l'Extrême-Onction délivre des restes du péché; l'Ordre empêche la société de se dissoudre; le Mariage remédie à la concupiscence. Les sacramentaux sont des remèdes contre le péché véniel.</p> <p>Ils ont encore un rapport avec les sept principales vertus.</p>
				<p><b>Les sacrements sont-ils bien ordonnés? Oui.</b> C'est l'ordre reçu généralement.</p> <p>Les raisons qui le justifient résultent de l'explication donnée dans l'article précédent.</p> <p>En effet, ce qui se rapporte à l'individu doit précéder ce qui se rapporte à la multitude, comme l'unité est avant la multiplicité.</p> <p>Or, les cinq premiers se rapportent aux individus, trois à la perfection, deux à la réparation.</p> <p>Les deux derniers à la multitude : l'un pour la perfection spirituelle, l'autre pour la vie sociale.</p>
		Rapports	II	<p><b>L'Eucharistie est-il le plus excellent des sacrements? Oui.</b> Saint Denys dit : Il n'arrive pas que quelqu'un soit perfectionné de la perfection hiérarchique, sinon par la divine Eucharistie.</p> <p><b>I. Absolument :</b> 1° Parce qu'il renferme le Christ substantiellement, tandis que les autres renferment seulement une vertu instrumentale qui est une participation au Christ. Or, ce qui existe par essence l'emporte toujours sur ce qui existe par participation.</p> <p>2° Par le rapport qu'ont les sacrements entre eux; car tous les autres paraissent se rapporter à l'Eucharistie comme à leur fin, ce qui est évident.</p> <p>3° Par le rit des sacrements; car tous sont consommés en lui. (S. Denis.) Ainsi ceux qui ont reçu les ordres communient, comme tous les baptisés adultes.</p> <p><b>II. La comparaison des sacrements entre eux peut être faite à d'autres points de vue.</b></p> <p>Le baptême est le plus nécessaire; l'ordre, le plus parfait; la confirmation tient le milieu; la pénitence et l'extrême-onction sont d'un rang inférieur.</p> <p>L'extrême-onction est à la pénitence ce que la confirmation est au baptême : de telle sorte que la pénitence est plus nécessaire, mais l'extrême-onction plus parfaite.</p>
				<p><b>Tous les sacrements sont-ils de nécessité de salut? Non.</b> C'est le baptême.</p> <p>1° Une chose est nécessaire quand on ne peut sans elle arriver à une fin obligatoire.</p> <p>Trois sacrements le sont ainsi : le Baptême, absolument; la Pénitence, aux pécheurs; l'Ordre est nécessaire à l'Eglise comme société, pour le gouvernement spirituel. (Prov., XI, 14.)</p> <p>2° Une chose est nécessaire, quand sans elle on n'obtient pas aussi convenablement une fin.</p> <p>Les autres sacrements le sont de cette manière : la Confirmation, comme complément du Baptême; l'Extrême-Onction, comme complément de la Pénitence; le Mariage, pour la propagation du genre humain.</p> <p>Quant à l'Eucharistie (S. Jean, VI, 54.), on doit l'entendre d'une manducation spirituelle et non de la manducation sacramentelle exclusivement.</p>
				<p><b>Mon Dieu! puisque vous avez daigné instituer sept sacrements pour communiquer la grâce à vos enfants d'adoption, je les crois tous nécessaires, quoique à des points de vue différents. Soyez béni, Seigneur, d'avoir ainsi pourvu aux besoins de notre vie spirituelle! Faites-nous la grâce d'en profiter.</b></p>





3<sup>me</sup> PARTIE

---

III

TRAITÉ DU BAPTÊME  
ET DE LA CONFIRMATION

---



TRAITÉS DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL .

Traité.	{	Baptême . . .	{	En lui-même .	{	Nature
				Ministres		
		Préparatifs . .	{	Sujets		
				Effets		
		Confirmation	{	La circoncision		
			{	Cérémonies		

Plan	II	I	Après avoir traité des sacrements en général, nous allons les étudier chacun en particulier. Et d'abord le baptême, en commençant par ce qui regarde sa nature en deux tableaux. Dans le premier, en huit questions, nous considérons en quoi consiste proprement le baptême.	
			Sacrement	<p><b>Ablution</b></p> <p><b>Le baptême consiste-t-il dans l'ablution ?</b> Oui. D'après : (Eccli., xxxiv, 30.) <i>Celui qui est baptisé après avoir touché un mort et qui le touche de nouveau, à quoi lui sert son ablution ?</i></p> <p>C'est l'ablution extérieure du corps faite en prononçant verbalement la forme prescrite.</p> <p>Il y a trois choses à considérer dans le baptême : le <i>sacrement</i> ou le rite extérieur signe de l'effet intérieur par l'ablution ; la <i>chose</i> ou la grâce ; la <i>chose</i> et le <i>sacrement</i>, ou le caractère signifié par le rite et signifiant la grâce.</p>
				<p><b>Epoque</b></p> <p><b>Fut-il institué après la Passion ?</b> Non. Au Jourdain. (Les opinions varient.) Il fut institué avant la Passion et reçut la vertu de produire la grâce par celui du Christ. C'est l'opinion adoptée par le Concile de Trente.</p> <p>Mais la nécessité d'y recourir ne fut imposée qu'après la Passion et la résurrection, parce qu'il nous donne la ressemblance avec Jésus-Christ par la mort au péché et par la vie de justice.</p>
			Confection	<p><b>Matière</b></p> <p><b>L'eau est-elle la matière du baptême ?</b> Oui. D'après Notre-Seigneur. (S. Jean, III, 5.) <i>Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint...</i></p> <p>1<sup>o</sup> Quant à la nature du baptême qui est une régénération ; 2<sup>o</sup> quand à ses effets signifiés par l'humidité, la fraîcheur et la clarté de l'eau ; 3<sup>o</sup> par la représentation de la mort du Christ, par l'immersion ; 4<sup>o</sup> par l'abondance de l'eau, indiquant sa nécessité et la facilité de le recevoir.</p>
				<p><b>Forme</b></p> <p><b>L'eau pure est-elle nécessaire ?</b> Oui. L'eau pure est seule de l'eau vraie. Tout mélange produit par la nature ou l'art qui change l'espèce doit être rejeté. Comme la boue, le vin trempé, l'eau de rose, les eaux chimiques autres que les naturelles qui subissent seulement une altération par d'autres corps. Si on n'avait que de la neige ou de la glace, il faudrait les faire fondre avant de s'en servir.</p>
			Administration	<p><b>La forme prescrite est-elle convenable ?</b> Oui. D'après Notre-Seigneur. (S. Mat., xxviii, 19.) <i>Baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.</i></p> <p>Le baptême a deux causes : l'une principale d'où vient sa vertu, c'est la Sainte Trinité ; l'autre instrumentale, c'est le ministre.</p> <p>Or la forme les indique : la principale par le nom des trois Personnes de la Trinité ; l'instrumentale par ces mots : <i>Je te baptise</i> ; c'est le ministre de l'agent principal.</p> <p>Cette formule est essentielle au sacrement.</p>
				<p><b>Mode</b></p> <p><b>Peut-on baptiser au nom du Christ ?</b> Non. D'après le pape Pélage. Parce que le Christ a établi ce sacrement au nom de la Trinité, cette invocation est nécessaire.</p> <p>C'est pour cela qu'au baptême de Notre-Seigneur la Trinité se manifesta par des signes sensibles.</p> <p>Ce passage des Actes : <i>Ils furent baptisés au nom de Jésus-Christ.</i> (VIII, 12) signifie : Les apôtres agissant au nom de Jésus-Christ baptisaient (selon la forme), ou par une dispense.</p>
			Usage	<p><b>L'immersion est-elle nécessaire à la validité ?</b> Non. il y a trois modes : L'immersion, l'aspersion, l'infusion. Ces trois modes ont été usités et sont tous valides.</p> <p>L'immersion signifie mieux la sépulture du Christ ; mais les autres la signifient aussi. Il y a aussi celui de la friction par dispense en mission.</p> <p>Depuis le XIII<sup>e</sup> siècle le baptême par infusion sur la tête a prévalu et doit être observé.</p>
				<p><b>La triple immersion est-elle nécessaire ?</b> Non. Une seule peut suffire. Aujourd'hui l'Eglise prescrit de verser trois fois l'eau sur la tête, au nom des trois Personnes.</p> <p>Mais dans le cas de nécessité une seule suffit. D'ailleurs on doit obéir à l'Eglise.</p> <p>Les trois signifient la Trinité ; une seule indique l'unité de nature dans la Trinité.</p>
			<p><b>III</b></p> <p>Mon Dieu ! je vous rends grâces d'avoir établi un moyen si facile et si efficace pour nous purifier du péché originel, pour nous unir à Jésus-Christ votre divin Fils et nous faire vos enfants et ceux de l'Eglise. Faites que je reste digne d'une si grande faveur, et daignez la procurer aux pauvres sauvages afin qu'ils vous aiment.</p>	



I		Après avoir considéré le baptême en lui-même, sa matière, sa forme et son mode d'administration nous allons répondre aux quatre questions qui se rapportent à sa nature pour en compléter la signification, savoir : si on peut le réitérer, les cérémonies, les différentes sortes de baptêmes et quel est le plus excellent.
Plan	II	<p><b>Baptême</b></p> <p><b>Réitération</b></p> <p><b>Peut-on réitérer le baptême ?</b> Non. <i>Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême.</i> (Eph., IV, 5.)</p> <p>1° On ne peut le réitérer, parce que c'est une sorte de régénération spirituelle par la mort à la vie ancienne. Or, on ne peut naître qu'une fois, et être régénéré qu'une fois. (S. Jean, III, 5.)</p> <p>2° Parce que nous sommes baptisés dans le Christ qui n'est mort qu'une fois, et sa mort unique n'a consacré qu'un seul baptême.</p> <p>3° Parce que le baptême imprime un caractère par une sorte de consécration, et que les consécérations ne se réitérent pas, comme le caractère militaire. Rien ne le fait perdre.</p> <p>4° Parce que le baptême est principalement destiné à effacer le péché originel qui ne se renouvelle pas.</p> <p>Les péchés actuels ne le détruisent pas. Dans le doute on dit : Si tu n'es pas baptisé, je te baptise...</p> <p><b>Cérémonies</b></p> <p><b>Le rite employé pour le baptême est-il convenable ?</b> Oui. L'Eglise est inspirée dans tout ce qu'elle fait.</p> <p>Il y a des cérémonies nécessaires à la validité du baptême, d'autres pour une solennité convenable.</p> <p>I. Pour sa validité, trois choses sont requises : la forme qui désigne la cause principale ; le ministre, ou la cause instrumentale ; et l'ablution qui est le signe de l'effet principal.</p> <p>II. Pour sa solennité, il y a trois motifs : 1° les cérémonies servent à exciter la piété des fidèles ; — 2° pour leur instruction ; — 3° pour empêcher la puissance du démon d'entraver l'effet du sacrement.</p> <p>Voilà pourquoi on emploie l'eau, l'huile sainte et le saint chrême, les onctions, les signes de croix, les insufflations, le sel, le voile blanc, le cierge allumé. Tout est symbolique.</p>
		<p><b>Baptêmes</b></p> <p><b>Trois</b></p> <p><b>Convient-il de distinguer trois baptêmes ?</b> Oui. Il y en a trois, (Héb., VI, 2.) où S. Paul parle de la <i>doctrine des baptêmes</i>.</p> <p>Celui de l'eau, celui du sang, celui du feu ou du Saint-Esprit, indiqués aussi par les Pères.</p> <p>Celui de l'eau tire son efficacité de la Passion et ultérieurement du Saint-Esprit, cause première.</p> <p>Or, la cause première ne dépendant pas de ses œuvres, on peut en tenir l'effet de la Passion même, en souffrant le martyre pour Jésus-Christ. C'est le baptême de sang. (Apoc., VII, 14.) <i>Ils ont lavé leurs robes dans le sang.</i></p> <p>Ou par la vertu du Saint-Esprit qui porte à croire, aimer, se repentir. C'est celui du feu. (Is., IV, 4.) <i>Le Seigneur purifiera les souillures des filles de Sion et par un esprit de justice et par un esprit de feu ; il lavera Jérusalem du sang impur qui est au milieu d'elle.</i></p> <p>Ces deux baptêmes reçoivent ce nom parce qu'ils peuvent suppléer au baptême d'eau.</p> <p>Ils ne sont pas de vrais sacrements ; ils en produisent seulement l'effet intérieur.</p> <p><b>De sang</b></p> <p><b>Le baptême de sang est-il supérieur aux autres ?</b> Oui. (S. Augustin.)</p> <p>Celui du sang et celui du feu sont appelés baptêmes parce qu'ils produisent l'effet de celui d'eau.</p> <p>Or, ce dernier tire son efficacité de la Passion du Christ et de l'action de l'Esprit-Saint.</p> <p>Ces deux causes opèrent dans les trois, mais d'une manière plus excellente dans celui du sang.</p> <p>Car la Passion opère dans celui d'eau parce qu'il en est la représentation figurative ; dans celui de feu ou de pénitence, par l'affliction ; dans celui de sang, par une imitation.</p> <p>De même le Saint-Esprit opère dans le premier par une vertu latente ; dans le deuxième, par les sentiments du cœur ; dans le troisième, par la plus grande ferveur d'amour. (S. Jean, XV, 13.)</p>
III		Mon Dieu ! accordez-moi la grâce de réaliser tout le symbolisme de mon saint Baptême, par l'imitation de Jésus souffrant et par l'infusion du Saint-Esprit, afin que je sois digne du titre de Chrétien, et que je mérite, en faisant pénitence et en vous aimant de tout mon cœur, d'obtenir mon pardon et votre gloire.

Plan	II	I	Après avoir parlé de tout ce qui se rapporte au sacrement de Baptême considéré en lui-même, nous avons à considérer ce qui regarde ses ministres, c'est-à-dire ceux qui peuvent donner ce sacrement. A ce sujet, il y a huit questions concernant les ecclésiastiques, les personnes laïques et les parrains.	
			Clercs	<p><b>Diacres</b></p> <p>Le diacre peut-il baptiser? Non. D'après un décret du pape Gélase. Des noms des ordres ecclésiastiques on peut conclure ce qui appartient à chacun d'eux.</p> <p>Or, les diacres reçoivent le nom de ministres dont l'office propre est de servir les supérieurs.</p> <p>Il ne leur appartient donc pas en propre de baptiser, sinon en cas de nécessité, comme il est dit de saint Laurent.</p>
				<p><b>Prêtres</b></p> <p>Est-ce l'office des prêtres? Oui. Ce droit n'appartient qu'à eux. (S. Isidore.) Ils sont ordonnés pour consacrer le corps de Jésus-Christ qui est le sacrement de l'unité. (Cor., x, 17.) <i>Nous participons au même pain et au même calice.</i></p> <p>Or, celui qui peut réaliser le tout a le pouvoir de disposer les parties pour le tout. Donc les prêtres ont aussi le pouvoir de baptiser.</p> <p>Mais pour baptiser licitement, ils ont besoin d'avoir une juridiction de l'évêque.</p>
			En général	<p><b>Un laïque peut-il baptiser?</b> Oui. Lorsqu'il y a nécessité pressante. (Gélase.) Dieu voulant que tous les hommes soient sauvés, il a choisi une matière commune et facile à trouver, l'eau.</p> <p>Et il a établi que toute personne pourrait baptiser, du moins dans le cas de nécessité, parce que ce sacrement est nécessaire au salut.</p> <p>Hors ce cas, celui qui baptiserait, pêcherait, mais le sacrement serait valide.</p>
				<p><b>Femmes</b></p> <p>Une femme peut-elle baptiser? Oui. D'après une réponse d'Urbain II. Elle le peut, aux mêmes conditions qu'un laïque. Si un homme est présent, on doit le préférer, <i>parce que l'homme est le chef de la femme.</i> (I. Cor., xi, 3.) Mais si elle baptisait sans nécessité, on ne devrait pas réitérer le baptême, parce qu'il est valide.</p>
			Laïques	<p><b>Celui qui n'est pas baptisé peut-il baptiser?</b> Oui. L'Esprit-Saint s'ensert. (S. Isidore.)</p> <p>Un homme non baptisé, juif ou païen, peut baptiser, dans la nécessité, pourvu qu'il observe la forme prescrite par l'Eglise.</p>
				<p><b>Infidèles</b></p> <p>Le baptême qu'il confère n'est pas à lui, mais au Christ dont la puissance n'est pas enchaînée.</p> <p>Deux personnes non baptisées peuvent se baptiser l'une l'autre et reçoivent tout le sacrement.</p> <p>S'il n'y avait pas nécessité, on pêcherait; il n'y aurait pas l'effet, c'est-à-dire la justification, mais le sacrement serait valide et il imprimerait caractère.</p>
			Parrains	<p><b>Plusieurs</b></p> <p>Plusieurs personnes peuvent-elles en baptiser conjointement une seule? Il faut distinguer. D'abord l'unité d'action demande l'unité d'agent; il n'y a qu'un baptême.</p> <p>Si elles disaient <i>nous te baptisons</i>, elles changeraient la formule; le baptême ne serait pas bon.</p> <p>Si chacune disait en même temps <i>je te baptise</i>, il serait bon, mais elles pêcheraient grièvement contre l'usage de l'Eglise et l'institution du Christ.</p>
				<p><b>Nécessité</b></p> <p>Est-il nécessaire qu'il y ait un parrain? Oui, dans l'intérêt des baptisés. (S. Denis.) Parce que le baptême ressemble à la génération charnelle.</p> <p>Le parrain et la marraine ne sont pas indispensables pour la validité de ce sacrement, puisqu'il n'y en a pas dans le cas de nécessité.</p> <p>De même qu'un nouveau-né est confié à une nourrice, puis à un maître pour le soigner, le nouveau baptisé, faible dans la foi, a besoin de quelqu'un pour veiller sur lui. Un seul ou une seule suffit au besoin.</p>
			Devoirs	<p><b>Le parrain est-il obligé d'instruire celui qu'il a tenu?</b> Oui, S. Augustin. Celui qui accepte une charge doit la remplir. Or le parrain s'engage envers le baptisé.</p> <p>Donc il doit en prendre soin, surtout si le baptisé est parmi les infidèles, en danger pour sa foi, ou négligé par ses parents.</p> <p>Si les parents s'en acquittent, il n'y est pas tenu. On doit choisir des parrains instruits dans les choses de Dieu et édifiants.</p>
III			Mon Dieu! qui n'admirerait l'étendue de votre miséricorde! Vous avez voulu que le sacrement le plus nécessaire fût à la portée de tout le monde, pour le recevoir, comme pour l'administrer en cas de nécessité. Répandez l'œuvre de la Sainte-Enfance, augmentez les missionnaires, afin que tous les enfants soient baptisés.	



		Après avoir parlé de ce qui regarde la nature et les divers ministres du sacrement de Baptême, nous avons à nous occuper de ceux qui le reçoivent, ou de ses sujets, adultes et enfants, et fous. A cet égard, il y a douze questions en deux tableaux. Dans celui-ci nous parlons des adultes en huit questions.		
Plan	I	En général	Obligation	Tous les hommes sont-ils obligés de recevoir le Baptême? Oui. S. Jean, III, 5.) <i>Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint.</i> Les hommes sont tenus aux actes sans lesquels ils ne peuvent être sauvés. Or, il est évident qu'on ne peut faire son salut que par Jésus-Christ. Avant lui c'était par la foi (dont le baptême est le sacrement). Donc sans le baptême on ne peut pas être sauvé.
			Nécessité	Peut-on être sauvé sans le Baptême? Oui. Dieu n'enchaîne pas sa puissance; il peut sauver quelqu'un par la sanctification invisible. Celui qui jouit de son libre arbitre et ne veut pas recevoir ce sacrement par mépris, n'est pas sauvé. Celui qui le désire avec foi et charité, et meurt avant de le recevoir, reçoit l'effet et est sauvé, comme saint Ambroise l'affirme de Valentinien. L'Esprit-Saint agit intérieurement. Il en est de même du martyre. (Infidèles, désir implicite.) Et des Saints Innocents.
			Délai	Peut-on différer le Baptême? Non. (Eccl., v, 8.) <i>Ne tardez pas de vous convertir au Seigneur.</i> Les enfants doivent l'être au plus tôt, à cause du danger de mort auquel ils sont exposés. Les adultes, auxquels celui de désir peut suffire, doivent être éprouvés d'abord et instruits. Il faut aussi l'autorisation de l'Évêque. S'ils le sont ou se trouvent en danger, on ne doit pas le différer, pour leur éviter le purgatoire. On ne doit pas le différer pour qu'il remette plus de péchés. Le renvoyer sans cause est péché.
			Pécheurs	Faut-il baptiser le pécheur? Il faut distinguer. S'il est bien disposé, oui. S'il est mal disposé, non : 1° Pour commencer une vie nouvelle, on doit renoncer à l'ancienne. 2° Ce qui n'arrive pas à la fin à laquelle on le destine est inutile. Or il s'agit de purifier. Donc celui qui n'est pas bien disposé ne doit pas être baptisé. 3° Dans les signes sacramentels rien ne doit être faux. Or, recevoir sans disposition c'est mentir. La pénitence est nécessaire à ceux qui demandent le baptême.
	II	Conditions	Œuvres	Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs baptisés? Non. <i>Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir.</i> (Rom., XI, 29.) Jésus-Christ a suffisamment satisfait pour tous les péchés des hommes. Ce serait donc faire injure à Notre-Seigneur comme s'il n'avait pas satisfait pleinement pour tous par sa Passion et sa mort. On doit cependant leur enjoindre de satisfaire au prochain, de renoncer au péché, de pratiquer les vertus.
			Confession	Sont-ils obligés de se confesser? Dist. : Intérieurement, à Dieu, oui. Extérieurement, au saint tribunal, non. 1° Parce que le baptême est la porte des sacrements. 2° Parce qu'à la pénitence on absout et on impose des œuvres. Or le baptême remet les fautes et les peines. 3° Il suffit qu'ils renoncent à Satan et à ses pompes. Mais on peut les entendre par piété, sans les absoudre, pour leur donner de bons conseils.
			Intention	L'intention de recevoir le Baptême est-elle nécessaire? Oui. D'après le rituel. En le demandant on fait connaître cette intention. Par le baptême on meurt à la vie ancienne du péché pour mener une vie nouvelle. (Rom., VI, 4.) Or, pour se repentir, comme pour entrer dans la vie chrétienne, il faut en avoir l'intention... Celui qui ne l'aurait pas eue devrait être rebaptisé. Dans le doute, on dit : Si tu n'es pas baptisé je te baptise.
			La foi	La foi est-elle nécessaire pour le Baptême? Non. D'après S. Grégoire. Pour recevoir la grâce, dernier effet de ce sacrement, la vraie foi est nécessaire. (Saint Marc, XIV, 16.) <i>Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé.</i> Pour recevoir le caractère, elle ne l'est pas, ni dans celui qui reçoit le baptême ni dans celui qui baptise. L'infidèle et le pécheur mal disposés reçoivent le caractère, mais ils n'obtiennent pas la justification.
		Mon Dieu! je vous remercie de m'avoir fait naître de parents chrétiens, et d'avoir permis que je fusse baptisé de bonne heure. Rendez au centuple à mes parents tout le bien que je leur dois par votre bonté, et faites revivre dans tout mon être le bienfait de la régénération, afin que je ne cesse pas d'être incorporé à Notre Seigneur Jésus-Christ.		

BAPTÊME

DU BAPTÊME DES ENFANTS

III<sup>e</sup> PARTIE

68 bis

Plan	I	Après avoir parlé de ce qui regarde le baptême des adultes en général, des pécheurs et des conditions, nous avons à parler du baptême des enfants et des fous qu'on peut considérer comme des enfants. A ce sujet il y a quatre questions concernant les enfants en général, les infidèles et les fous.		
		En général	Doit-on baptiser les enfants ? Oui. Les Apôtres ont approuvé cette pratique. (S. Denis.)	
	1 <sup>re</sup> raison		1° Les enfants contractent le péché originel, puisqu'ils sont soumis à la mort, qui a passé par le péché du premier homme dans tous les autres. (Rom., v, 17.) A plus forte raison peuvent-ils recevoir la grâce par le Christ pour la vie éternelle. (S. Jean, III, 5.) Donc il est nécessaire qu'ils soient baptisés afin que naissant au péché, par Adam, ils renaissent au salut par le Christ.	
		2 <sup>me</sup> raison	2° Afin que, étant dès leur enfance nourris dans les choses qui appartiennent à la vie chrétienne, ils puissent y persévérer plus fermement, d'après cette maxime : (Prov., XXII, 6.) <i>Formez l'enfant à l'entrée de la vie.</i> Ils n'ont pas la foi pratique, mais ils croient par autrui, de même qu'ils ont contracté par autrui, comme ils sont nourris par leur mère avant de naître. Leur intention de recevoir le baptême est dans ceux qui les présentent, leur foi dans celle de l'Eglise.	
	Infidèles		Ayant la raison	Doit-on baptiser les enfants des Juifs et des autres infidèles malgré leurs parents ? Non. Mais il faut distinguer : ils ont l'usage de la raison ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, ils commencent à être maîtres d'eux-mêmes, de droit divin et de droit naturel. C'est pourquoi, malgré leurs parents, ils peuvent recevoir le baptême comme se marier. On peut donc licitement les engager à se faire baptiser, le leur conseiller et les baptiser.
		Avant la raison		S'ils ne l'ont pas, ils sont de droit naturel, sous la garde de leurs parents jusqu'à l'âge requis. C'est pourquoi on dit des enfants des anciens qu'ils étaient sauvés dans la foi de leurs parents. Mais il serait contraire au droit et dangereux de baptiser les enfants malgré leurs parents, comme si l'on baptisait quelqu'un malgré lui.
			Non-nés	Défense
		Permission		
	Fous		De naissance	Doit-on baptiser les fous ? Oui. D'après un cas rapporté par S. Augustin. 1° Les fous de naissance doivent l'être comme les enfants, dans la foi de l'Eglise.
		Autres		2° Ceux qui ont joui de leur raison doivent être également admis au baptême, s'ils ont manifesté, avant leur démence, le désir de le recevoir ; car ce désir persiste. Sinon, on ne doit pas les baptiser. 3° Quant à ceux qui ont des moments de lucidité, on peut les baptiser sur leur demande. 4° Ceux qui n'ont pas l'esprit absolument sain, mais assez de raison pour penser au salut et comprendre la vertu du sacrement, on les baptise s'ils veulent, mais non malgré eux. On ne baptise pas celui qui dort, si ce n'est dans un danger de mort, et s'il avait eu cette volonté.
III	Mon Dieu ! permettez aux anges gardiens de veiller sur tous les nouveaux-nés confiés à leur soins, de façon que pas un d'eux ne soit privé de la grâce du baptême, et faites que tous les nouveaux baptisés conservent leur innocence durant toute leur vie, pour qu'ils soient heureux ici-bas et méritent de vous contempler dans le ciel.			



Plan	I	Après avoir considéré la nature, les ministres, les sujets adultes et enfants du sacrement de Baptême, nous avons à considérer ses différents effets dans ceux qui le reçoivent selon leur disposition ou leur état. A cet égard il y a dix questions concernant la rémission opérée par le Baptême et la production des vertus. Dans les cinq premières, il s'agit de ses effets directs.	
		Rémision	Péchés
	Péine		
		Grâce	Actes
	Production		

Plan	II	I	{ Après avoir parlé des effets directs du Baptême par rapport à ce qu'il remet et à ce qu'il confère, nous allons parler de ses effets relatifs à l'âge et aux dispositions de ceux qui le reçoivent. A ce sujet, il y a cinq questions concernant les enfants, tous les hommes et ceux qui feignent de le recevoir.	
			Enfants	Erreur { Les enfants reçoivent-ils la grâce et les vertus? Oui, comme les adultes. Il y en a qui disent que les enfants ne reçoivent que le caractère, en vertu duquel ils obtiennent, à l'âge mûr, la grâce et les vertus. C'est faux pour une double raison :
				Vérité { 1 <sup>o</sup> Parce que ces enfants deviennent aussi membres du Christ et reçoivent tout cela de lui. 2 <sup>o</sup> Parce que sans cela, les enfants qui meurent après le baptême n'iraient pas au ciel. Car, selon l'expression de l'Apôtre : <i>La grâce de Dieu est la vie éternelle.</i> (Rom., VI, 23.) Donc il ne leur aurait pas été utile d'être baptisés. Cette erreur vient de ce qu'on n'a pas su distinguer entre l'habitude et l'acte. Les enfants sont empêchés par le corps et l'âge, comme ceux qui sont dans le sommeil, de produire des actes de vertus. Mais l'Eglise, comme une tendre mère, leur prête les pieds, le cœur, la langue d'autrui, en attendant qu'ils puissent croire et agir par eux-mêmes.
			Tous	Le ciel { Le Baptême ouvre-t-il la porte du royaume céleste? Oui. (S. Luc, III, 21.) Sur ces paroles : <i>Le ciel est ouvert</i> , la glose dit : On voit par là la vertu du baptême; pour celui qui en sort, la porte du royaume céleste est ouverte. Ouvrir le ciel, c'est enlever l'obstacle qui le tenait fermé, le péché et la peine. Or le Baptême efface toutes les fautes et toutes les peines qu'elles ont méritées. Donc il ouvre le ciel. Pour les anciens justes, il était ouvert en espérance.
				Égalité { Produit-il en tous un égal effet? Oui. <i>Il n'y a qu'une foi, qu'un Baptême.</i> (Eph., IV, 5.) Il produit deux sortes d'effets, l'un par lui-même ou essentiel, l'autre par accident. L'essentiel, ou la régénération, est le même dans tous ceux qui le reçoivent de la même manière, comme les enfants, dans la foi de l'Eglise. Les adultes, selon leur foi et leurs dispositions, reçoivent plus ou moins de grâce. Quant aux effets accidentels, concernant surtout la concupiscence, ils ne sont pas les mêmes en tous ceux qui le reçoivent également; ils proviennent de la volonté de Dieu. Ils proviennent aussi de la différence de dévotion ou de l'usage. Celle des capacités résulte de la diversité des dispositions du corps. La santé est une opération miraculeuse de la Providence.
			Obstacle	Existant { La feinte empêche-t-elle l'effet du Baptême? Oui. <i>Le Saint-Esprit qui est le maître de la science, fuit le déguisement.</i> (Sag., I, 5.) Dieu ne contraint personne à être juste; donc pour être justifié il faut le vouloir, c'est-à-dire que la volonté de l'homme embrasse ce sacrement avec l'effet qu'il produit. Agir avec feinte, c'est être en contradiction volontaire avec le Baptême et avec son effet. Ce qui peut arriver de quatre manières, d'après saint Augustin : 1 <sup>o</sup> Quand on n'y croit pas; — 2 <sup>o</sup> parce qu'on le méprise; — 3 <sup>o</sup> parce qu'on l'administre mal; — 4 <sup>o</sup> quand on s'en approche sans aucune dévotion. Dans ce cas, on reçoit le sacrement et le caractère sans la rémission des péchés et de la peine.
				Cessant { La feinte cessant, produit-il son effet? Oui. C'est l'opinion de saint Augustin, et communément de tous les théologiens avec saint Thomas. La chose engendrée reçoit une forme et l'effet de la forme s'il ne s'y trouve un obstacle. L'obstacle enlevé, l'effet se produit. Ainsi tout corps grave descend s'il n'est empêché. Or, tout baptisé reçoit une régénération spirituelle, c'est à-dire le sacrement et ses effets. S'il y a un obstacle, comme celui de la fiction, il reçoit le sacrement sans les effets, comme on l'a dit. (Article précédent.) Donc, lorsque l'obstacle est enlevé par la pénitence, le baptême obtient aussitôt son effet.
			III { Mon Dieu! j'ai reçu le saint Baptême dans la foi de l'Eglise, avec sa grâce et ses vertus. Cette grâce l'aurais-je reçue même au plus petit degré, a suffi pour opérer en moi ses effets. S'ils n'ont pas été plus abondants, c'est que j'ai négligé cette grâce. Aidez-moi à la cultiver.	



Après avoir parlé de tout ce qui se rapporte au sacrement de Baptême considéré en lui-même, nous allons parler de ce qui concerne ses préparatifs, c'est-à-dire sa figure et ses cérémonies. Au sujet de sa figure, ou de la circoncision, il y a quatre questions auxquelles nous allons répondre.

Plan	II	Figure	Préparation	<p><b>La circoncision a-t-elle été une préparation et une figure du Baptême ?</b> Oui. C'est ce qui résulte de l'enseignement de saint Paul. (Col., II, 11.) Le Baptême est appelé sacrement de la foi, parce qu'on y professe la foi, et qu'on fait partie des fidèles.</p> <p>Or, c'est ce que faisait la circoncision parmi les anciens fidèles. (Rom., IV, 11.) <i>Abraham reçut la circoncision comme le sceau de la foi.</i></p> <p>D'où il est évident qu'elle a été une préparation au baptême et qu'elle l'a figuré. Car tout ce qui arrivait aux Juifs étaient une figure de l'avenir, d'après : (I Cor., X, 6.) <i>Toutes ces choses ont été des figures de ce qui nous regarde.</i></p>
Plan	II	Figure	Ressemblance	<p>Elle avait de la ressemblance avec le Baptême quant à l'effet spirituel du sacrement, qui dépouille l'homme de sa vie charnelle.</p> <p>La colonne nébuleuse et le passage de la mer Rouge le figuraient aussi, mais ces miracles n'étaient pas une profession de foi comme la circoncision.</p>
Plan	II	Figure	Abraham	<p><b>A-t-elle été convenablement établie ?</b> Oui. Les œuvres de Dieu sont parfaites. Nous venons de dire qu'elle préparait au baptême, comme profession de foi au Christ.</p> <p>Or, il convenait qu'elle fût donnée au patriarche Abraham qui, le premier, reçut la promesse que le Christ naîtrait de lui, selon les paroles de la Genèse : (Gen., XXII, 18.) <i>Toutes les nations seront bénies en ta race.</i></p> <p>Et parce que le premier, obéissant aux ordres de Dieu : <i>Sors de ta terre et de ta famille</i> (Gen., XII, 1.), il se sépara des infidèles.</p>
Plan	II	Figure	Avant lui	<p>Avant ce patriarche, par la foi et la raison, aidées de la science d'Adam, chacun professait sa foi au Rédempteur par des signes de son choix ; mais ce fut différent à l'époque d'Abraham.</p> <p>La foi s'étant affaiblie, la circoncision fut établie pour l'aider et pour affaiblir la concupiscence.</p>
Plan	II	Rite	Raison	<p><b>Le rit de la circoncision était-il convenable ?</b> Oui. C'est Dieu qui l'établit. Elle était un signe de la foi établi de Dieu lui-même dont la sagesse est infinie.</p> <p>Or, il appartient à la sagesse de déterminer les signes qui conviennent, surtout dans la foi.</p> <p>C'est pourquoi on doit reconnaître que le rit de la circoncision a été convenable.</p>
Plan	II	Rite	Preuves	<p>En effet, elle était le signe de la foi par laquelle Abraham a cru que le Christ naîtrait de sa race.</p> <p>Parce qu'elle était un remède au péché originel, qui se transmettait par la génération.</p> <p>Parce qu'elle avait pour but d'affaiblir la concupiscence de la chair, cause de ce péché, par l'abondance de la délectation charnelle.</p> <p>Fixée au huitième jour, elle figurait le huitième âge du monde, qui sera l'âge de la résurrection, et sera consommée par le Christ.</p>
Plan	II	Grâce	Mode	<p><b>Conférait-elle la grâce sanctifiante ?</b> Oui. S. Augustin contre Julien.</p> <p>D'après le sentiment le plus suivi, la circoncision remettait la tache originelle. En même temps elle conférait la grâce qui justifie, car la faute est remise par la grâce.</p> <p>Mais elle n'opérait cet effet que par la foi en la Passion de Jésus-Christ dont elle était le signe.</p>
Plan	II	Grâce	Sujets	<p>Les enfants recevaient la grâce d'une manière passive, par la vertu de la circoncision, mais d'une autre manière que par le baptême.</p> <p>Quant aux adultes, quelques-uns pensent qu'ils la recevaient d'après leurs dispositions.</p> <p>Avant son institution il est vraisemblable que la foi des parents qui se manifestait par des prières, des bénédictions, suffisait pour les enfants. Les adultes recevaient cette grâce par des prières, des sacrifices.</p>
Plan	III	<p>Mon Dieu ! toutes vos œuvres sont parfaites en elles-mêmes et dans leurs rapports entre elles. C'est ainsi que vous avez préludé au Baptême par la circoncision, afin de ne priver aucun de vos enfants de moyen de salut. Je vous bénis, Seigneur, de m'avoir fait naître sous la loi de grâce qui manifeste mieux votre amour pour nous.</p>		

## BAPTÊME

## DES PRÉPARATIFS DU BAPTÊME

III<sup>e</sup> PARTIE

71

I	Après avoir considéré tout ce qui se rapporte à la circoncision comme préparation et figure du baptême, nous devons nous occuper maintenant de ce qui regarde les préparatifs et les cérémonies de ce sacrement. A cet égard, il y a quatre questions, concernant le catéchisme, l'exorcisme et ceux qui en ont la charge.	
Plan II	Catéchisme	Principe { Le catéchisme doit-il précéder le baptême? Oui. Quand il s'agit d'adultes. Le baptême est le sacrement de la foi chrétienne, puisqu'il est une profession de cette foi. Or, pour recevoir cette foi, il est nécessaire qu'on en soit instruit, d'après : (Rom., x, 14.) <i>Comment croiront-ils, s'ils n'ont point entendu sa parole?</i>
		Conclusion { C'est pourquoi il est convenable que le catéchisme précède le baptême (des adultes). Aussi le Seigneur ordonne à ses disciples d'enseigner avant de baptiser. (S. Mat., xxviii, 19.) <i>Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant...</i> C'est pour cela qu'on appelle catéchumènes ceux qui se préparent à le recevoir. Quant aux enfants, l'Eglise supplée à leur raison par sa foi, mais elle veut qu'on instruisse ceux qui le représentent, afin qu'ils puissent veiller sur la foi de ces enfants.
	Exorcisme	Nécessité { L'exorcisme doit-il précéder le baptême? Oui. Le Pape Célestin dit : Que ceux qui se présentent à ce sacrement ne s'approchent pas avant que les clercs n'aient chassé d'eux l'esprit immonde. Celui qui veut faire une chose avec sagesse doit écarter d'abord les obstacles. (Jér., iv, 9.) <i>Ne semez pas sur des épines.</i> Or, par le péché originel, le démon a sur l'homme une certaine puissance. Donc il est convenable qu'avant le baptême on chasse le démon par des exorcismes, pour qu'il n'entrave pas le salut; c'est ce que signifie le souffle du prêtre sur l'enfant. La bénédiction avec l'imposition de la main lui ferme la route pour qu'il ne revienne pas. Le sel mis dans la bouche, la salive appliquée aux oreilles et aux narines indiquent la foi, qu'on doit recevoir, approuver et confesser. L'onction faite avec l'huile marque l'aptitude du baptisé à combattre les démons.
		Efficacité { Les cérémonies de l'exorcisme ont-elles quelque efficacité? Oui. Saint Augustin dit : On souffle sur les petits enfants et on les exorcise pour chasser d'eux la puissance ennemie du démon qui a trompé l'homme. Or, l'Eglise ne fait rien en vain. Donc ces cérémonies ont pour but de chasser la puissance des démons. Elles ne sont pas de simples signes; elles produisent un effet, mais différent du baptême. Par le sacrement, on reçoit la grâce, tandis que l'exorcisme éloigne les obstacles. L'un extrinsèque, selon que les démons s'efforcent d'empêcher le salut des hommes. Cet obstacle est éloigné par le souffle du prêtre qui chasse le démon; mais reste la tache. L'autre intrinsèque, c'est la fermeture des sens qui sont ouverts par la salive. On peut les omettre, dans le cas de nécessité; mais le danger passé, on doit les suppléer.
		Prêtres { Est-ce l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser? Oui. C'est son devoir. Mais plus une œuvre est élevée, plus l'agent principal a besoin de ministres. Or, l'opération du prêtre qui baptise l'emporte sur celle des préparatifs du baptême.
		Ministres { C'est pourquoi les diacres, ministres supérieurs, coopèrent avec les prêtres dans les sacrements. Tandis que les ministres inférieurs coopèrent avec eux pour les seuls préparatifs. Ainsi les diacres présentent l'huile, les lecteurs catéchisent, les exorcistes exorcisent, non d'une manière principale, mais comme étant les auxiliaires du prêtre. Quant à l'instruction, elle appartient à l'évêque, ou au prêtre, ou aux ministres, ou aux parrains, suivant l'importance de l'instruction.
	III { Mon Dieu! votre bonté infinie m'a délivré de la puissance du démon; mais, hélas! je suis retombé sous son empire, par ma faute. Délivrez-m'en de nouveau, Seigneur, en détruisant de plus en plus les restes du péché originel que le baptême a laissés dans mon âme, afin que je sois tout à vous et pour toujours.	



Plan	I	Après avoir considéré le premier et le plus nécessaire des sacrements, sans lequel on ne peut pas recevoir les autres, le Baptême, nous avons à nous occuper du second qui est comme son complément, c'est-à-dire la Confirmation. Dans ce premier tableau nous l'étudions en elle-même, dans les sept questions suivantes.	
		En elle	<p><b>Sacrement</b></p> <p>La confirmation est-elle un sacrement? Oui. Le pape Melchiade dit que le baptême et la confirmation sont de grands sacrements. Il doit y avoir un sacrement spécial là où la grâce doit produire en nous un effet spécial.</p> <p>Or, de même que notre vie corporelle a besoin d'une force d'accroissement pour produire ses actes, il doit y avoir pour l'âme régénérée une force qui la fasse arriver à l'âge parfait, c'est la Confirmation.</p> <p>Jésus-Christ l'institua par une promesse. <i>Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais je vous l'enverrai.</i> (Saint Jean, XVI, 7.) Mais les théologiens sont partagés sur le moment où ce sacrement fut institué.</p> <p>Elle n'est pas nécessaire absolument, pourvu qu'on ne la néglige pas par mépris.</p>
II	II	En elle	<p><b>Matière</b></p> <p>Le chrême est-il la matière convenable de ce sacrement? Oui. Saint Grégoire dit : Que les prêtres n'aient pas la présomption de marquer le front du saint chrême.</p> <p>L'huile d'olive représente la grâce de l'Esprit-Saint qui fortifie celui qui est confirmé. On y mêle du baume afin que le confirmé répande la bonne odeur sur les autres. (II Cor., II, 15.) <i>Nous sommes devant Dieu la bonne odeur du Christ.</i></p> <p>Au commencement le Saint-Esprit se communiquait parfois d'une manière visible. (Act., XI, 15.) <i>Quand j'eus commencé à parler, le S. Esprit descendit.</i></p> <p>Le chrême doit-il être béni par l'Evêque? Oui. C'est de précepte.</p> <p>Comme le Christ avait la plénitude de l'onction invisible, il n'a pas usé d'onctions visibles.</p> <p>Il n'a donc pas communiqué à l'huile l'aptitude nécessaire pour servir aux sacrements.</p> <p>C'est pourquoi le chrême doit être béni, ce qui est réservé à l'évêque, pour la validité de la Confirmation.</p>
			<p><b>Forme</b></p> <p>La forme de ce sacrement est-elle convenable? Oui. Cette forme a pour elle l'autorité de l'Eglise qui en fait usage. C'est celle-ci : <i>Je te marque du signe de la croix et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.</i></p> <p>Pour produire l'effet de ce sacrement, la forme doit exprimer trois choses : la cause qui confère la force spirituelle, la Sainte Trinité; la force spirituelle conférée pour le salut : <i>Je te confirme...</i>; enfin le signe donné au combattant : <i>Je te marque du signe de la croix, par lequel le Roi a triomphé.</i></p>
III	III	Effets	<p><b>Caractère</b></p> <p>Ce sacrement imprime-t-il un caractère? Oui. C'est de foi.</p> <p>Le caractère est une puissance spirituelle qui se rapporte à des actions sacrées.</p> <p>Or, l'homme parvenu à l'âge de la virilité a d'autres obligations qu'après sa naissance.</p> <p>Ainsi la Confirmation lui donne la puissance spirituelle pour d'autres choses sacrées que celles provenant du Baptême.</p> <p>Le Baptême donne le pouvoir de faire son salut, la Confirmation de lutter pour la foi, en face des ennemis et des persécuteurs, et c'est sous ce rapport qu'elle imprime caractère.</p> <p>Ce caractère présuppose-t-il celui du Baptême? Oui. Raban-Maur.</p> <p>La Confirmation est au Baptême ce que l'accroissement est à la génération.</p> <p>D'après ce que nous avons dit dans le premier article.</p> <p>Donc pour être confirmé il faut avoir été baptisé, sinon la Confirmation serait nulle, et il faudrait la recevoir de nouveau.</p> <p>On peut recevoir l'effet de ce sacrement sans être confirmé. La vertu divine n'est pas enchaînée aux sacrements.</p>
			<p><b>Grâce</b></p> <p>La Confirmation confère-t-elle la grâce sanctifiante? Oui. Melchiade.</p> <p>Elle confère le Saint-Esprit avec ses dons, pour fortifier le baptisé, comme les apôtres l'ont reçu le jour de la Pentecôte.</p> <p>Or, la mission ou le don du Saint-Esprit n'existe pas sans grâce sanctifiante.</p> <p>Donc la grâce sanctifiante est conférée par ce sacrement.</p> <p>La Confirmation exige donc l'état de grâce, mais elle remet accidentellement les péchés oubliés ou dont on n'est pas parfaitement contrit.</p>

Mon Dieu! vous n'avez rien négligé pour vos créatures intelligentes, sous le double rapport de leur vie corporelle et spirituelle. Rendez-moi digne de tant de grâces, et ressuscitez en moi les dons de Votre Esprit que j'ai si souvent contristé, afin que par Lui, en Jésus-Christ, je vive tout pour vous

## CONFIRMATION

## DES CHOSES QUI S'Y RAPPORTENT

III<sup>e</sup> PARTIE

72 bis

Plan	II	Sujets	Tous	<p>Après avoir considéré la confirmation comme sacrement et dans ses effets, le caractère et la grâce, nous devons considérer les choses qui s'y rapportent, pour compléter la notion que nous devons en avoir. A ce sujet, il y a cinq questions concernant ceux qui doivent recevoir ce sacrement et ceux qui doivent le donner.</p> <p>Tous les fidèles doivent-ils être confirmés? Oui, tous en ont besoin. Dieu veut que chaque être arrive à sa perfection, c'est même une loi de la nature. Car <i>les œuvres de Dieu sont parfaites.</i> (Deut., XXXII, 4.) A moins que la mort ne prévienne.</p> <p>Mais l'âme est immortelle. Elle peut donc naître spirituellement à tout âge de la vie, à la fin comme au commencement.</p> <p>Aussi autrefois on confirmait après le baptême; aujourd'hui on attend l'âge de raison, et l'époque de la première Communion.</p> <p>On peut confirmer les idiots et les insensés, de même qu'on doit les baptiser. Ces deux sacrements produisent leurs effets sur l'âme.</p> <p>Les enfants confirmés reçoivent plus de grâce, auront plus de gloire. Il n'est pas nécessaire au salut d'être confirmé, pourvu qu'on ne refuse pas par mépris.</p>
				<p>Doit-on confirmer sur le front? Oui. Celui qui est baptisé est marqué du chrême par le prêtre au sommet de la tête, mais il l'est par l'évêque sur le front. (Raban-Maur.)</p> <p>On doit confirmer sur le front, en le marquant du signe de la croix, avec le chrême et avec la main, pour deux motifs.</p> <p>1<sup>o</sup> Le front est la partie la plus visible, et le chrétien, comme un soldat, doit porter le signe du chef d'une manière évidente et manifeste.</p> <p>2<sup>o</sup> La crainte et la honte qui empêchent de confesser Jésus-Christ y apparaissent plus qu'ailleurs.</p> <p>Le signe de la croix, que l'on trace sur le front avec le saint chrême, rappelle au chrétien confirmé, qu'il ne faut ni pâlir, ni rougir, quand il faut confesser le nom du Christ.</p>
				<p>Celui qui est confirmé doit-il avoir un parrain? Oui. C'est l'usage. Pour les habitudes de la vie, comme pour la carrière des armes, on a besoin d'être instruit.</p> <p>C'est ainsi que celui qui reçoit ce sacrement a besoin d'être tenu par un autre, parce qu'étant encore spirituellement un enfant et un chrétien très faible, il a besoin d'être guidé et soutenu.</p> <p>On doit choisir des parrains dignes, comme nous l'avons dit pour le baptême. Car les parents contractent avec eux une affinité.</p>
				<p>L'Evêque seul a-t-il le pouvoir de confirmer? Oui. Ordinairement. La perfection dernière de chaque œuvre est réservée à la puissance supérieure. La préparation appartient aux ministres. Ainsi les copies des lettres sont signées par le Pape.</p> <p>Or, la confirmation est en quelque sorte la consommation dernière du sacrement de Baptême.</p> <p>Elle doit donc être conférée par les évêques, qui ont une puissance souveraine dans l'Eglise.</p> <p>Cependant par une délégation spéciale du Pape, un simple prêtre peut être le ministre extraordinaire de ce sacrement, comme dans les contrées lointaines privées d'évêques.</p>
		Ministres	Le rit	<p>Le rit de la confirmation est-il convenable? Oui. Il est réglé par l'Eglise. Le Seigneur a promis d'être avec ses disciples qui seraient réunis en son nom. (S. Mat., XVIII, 20.)</p> <p>Donc il faut croire fermement que l'Eglise est dirigée par le Christ dans tout ce qu'elle prescrit. Et pour ce motif il doit être certain que tous les rites des sacrements sont convenables.</p> <p>L'époque pour confirmer n'est pas désignée, parce que les évêques ne peuvent pas être partout.</p> <p>L'évêque et les confirmants doivent être à jeun, lorsque cela est possible.</p> <p>On bénit le saint chrême le Jeudi-Saint, parce que tous les sacrements se rapportent à l'Eucharistie.</p>
				<p>Mon Dieu! ne permettez jamais que je rougis de ma foi. Vous m'avez marqué du signe royal de Jésus-Christ, donnez-moi la force en toute occurrence, de résister bravement aux ennemis de mon salut, afin que réalisant la perfection que vous attendez de moi, j'arrive à la fin bienheureuse de l'éternité.</p>





3<sup>me</sup> PARTIE

---

IV

TRAITÉ DE L'EUCCHARISTIE

---



TRAITÉ DE L'EUCARISTIE

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Eucharistie	En elle-même	Nature	{	Considérée dans son espèce
		Matière		Changement
				Présence du corps du Christ
				Accidents qui restent
	Forme			
	Effets			
	Complément	Usage	{	Par la communion
				Communion du Christ
		Ministre		
	Rit			

Plan	II	en elle	Rapports	Institution	Figures	Noms	Nécessaire	Unique	3 <sup>e</sup>	Sacrement	Après avoir parlé des deux premiers sacrements, c'est-à-dire du Baptême et de la Confirmation, nous avons à nous occuper du troisième, c'est-à-dire de l'adorable sacrement de l'Eucharistie. Et d'abord de sa nature, en six questions concernant l'Eucharistie en elle-même et dans ses rapports.
											L'Eucharistie est-elle un sacrement? Oui. Elle en a tous les caractères. Les sacrements ont pour but de venir en aide à l'homme pour la vie spirituelle. Ils ont de l'analogie avec la vie corporelle qui, outre la naissance, exige la croissance et la nutrition.
											Ainsi l'âme, après sa génération spirituelle par le Baptême, et sa croissance par la Confirmation, a besoin d'un aliment spirituel qui lui est fourni par l'Eucharistie.
											Ce sacrement diffère des autres en ce qu'il contient le Christ et persiste dans son être, tandis que les autres sacrements se perfectionnent dans l'application de la matière à l'homme qui doit être sanctifié.
											Est-elle un sacrement ou plusieurs? Un. D'après (I Cor., x, 17.) <i>Le pain est unique... et nous participons tous au même pain et au même calice.</i> Quoiqu'elle ait deux matières et deux signes, objets d'une double consécration, elle n'est qu'un sacrement, en raison de son unité formelle qui est la réfection. (S. Jean, vi, 56.) <i>Ma chair est véritablement une nourriture, etc.</i> Ainsi la nourriture et la boisson concourent à une seule et même réfection corporelle.
Donc le sacrement de l'Eucharistie est matériellement double et formellement un.											
Est-elle nécessaire au salut? Non. S. Augustin au comte Boniface. La chose de ce sacrement est l'unité du corps mystique sans laquelle on ne peut être sauvé; on peut l'avoir aussi par le seul désir.											
Donc avant de s'approcher de l'Eucharistie, on peut obtenir le salut, comme pour le Baptême.											
Avec la différence que le Baptême est nécessaire à la vie spirituelle et prépare à l'Eucharistie.											
D'ailleurs dès qu'on est baptisé, on devient participant au corps et au sang de Jésus-Christ. (Saint Augustin.)											
Mais si elle n'est pas de nécessité de moyen, elle l'est de précepte d'après la loi de l'Eglise, qui oblige de communier au temps pascal.											
Convient-il de lui donner plusieurs noms? Oui, L'usage le prouve. Elle offre, par ses rapports avec le passé, le présent et l'avenir, une triple signification :											
1 <sup>o</sup> Passé. Comme mémorial de la Passion de Jésus-Christ on lui donne le nom de <i>sacrifice</i> .											
2 <sup>o</sup> Présent. Elle nous unit à Jésus-Christ et représente l'unité des hommes dans l'Eglise; c'est pour cela qu'on la nomme <i>Communión</i> .											
3 <sup>o</sup> Avenir. On l'appelle <i>viatique</i> , parce qu'elle figure d'avance la jouissance de Dieu au ciel et nous aide à y parvenir; et <i>Eucharistie</i> , ou bonne grâce, car la grâce est la vie éternelle.											
L'institution de l'Eucharistie a-t-elle été convenable? Oui. Ce sacrement a été institué par le Christ, dont il est dit : <i>Il a bien fait toutes choses.</i>											
1 <sup>o</sup> Pour rester, quoique invisible, au milieu de nous en retirant sa présence visible.											
2 <sup>o</sup> Afin de perpétuer le souvenir de sa Passion sans laquelle nul ne peut être sauvé.											
3 <sup>o</sup> Il l'institua la veille de sa mort pour mieux en graver la pensée dans le cœur des siens, dans ce moment solennel pour des amis.											
Elle ne devait pas être instituée avant l'Incarnation, parce qu'elle est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur. Il convenait qu'elle le fût à la cène.											
L'agneau pascal est-il sa principale figure? Oui. D'après : (I Cor., v, 7.) <i>Le Christ, notre pâque, a été immolé.</i>											
Le sacrifice de Melchisédech, les sacrifices de l'ancienne loi et surtout celui d'expiation, la manne, l'annonçaient dans leur ensemble.											
Mais aucune figure ne la représentait mieux que l'agneau : le pain azyme, les espèces; l'agneau, le corps du Christ; le sang qui protège les Israélites, les effets.											
III	Mon Dieu! toutes vos œuvres sont belles et parfaites, mais que dire de l'adorable Eucharistie? Elle est le chef-d'œuvre de toutes vos œuvres, et saint Augustin a eu raison de dire que vous ne pouviez rien faire de si grand. Donnez-moi, Seigneur, l'intelligence pour la connaître et pour l'aimer										



Plan	I	Après avoir parlé de la nature du sacrement de l'Eucharistie, considérée en elle-même et dans ses rapports, nous devons nous occuper maintenant de tout ce qui a trait à sa matière, et d'abord de cette matière en elle-même dans les huit questions suivantes concernant la matière du pain et du vin.	
		En général	Obligation
			Quantité
		Pain	Froment
			Azyme
		II	De vigne
			Vin
		III	Mélange
		Mon Dieu! vous réalisez les plus grandes merveilles avec les moyens les plus simples. Un peu de pain, de vin, d'eau, quelques paroles, et le corps, le sang, l'âme et la divinité du Verbe Incarné sont présents, pour nous être assimilés par la communion! Qui ne serait épris d'admiration et d'amour pour Vous.	

**Le pain et le vin sont-ils la matière de l'Eucharistie?** Oui, c'est de foi. Le Christ aurait pu en choisir une autre, mais il a préféré celle-ci pour quatre raisons :

1<sup>o</sup> quant à l'usage qui est la manducation. — 2<sup>o</sup> Par rapport à la Passion qu'elle représente. — 3<sup>o</sup> Par rapport à l'effet qui est de défendre l'âme et le corps. — 4<sup>o</sup> Pour signifier l'union des fidèles.

**La quantité est-elle déterminée?** Non. Toute quantité peut être consacrée. Mais il convient qu'elle soit déterminée d'après l'usage des fidèles en général. Il faut au moins qu'elle soit sensible, et présente au prêtre, sur l'autel, selon son intention. Cependant l'hostie du prêtre doit être plus grande. En cas de nécessité, une petite peut servir.

**Le pain doit-il être de froment?** Oui. Le Christ s'est comparé au froment. (S. Jean, XII, 24.)

On se sert pour les sacrements de la matière que les hommes emploient communément pour ce même usage.

Or, c'est le pain de froment qui est le plus employé et dont le Christ s'est servi. Donc ce pain est la matière propre de ce sacrement.

On ne peut consacrer avec du pain d'orge, d'avoine ou de blé de sarrazin. D'après les Rubriques.

**Doit-il être azyme (sans levain)?** On doit suivre l'usage des deux Églises. Il faut, pour la validité, que le pain soit de froment, mais non qu'il soit azyme ou fermenté.

Les Latins diffèrent des Grecs. Chacun doit se conformer à la coutume de son Église et pécherait gravement s'il faisait le contraire.

Celle des Latins est plus fondée, parce que le Christ consacra au premier jour des azymes et que son corps fut conçu sans corruption.

**Le vin doit-il être celui de la vigne?** Oui. Notre-Seigneur s'est comparé à la vigne. (S. Jean, XV, 1.) *Je suis la vigne véritable.*

1<sup>o</sup> Parce que le Christ s'est servi de ce vin. (S. Mat., XXVI, 29.) — 2<sup>o</sup> Parce que les hommes l'emploient communément. — 3<sup>o</sup> Parce qu'il signifie mieux la joie spirituelle, effet de ce sacrement. (Ps., CIII, 15.) *Il réjouit le cœur.* Il ne faut pas qu'il soit aigre. Peu importe sa couleur et la contrée qui le produit.

**Doit-on mêler de l'eau au vin?** Oui. D'après le pape Alexandre I.

1<sup>o</sup> A cause de l'institution; car on croit que selon la coutume des Juifs, le Christ en a usé. (Prov., II, 5.) *Buvez le vin que je vous ai mélangé.*

2<sup>o</sup> Parce que ce mélange représente le sang et l'eau qui sortirent du cœur de Jésus-Christ, percé par la lance.

3<sup>o</sup> Parce qu'il représente l'union du peuple avec le Christ; et 4<sup>o</sup> l'entrée à la gloire. L'eau tombe dans le calice et rejaillit jusqu'à la vie éternelle.

**Ce mélange est-il nécessaire à la validité du sacrement?** Non. Rubriques. Ce mélange représente la participation des fidèles à l'Eucharistie, c'est-à-dire leur union avec Jésus-Christ.

Or, cette participation n'est pas nécessaire à l'essence du sacrement qui existe par la consécration. Donc ce mélange ne l'est pas non plus.

Si l'eau qu'on y ajoute n'était pas naturelle, le sacrement serait valide, mais on pécherait, d'après les rubriques du missel romain.

**Dans quelle quantité doit-on ajouter l'eau au vin?** Très-peu.

D'après l'opinion la plus probable, l'eau doit se changer en vin et le vin en sang. Donc il ne faut pas que l'eau soit en telle quantité qu'elle change l'espèce du vin.

NOTE. — Le concile de Tibur, vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle, a défendu d'en mettre plus d'un tiers.

Plan	I	Après avoir considéré la matière du sacrement de l'Eucharistie, c'est-à-dire le pain et le vin dans leur espèce, nous devons maintenant nous occuper de la conversion de cette matière au corps et au sang de Jésus-Christ. A cet égard, il y a huit questions concernant cette conversion en elle-même et dans ses conséquences.	
		Existence	Le corps du Christ existe-t-il véritablement dans l'Eucharistie? Oui. Les sens ne peuvent constater la présence de Jésus-Christ dans ce sacrement; nous le savons par la foi seule qui s'appuie sur l'autorité divine. 1° Il convient qu'il en soit ainsi, à cause de la perfection de la loi nouvelle qui réalise les figures. — 2° A cause de la charité de Jésus-Christ pour nous, par l'union qu'il établit. — 3° Pour la perfection de notre foi qui croit sans voir. Dire qu'il est là comme dans un signe est une hérésie.
			La substance du pain et du vin reste-t-elle après la consécration? Non. 1° Le corps du Christ n'y vient pas par locomotion. — Donc il n'y est que par changement. 2° On ne pourrait l'adorer d'un culte de latrie. 3° L'impanation romprait le jeûne pour le prêtre. 4° Ce serait contraire à cette parole : <i>Ceci est mon corps</i> , parce qu'il y aurait autre chose.
		Conversion	Cette substance est-elle anéantie par la consécration? Non. Elle est changée. Le pain et le vin ne sont ni anéantis ni résolus dans leurs éléments, mais ils sont changés. Et ce changement est de foi. D'ailleurs <i>Ceci est mon corps</i> n'indique ni anéantissement ni résolution. NOTA. La substance de la matière est même devenue quelque chose de plus réel. Le mode nous échappe.
			Le pain peut-il être changé au corps du Christ? Oui. Cet article est de foi. Le corps du Christ n'est pas dans l'Eucharistie par changement de lieu, mais de substance. Cette conversion de substance n'est pas naturelle, mais elle est absolument surnaturelle. Dieu qui a tout créé peut changer les substances. C'est ce qu'il fait par la transsubstantiation.
		Change-ment	Les accidents demeurent-ils après la consécration? Oui. Cet article est de foi. Les sens les perçoivent, donc ils y sont. Dieu le permet : 1° Pour nous éviter l'horreur que nous éprouverions de manger le Christ visible. — 2° Pour que ce sacrement ne fût pas pour les incrédules un objet de raillerie, si nous mangions Notre-Seigneur sous son espèce propre. — 3° Pour contribuer au mérite de la foi. La foi n'est pas en opposition avec les sens; elle a pour objet ce qui leur échappe.
			La forme substantielle du pain reste-t-elle après la consécration? Non. 1° La forme est liée à la matière; donc tout est changé, sinon il n'y aurait qu'une partie du pain qui serait convertie. 2° Elle subsisterait dans la matière ou séparée, ce qui est contraire au dogme, à la volonté de Dieu. 3° Cela répugnerait au sacrement. Les accidents seuls restent pour voiler le Christ. On doit donc dire que la forme substantielle du pain ne subsiste plus.
		Possibilité	La transsubstantiation est-elle instantanée? Oui. C'est Dieu qui opère. 1° Par rapport à la forme, qui est le terme, et n'est susceptible ni de plus ni de moins. 2° Par rapport au sujet qui est disposé à recevoir la forme sans aucune succession. 3° Par rapport à l'agent dont la vertu est infinie pour disposer la matière à la forme.
			Peut-on dire : Le corps du Christ est fait du pain? Oui. (S. Ambroise.) Elle est vraie à cause de la préposition <i>du</i> qui exprime la transsubstantiation, par laquelle toute la substance du pain est changée en celle du corps de Jésus-Christ. Mais il faut rejeter toute proposition qui ferait croire à l'existence du pain.
		Conséquences	Mon Dieu! puisque vous avez tiré du néant tous les êtres de la création, je crois qu'il n'est pas moins facile à votre puissance de changer une substance en une autre. L'Ecriture nous en offre des exemples. Je vous bénis, Seigneur, de l'avoir fait pour instituer l'Eucharistie et de le faire à chaque instant par vos ministres.



		Après avoir considéré la matière de l'Eucharistie dans son espèce et par rapport à sa conversion au corps du Christ, nous allons considérer le mode ou la manière dont le Christ existe dans ce sacrement. A cet égard, il y a huit questions concernant le mode d'existence, les conséquences et les apparitions miraculeuses.		
Plan	II	Présence	Entière	<p><b>Le Christ est-il tout entier dans l'Eucharistie? Oui.</b> Cet article est de foi.</p> <p>1° D'après la force du sacrement, il y a sous chaque espèce ce que la forme a pour terme, ou selon le sens que présentent les paroles.</p> <p>2° Par la concomitance naturelle, chaque espèce contient ce qui est adéquatement uni au terme.</p> <p>Le corps : l'âme, le sang, la divinité; le sang, le corps, l'âme, la divinité. (Rom., VI, 9.) <i>Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus.</i></p>
			Espèce	<p><b>Le Christ est-il tout entier sous chaque espèce? Oui.</b> Cet article est de foi.</p> <p>C'est une conséquence de l'article précédent. Si on avait célébré pendant sa mort, il n'en aurait pas été ainsi; le corps aurait été sans le sang, etc.</p> <p>Maintenant son existence sous les deux espèces nous rappelle sa Passion et facilite son usage.</p>
			Parties	<p><b>Est-il tout entier sous chaque partie des espèces? Oui.</b> C'est encore de foi.</p> <p>Le corps du Christ est tout entier sous chaque espèce, comme la substance sous les dimensions.</p> <p>Non comme les dimensions sont dans un lieu : un morceau de pain a toute la substance du pain.</p> <p>Le Christ est donc tout entier sous chaque espèce, et, si on les divise, il est sous chaque partie.</p>
			Étendue	<p><b>Toute l'étendue de son corps est-elle dans l'Eucharistie? Oui.</b> C'est le même corps avec sa qualité commensurable.</p> <p>Elle n'y est pas par la vertu du sacrement, car le changement se termine à la substance.</p> <p>Mais elle y est par concomitance, parce que la substance d'un corps n'est pas sans ses accidents.</p> <p>L'étendue y est suivant le mode de la substance, et non suivant celui des dimensions.</p>
	Suites	Lieu	<p><b>Le corps du Christ y est-il comme dans un lieu? Dans le sens strict, non.</b></p> <p>Dans le sens large, il est au ciel et dans tous les lieux où il y a des hosties consacrées.</p> <p>Mais dans le sens strict, non, parce qu'il est sous les espèces par le mode de la substance.</p> <p>Sans être changé dans les dimensions des espèces qui sont des accidents visibles.</p>	
			Immobile	<p><b>Son corps est-il mobile dans l'Eucharistie? Non.</b> D'après l'article précédent.</p> <p>Parce qu'il n'est pas dans un lieu, il ne se meut pas; quoiqu'il suive le mouvement des espèces.</p> <p>Si elles se corrompent, il cesse d'y habiter; mais c'est accidentel, et cela ne vient pas de lui.</p> <p>Ainsi Dieu, sans se mouvoir d'aucune manière, cesse d'être dans une créature qui périt.</p>
		Vision	Possible	<p><b>Son corps sacramentel peut-il être vu? Non,</b> par l'œil corporel ou naturel.</p> <p>L'œil des élus ne le voit pas par lui-même, mais il le découvre dans l'essence divine.</p> <p>L'œil de l'homme voyageur ne le perçoit, comme tout ce qui est surnaturel, que par la foi.</p> <p>En effet, nous ne pouvons pas apercevoir la substance, et le Christ est ainsi dans le sacrement.</p> <p>D'ailleurs les espèces qui nous mettent en rapport avec lui nous le cachent comme un voile.</p>
			Réelle	<p><b>Quand une apparition a lieu, le Christ cesse-t-il d'y être? Non.</b></p> <p>Cette chair ou ce sang visible est seulement le signe de la présence du Christ sous l'espèce.</p> <p>On doit rendre à ce qu'on voit les mêmes hommages que l'on rendait avant au sacrement.</p> <p>Si on conserve ces objets apparus, on ne doit que les honorer comme signes du Christ.</p>
III	<p>Mon Dieu! qui pourrait seulement soupçonner la manière dont se fait la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie? Si nous pouvions la voir et la comprendre, elle ne serait plus le miracle des miracles, et la foi cesserait avec le mérite. Comme saint Louis, je n'ai pas besoin pour croire de vous voir, ô mon Sauveur! Ce sera notre joie dans le ciel!</p>			

Après avoir considéré la matière du sacrement de l'Eucharistie, son changement, la présence du Christ dans ce sacrement, nous devons nous occuper des accidents qui demeurent, après la conversion de la substance. A ce sujet, il y a huit questions concernant ces accidents et leurs conséquences.

Plan	II	En eux	Sujet	<p><b>Les accidents restent-ils sans sujet? Oui.</b> C'est le nom de ce qui a existé. C'est-à-dire de la substance du pain et du vin qui n'est plus.</p> <p>Ils n'ont pour sujet ni la substance du pain et du vin qui n'est plus, ni celle du Christ, dont le corps est glorieux et impassible, ni l'air environnant qui conserve les siens.</p> <p>Ils demeurent sans sujet, par la puissance de Dieu qui peut produire des effets sans leurs causes, parce qu'il est la cause première et infinie.</p> <p>C'est ainsi qu'il a produit le corps du Christ dans le sein de Marie sans le principe ordinaire.</p>
			Quantité	<p><b>Les dimensions sont-elles le sujet des autres accidents? Oui.</b></p> <p>La première propriété des corps est l'étendue par laquelle les autres se rapportent au sujet. L'étendue n'est pas la substance des corps, mais un accident.</p> <p>Or, puisque le sujet enlevé, les accidents restent, on doit dire qu'ils reposent sur la quantité, qui est le principal accident des corps.</p> <p>Car un accident reçu dans un sujet peut être le sujet d'autres accidents, par la puissance de Dieu, comme dans l'Eucharistie.</p>
		Suite	Action	<p><b>Les accidents peuvent-ils agir sur les corps extérieurs? Oui.</b> On les sent. Chaque être agit selon qu'il est en acte; chaque chose est donc à l'action ce qu'elle est à l'être.</p> <p>Or, les accidents Eucharistiques sont conservés par Dieu après la conversion de la substance.</p> <p>Il s'ensuit qu'ils subsistent aussi dans leur action et il est certain qu'ils peuvent agir comme auparavant.</p>
			Corruption	<p><b>Peuvent-ils se corrompre? Oui.</b> Les hosties consacrées peuvent se corrompre. Par eux-mêmes, les accidents peuvent se corrompre, parce qu'ils subsistent et peuvent être augmentés ou diminués par quelque cause.</p> <p>Par accident, comme il leur arriverait si le sujet existant venait à se corrompre. Si l'altération est légère, le corps du Christ reste; si elle est grande, il disparaît.</p>
		Suite	Génération	<p><b>Peuvent-ils engendrer quelque chose? Oui.</b> Cendre, vers, poussière.</p> <p>Ce n'est pas l'air ambiant, ni la substance revenue du pain qui en est le principe; c'est la quantité qui par la consécration acquiert les propriétés qu'avait la matière, et qui, par la vertu de ce miracle, engendre ce que la matière aurait elle-même engendré.</p> <p>La substance du pain et du vin n'est pas anéantie, mais changée, et si les espèces sont corrompues, elle ne revient pas; c'est la quantité commensurable qui engendre ces restes.</p>
			Nourriture	<p><b>Peuvent-ils nourrir? Oui.</b> On le conclut de ces paroles de saint Paul : (I Cor., XI, 21.) <i>L'un a faim et l'autre est ivre</i>, et de ce qui précède. Parce qu'ils peuvent engendrer des substances, ils peuvent nourrir.</p> <p>Ce n'est pas une influence qu'ils exercent, mais une action réelle, comme on le constaterait en ceux qui mangeraient beaucoup d'hosties consacrées ou qui boiraient beaucoup de ce vin.</p>
		Suite	Fraction	<p><b>Peuvent-ils être rompus? Oui,</b> parce que ce n'est pas la substance du pain ou du Christ qui est divisée, mais la quantité commensurable.</p> <p>La substance du pain n'y est plus; celle du Christ est incorruptible, impassible, et reste tout entière sous chaque partie divisée, non à l'état matériel, mais à l'état sacramentel.</p> <p>N'étant pas mangé matériellement, il n'est pas non plus rompu matériellement. Ce fractionnement des espèces est le sacrement de la Passion du Christ.</p>
			Mélange	<p><b>Peut-on mêler une liqueur au vin consacré? Oui.</b> C'est évident.</p> <p>Puisque les espèces conservent le mode d'être de la substance, elles conservent son mode d'action et de passion.</p> <p>Si la quantité mêlée changeait la substance du vin en une autre espèce, le sang disparaîtrait.</p> <p>Si elle ne détruisait pas l'espèce, le sang resterait, mais sans être dans la liqueur ajoutée.</p>

III { Mon Dieu! que de nouvelles merveilles offre à notre intelligence, à notre amour et à nos méditations cet enseignement de votre Eglise! Donnez-moi, Seigneur, la grâce de les comprendre autant que je le puis, afin que j'en nourrisse mon esprit tous les jours de ma vie, jusqu'à celui de la manifestation.



		Après avoir considéré tout ce qui se rapporte à la matière et aux accidents du sacrement de l'Eucharistie, nous devons maintenant considérer ce qui regarde la forme, ou les paroles mêmes de la consécration. A cet égard il y a six questions concernant les deux formes en elles-mêmes et dans leurs divers rapports.	
Plan II	En elle	En général	Ces paroles : <i>Ceci est mon corps, ceci est mon sang</i> , sont-elles la forme de l'Eucharistie ? Oui. Ce sont les propres paroles du Christ qui produisent ce sacrement. (S. Ambr.) Elle ne s'opère pas par l'usage comme dans les autres sacrements, mais par la consécration et par un miracle de Dieu. Comme elle diffère en cela des autres sacrements, sa forme doit aussi en différer doublement. 1 <sup>o</sup> Laisant de côté l'usage de la matière, elle doit signifier seulement la consécration ou le changement. 2 <sup>o</sup> Dans les autres, le prêtre parle en son nom, ici il ne fait que citer les propres paroles du Christ. La consécration serait nulle s'il disait : <i>Ceci est le corps du Christ</i> .
			Du pain
	Rapports	Du vin	Les paroles : <i>Ceci est le calice de mon sang</i> , sont-elles la forme convenable de la consécration du vin ? Oui. L'Eglise, instruite par les apôtres se sert de cette forme dans cette consécration. Les uns disent que la substance de la forme est toute dans ces mots : <i>Ceci est le calice de mon sang</i> . (C'est le sentiment le plus commun et le plus probable.) Les autres, avec plus de raison, disent que tout le reste appartient à la substance de la forme. Il faudrait consacrer de nouveau, si on les avait omises. Les premières paroles opèrent le changement, les suivantes marquent la vertu du sang répandu, d'une manière cachée, et l'anéantissement du péché. Elles sont toutes dans l'Evangile, excepté trois mots : <i>Eterni, mysterium fidei</i> , que nous tenons de la tradition.
		Vertu	Y a-t-il dans ces formes une vertu créée qui produise la consécration ? Oui. Les formes de tous les sacrements ont une vertu créée. Donc, celles-ci l'ont également. Toutefois cette vertu est instrumentale, car prononcées en la personne du Christ, elles ont la même efficacité que ses autres paroles et ses autres actions pour produire leurs effets.
		Vérité	Les paroles de la consécration sont-elles vraies ? Oui. Elles son prononcées en la personne du Christ qui a dit : <i>Je suis la vérité</i> . (S. Jean, xiv, 6.) Elles ne sont pas prises matériellement, comme quand on rapporte quelque mot d'un autre, comme par exemple : <i>Dieu dit, que la lumière soit</i> ; Mais significativement, qu'elles soient prononcées par le Christ ou par ses ministres en son nom. Et effectivement, parce qu'elles opèrent ce qu'elles signifient dès que le dernier mot est prononcé.
		Effet	La forme du pain obtient-elle son effet avant que celle du vin ait été prononcée ? Oui, puisqu'on offre aussitôt l'hostie consacrée à l'adoration. Les formes ne s'attendent pas pour produire leur effet, sinon <i>Ceci est mon corps</i> serait faux. Et il faudrait dire : <i>Ceci sera mon corps</i> , au lieu d'employer le présent comme l'on fait. Mais la signification étant complète, aussitôt qu'on a achevé les paroles sacramentelles, il faut que la chose signifiée soit présente immédiatement, ce qui est l'effet du sacrement, puisque, d'après la concomitance, le Christ est tout entier sous chacune des espèces.
III	Mon Dieu ! votre seule volonté a fait sortir l'univers entier du néant, et votre puissance n'est pas épuisée. Quelques paroles sorties de la bouche du Verbe incarné peuvent bien produire ce qu'elles signifient. Ce qui m'étonne, c'est le pouvoir que vous avez donné à de pauvres prêtres de produire le même effet. Je crois et j'adore.		

Plan	I	Après avoir parlé de tout ce qui regarde le sacrement de l'Eucharistie considéré en lui-même, c'est-à-dire de sa nature, de sa matière et de sa forme, nous avons à parler de ce qui complète sa signification. Et d'abord de ses effets. A ce sujet, il y a huit questions concernant ses effets directs, présents et à venir.	
		L'Eucharistie confère-t-elle la grâce? Oui, d'après Notre Seigneur. (S. Jean, VI, 52.) <i>Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.</i>	
II	Directs	Grâce	1 <sup>o</sup> Parce que le Christ est venu apporter la grâce au monde et il continue dans ce sacrement; 2 <sup>o</sup> Il produit en nous le même effet que sa Passion pour le monde; 3 <sup>o</sup> Il fait pour l'âme ce que la nourriture fait pour le corps; 4 <sup>o</sup> Il symbolise l'union des hommes. Tout cela se fait par la grâce. Donc...
		Gloire	Donne-t-elle la gloire? Oui. <i>Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement.</i> (S. Jean, VI, 52, 55, 57.) 1 <sup>o</sup> Elle tire son principe et de même son effet du Christ qui nous a ouvert le ciel par sa Passion. (Hébr., IX, 15.) 2 <sup>o</sup> Elle produit son effet par l'usage, c'est-à-dire la réfection spirituelle et l'union signifiée par les espèces, imparfaitement dans cette vie, mais en toute perfection dans l'état de la gloire. Elle n'y introduit pas immédiatement, mais nous donne la vertu d'y parvenir.
		Mortel	Remet-elle le péché mortel? Non. Il faut être en grâce pour la recevoir. (I Cor., XI, 29.) <i>Celui qui mange et boit indignement, mange et boit son jugement.</i> Elle n'a pas été établie pour conférer la première grâce qui efface le péché mortel, quoiqu'en elle-même elle ait la vertu de remettre toutes les fautes. Mais elle peut le remettre : 1 <sup>o</sup> par le désir de parvenir à la justification pour s'en approcher; 2 <sup>o</sup> par sa réception, si on n'a pas conscience d'un péché et pour lequel on n'a pas d'affection.
		Vénuel	Remet-elle les péchés véniels? Oui, et elle prémunit contre les mortels. (Innocent III.) 1 <sup>o</sup> La nourriture corporelle répare nos pertes; la spirituelle agit de même contre la concupiscence. Nous prenons chaque jour le pain céleste pour remédier à nos infirmités quotidiennes. (S. Ambroise.) 2 <sup>o</sup> La communion excite aux actes de charité, et ces actes de charité effacent les péchés véniels.
	Présents	La peine	Remet-elle toute la peine des péchés? Non, par le manque de dévotion. 1 <sup>o</sup> Comme sacrement, elle produit son effet direct : nourriture, union; mais comme cette union s'opère par la charité, elle produit indirectement la rémission de la peine selon la ferveur. 2 <sup>o</sup> Comme sacrifice, elle a aussi cette vertu; mais Dieu considère surtout l'affection. (S. Luc, XXI, 3.) <i>La veuve a donné plus que tous les autres.</i>
		Péché	Préserve-t-elle du péché? Oui. <i>Afin que celui qui en mange ne meure point.</i> (S. Jean, VI, 50.) 1 <sup>o</sup> En unissant au Christ, elle fortifie à la façon d'une nourriture et d'une médication spirituelles. <i>Le pain affermit le cœur de l'homme.</i> (Ps., CIII, 5.) 2 <sup>o</sup> Elle est le signe de la Passion qui a vaincu l'enfer et nous aide à repousser toutes ses attaques, comme des lions qui respirent la flamme. Elle ne nous enlève pas cependant le libre arbitre; l'homme ne devient pas impeccable par elle.
		Profit	Ne profite-t-elle qu'à ceux qui la reçoivent? Non. On y prie pour tous. Comme sacrifice et sacrement, elle profite à ceux qui l'offrent pour eux et à tous ceux qui la reçoivent. Comme sacrifice, elle profite à ceux qui ne la reçoivent pas, mais pour lesquels on l'offre ou qui la font offrir pour eux. Notre Seigneur explique ces deux manières dont elle est utile. (S. Mat., XXVI, 28.) <i>Qui sera répandu pour vous, et pour beaucoup, pour la rémission des péchés.</i>
		Obstacle	Le péché véniel empêche-t-il l'effet de l'Eucharistie? Il faut distinguer. Les péchés véniels passés ne l'empêchent pas, et si on s'approche avec dévotion, elle les efface. Les péchés véniels actuels, comme les distractions, ne l'empêchent pas totalement, mais en partie. Ils mettent obstacle à la douceur spirituelle, sans priver de l'augmentation de la charité.
	Avenir	Mon Dieu! comment se fait-il que tant de chrétiens communient sans avancer dans la perfection? Ah! je le vois par moi-même : c'est que nos communions ne sont pas assez fréquentes ou manquent de ferveur. O divin Jésus! avez pitié de nous! Empêchez-nous de vous outrager dans le sacrement de votre amour, et réalisez tous ses effets en nous.	



		Après avoir parlé des effets de l'adorable sacrement de l'Eucharistie, nous avons à nous occuper de sa réception par la communion, d'abord en général, puis de l'usage que le Christ en a fait. Sur le premier point, en deux tableaux, il s'agit de la communion en général. Dans celui-ci nous parlons de différentes manières de communier.	
I	En généra	Manières	<p>Doit-on distinguer deux manières de communier? Oui. On peut ne recevoir que le sacrement ou le sacrement avec son effet.</p> <p>D'après un opusculé de S. Thomas, il y en a trois : 1° La communion sacramentelle seule; c'est celle des mauvais chrétiens qui reçoivent le sacrement sans son effet, à cause de leur état de péché.</p> <p>2° La spirituelle seule, qui consiste dans le désir, joint à la foi et à la charité, de le recevoir. (I Cor., x, 2.) Figurativement comme les anciens.</p> <p>3° La sacramentelle et spirituelle, qui est la plus parfaite et celle des bons chrétiens. Cette triple distinction a été reproduite par le concile de Trente.</p>
		Spirituelle	<p>N'appartient-il qu'à l'homme de communier spirituellement? Oui. (S. Aug.) Les anges voient le Christ; ils le reçoivent ainsi spirituellement, mais non sacramentellement. Ils lui sont unis par la jouissance de la charité.</p> <p>Tandis que les hommes peuvent le recevoir ou désirer de le recevoir sous les espèces sacramentelles, en tant qu'ils croient au Christ.</p> <p>Ce qui n'appartient qu'à eux, bien qu'elle ait sa fin dans l'union béatifique avec le Christ. Il n'y a donc pas de parité entre eux et les anges.</p>
II	Pécheurs	Sacramentelle	<p>Les justes seuls reçoivent-ils le corps du Christ en communiant? Non. Saint Paul dit : <i>qu'on mange son jugement et sa condamnation</i>.</p> <p>Les pécheurs le reçoivent donc aussi. Le corps du Christ ne disparaît pas quand il est sur leurs lèvres.</p> <p>Il reste dans l'hostie, tant qu'elle n'est pas digérée, qu'il s'agisse d'un juste ou d'un pécheur. <i>Sumunt boni, sumunt mali</i>. (Prose <i>Lauda Sion</i>.)</p> <p>Il en serait de même si un animal mangeait des hosties consacrées ou qu'on les jetât dans la boue. Ceci ne dérogerait pas à la dignité du Christ.</p>
		Sacrilège	<p>Le pécheur qui communie commet-il un nouveau péché? Oui. (I Cor., xi, 29.) Communier c'est témoigner qu'on est uni au Christ et incorporé à son corps mystique, l'Eglise :</p> <p>Cette union se fait par la charité qui est incompatible avec l'état de péché mortel. Donc communier dans cet état, c'est mentir, c'est commettre un nouveau péché, un sacrilège.</p> <p>Il s'est laissé toucher par ses bourreaux, mais alors il ressemblait à un pécheur; il n'y avait pas union.</p>
III	Pécheurs	Gravité	<p>Est-ce le plus grand des péchés de communier en cet état? Non.</p> <p>I. Par soi. Par rapport à leur gravité, les péchés se classent ainsi : 1° L'infidélité et le blasphème. — 2° Ceux contre l'humanité du Christ, supérieure aux sacrements. — 3° Contre les sacrements qui appartiennent à son humanité. — 4° Les péchés contre les simples créatures.</p> <p>II. Par accident, cela dépend des dispositions des pécheurs : l'ignorance ou la faiblesse est moins grave que le mépris; c'est moins grave aussi dans ceux qui communient en état de péché, dans la crainte qu'on ne les croie coupables.</p> <p>Les infâmes bourreaux qui nuisaient à sa personne sont plus coupables que les indignes communicants.</p> <p>Celui qui, sans foi, communierait par mépris ou profanerait l'hostie serait plus coupable encore.</p>
		Refus	<p>Doit-on refuser la communion à un pécheur qui la demande? Distinguons :</p> <p>1° Oui, si le pécheur est public de notoriété de droit ou de fait, à moins qu'il ne se convertisse, ou qu'en danger de mort, il ne donne au moins quelques signes de repentir.</p> <p>Ce serait rendre l'Eglise complice, manquer au respect dû à Dieu que d'agir autrement.</p> <p>2° On ne doit pas la refuser aux pécheurs occultes, ou connus par la seule confession.</p> <p>NOTE. — Mgr Gousset exclut les histrions, mais non les acteurs. On doit admettre tous les convertis.</p>
		Mon Dieu! que votre patience à supporter les pécheurs et les sacrilèges les touche de repentir, et les convertisse afin qu'ils cessent de profaner le corps de votre divin Fils et qu'ils le dédommagent en l'aimant désormais. Jésus, Dieu de bonté, pardon pour tant de communions indignes, tièdes et sans fruit! Ayez pitié de nous.	

Plan	I	Après avoir parlé de la communion en général et de ce qui concerne celle des pécheurs, nous devons ajouter quelques notions complémentaires sur ce même sujet, dans les six questions suivantes concernant les trois principales conditions requises pour pouvoir communier et ce qui se rapporte à l'usage.	
		Usage	<p><b>Pollution</b></p> <p>Les sensations impures nocturnes empêchent-elles de communier? Il faut examiner quelle a été la cause des rêves qui ont provoqué ces impressions, S'il y a péché mortel dans la cause, on est obligé rigoureusement de ne pas communier.</p> <p>S'il n'y a pas de faute, mais illusion du démon, infirmité de la nature, excès dans le repas du soir, on doit s'abstenir, s'il y a trouble d'esprit et qu'on ne soit pas obligé de s'approcher.</p>
			<p><b>Jeûne</b></p> <p>Faut-il être à jeûn pour communier? Oui. Par respect. (S. Augustin.)</p> <p>1° L'honneur du sacrement veut qu'il soit reçu avant qu'un autre aliment ou boisson ait souillé la bouche.</p> <p>2° A cause de la signification attachée à cet usage, pour nous faire chercher Jésus avant tout. (S. Mat., VI, 33.) <i>Cherchez d'abord le royaume de Dieu.</i></p> <p>3° A cause de la nécessité de prévenir tout danger de vomissement ou d'ivresse à la suite d'un excès.</p> <p>On doit excepter les malades en danger, ou le prêtre obligé de continuer une messe interrompue, ou pour éviter la profanation des hosties.</p> <p>Les matières qui ne peuvent pas être digérées ne rompent pas le jeûne, ni les restes qu'on avale en forme de salive.</p>
		Conditions	<p><b>Insenses</b></p> <p>Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison doivent-ils communier? Oui. S'ils ne sont que faiblement insensés et s'ils ont de la dévotion à ce sacrement, ils y ont droit.</p> <p>On ne fait pas communier les idiots de naissance; ceux qui ont des intervalles lucides et qui ont montré de la piété à l'égard de ce sacrement, peuvent le recevoir à la mort.</p> <p>On doit exclure les petits enfants; on les communiait dans les temps de la primitive Eglise, mais sans professer que cela fût nécessaire.</p> <p>On peut communier ceux qui ont assez de raison pour le comprendre et s'ils sont en danger de mort.</p>
II		Conditions	<p><b>Fréquente</b></p> <p>Est-il permis de communier tous les jours? Oui. C'est un pain quotidien.</p> <p>1° Quant au sacrement, il est utile d'en recueillir les fruits chaque jour. S. Ambroise dit : puisque je pêche toujours, je dois toujours prendre le remède.</p> <p>2° Quant au fidèle, s'il est suffisamment préparé, on doit le lui permettre chaque jour. Vivez de telle sorte, dit S. Augustin, que vous le méritiez chaque jour.</p> <p>Mais la plupart des hommes ne peuvent pas avoir toutes les perfections nécessaires. <i>Je ne loue ni ne blâme l'usage de faire la sainte communion tous les jours.</i> (Dogmes.)</p> <p>C'était l'usage primitif; mais la foi diminuant, l'usage a changé, Innocent III a fixé l'obligation de communier une fois au moins à Pâques.</p>
			<p><b>Abstention</b></p> <p>Est-il permis de s'abstenir totalement de communier? Non. (S. Jean, VI, 54.) Tout homme est tenu à la communion spirituelle, qui est l'union, pour être sauvé. Mais ce désir est illusoire, si, le pouvant, on s'abstient de recevoir le sacrement. Non seulement parce que l'Eglise en fait une loi, mais à raison du précepte de Jésus-Christ. (S. Luc, XXII, 19.) <i>Faites cela en mémoire de moi.</i></p> <p>Aucun prétexte ne peut excuser, pas même l'état de péché, parce qu'on peut en sortir.</p>
III		Conditions	<p><b>Espèce</b></p> <p>Est-il permis de communier sous une seule espèce? Oui. C'est l'usage.</p> <p>1° Quant au sacrement qui a sa perfection sous les deux espèces, le prêtre qui doit le consacrer et le consommer, ne doit pas prendre une espèce sacramentelle sans l'autre.</p> <p>2° Quant aux fidèles, l'espèce du pain suffit, à cause des difficultés que présente l'espèce du vin, et parce que Jésus-Christ est tout entier sous l'une et sous l'autre, comme on l'a vu, et que le prêtre offre et consomme le sang en leur nom.</p> <p>L'usage d'une seule espèce est prescrit par le concile de Trente.</p>
			<p>Mon Dieu! puisque le péché nous sépare de Vous et nous rend indignes de la communion, accordez-nous la grâce de le détester, d'en faire pénitence, afin que nous goûtions combien il est doux et salutaire de vivre de l'Eucharistie qui contient la plénitude de la grâce et le gage de notre résurrection et de la gloire.</p>



I	Nous avons considéré la communion dans ceux qui la reçoivent, par rapport aux conditions requises et à l'usage. Nous devons maintenant considérer la manière dont le Christ a fait usage de l'Eucharistie lorsqu'il l'institua. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la communion du Christ et de Judas, et l'état de Jésus-Christ dans le sacrement.		
	Communion	Du Christ	<p><b>Le Christ a-t-il pris son corps et son sang? Oui.</b> D'après saint Jérôme. Il y en a qui l'ont nié; mais ce sentiment ne paraît pas convenable, parce que le Christ a observé le premier ce qu'il a établi pour être observé par les autres. (Act., I, 2.) <i>Jésus a commencé à faire et à enseigner.</i></p> <p>Donc il a pris d'abord son corps et son sang, et il les a donnés ensuite à ses disciples.</p> <p>Ce serait impossible s'il était dans le sacrement suivant ses dimensions naturelles; mais sa présence sacramentelle se rapporte aux lieux suivant les dimensions des espèces elles-mêmes.</p> <p>Il a donc pu être tout entier dans ses mains et dans sa bouche et se recevoir ainsi.</p> <p>NOTE. Au reste, il est de foi qu'il a consacré, mais il ne l'est pas qu'il s'est communiqué.</p>
Plan II		De Judas	<p><b>A-t-il donné son corps à Judas? Oui.</b> Tous l'ont cru, excepté saint Hilaire. Sans doute Judas aurait mérité d'être exclu, si on considère sa perversité. Mais Jésus modèle de justice et maître habile ne devait pas faire une exception.</p> <p>Judas était un pécheur occulte sans accusateur et sans preuve évidente de son crime.</p> <p>Il en aurait pris occasion de pécher davantage, et les prêtres auraient dû imiter Jésus en repoussant de la communion les pécheurs occultes.</p> <p>Le Christ, en tant que Dieu, connaissait bien le traître, mais comme homme il voulut l'ignorer.</p> <p>Ce ne fut pas dans le morceau de pain trempé que Judas reçut le corps de Notre-Seigneur.</p> <p>La communion avait précédé cette action, comme le prouve la narration de saint Luc.</p>
État	Passible	<p><b>A-t-il pris et donné son corps impassible? Non,</b> mais tel qu'il était. Il est évident que les apôtres reçurent le corps du Christ qu'ils voyaient devant eux.</p> <p>Or, en ce moment il n'était pas impassible, parce qu'il était près de souffrir la passion.</p> <p>Cependant quoique passible en lui-même, il était d'une manière impassible sous les espèces.</p> <p>Comme il y était d'une manière invisible quoiqu'il fût visible en lui-même. Car les espèces seules sont susceptibles de recevoir l'action des corps environnants.</p> <p>Par la vertu du sacrement, la substance du corps se trouve dans l'Eucharistie. Quant à ses accidents et à ses qualités, ils s'y trouvent en vertu de la concomitance.</p>	
	III		Hypothèse
Mon Dieu! il convenait que votre Verbe incarné prit son corps et son sang dans l'adorable Eucharistie, afin que la première de toutes les communions sacramentelles fût parfaite à tous les points de vue, le modèle de toutes les autres et la réparatrice des sacrilèges et des profanations. Préservez-nous, Seigneur, du crime de Judas.			

Plan	II	I	{	Après avoir parlé des effets de la communion, de ceux qui communient et de l'usage que le Christ a fait de l'Eucharistie en l'instituant, nous avons à nous occuper du ministre de ce sacrement. A ce sujet, dans les cinq premières questions, il s'agit des ministres de l'Eucharistie considérés en général.	
				Consacrer	Prêtres seuls
					Plusieurs
					Obligation
Plan	II	{	II	Communier	Prêtres seuls
					Obligation

**La consécration de l'Eucharistie est-elle propre aux seuls prêtres? Oui.** Ce sacrement est si noble, qu'il n'est confectionné que dans la personne du Christ.

Or, celui qui agit au nom d'un autre ne peut le faire qu'autant qu'il en a reçu le pouvoir.

Le Christ accorde au baptisé la puissance de recevoir l'Eucharistie, et au prêtre de la consacrer.

Comme aux Apôtres quand il leur dit : *Faites ceci en mémoire de moi.* (Saint Luc., XXII, 19.) Donc au prêtre seul il appartient de consacrer.

Tout le monde peut prononcer les paroles de la consécration; mais ces paroles seules n'ont pas la puissance de la produire; elles tirent leur efficacité de Jésus-Christ qui donne le pouvoir.

**Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer une même hostie? Oui.** Les prêtres qui sont ordonnés célèbrent avec l'évêque qui fait l'ordination.

Celui qui est ordonné prêtre est élevé au rang de ceux qui ont reçu le pouvoir de consacrer.

Or, c'est la coutume de plusieurs Églises que les prêtres consacrent avec l'évêque qui les ordonne.

Mais ils doivent tous réunir au même instant leur intention et prononcer ensemble les paroles.

Car la consécration ne doit jamais être réitérée sur la même hostie; une seule est efficace.

Puisqu'ils consacrent au nom de Jésus-Christ, peu importe qu'il y en ait un ou plusieurs.

**Un prêtre peut-il s'abstenir complètement de consacrer? Non.** (II Cor., VI, 1.) *Nous vous exhortons de ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain.* Chacun est tenu d'user en temps opportun de la grâce qu'il a reçue de Dieu même.

Or, l'opportunité de célébrer ne doit pas seulement se considérer par rapport aux fidèles, mais principalement par rapport à Dieu à qui l'on offre un sacrifice par cette action.

C'est pourquoi il n'est pas permis à un prêtre, même sans charge d'âme, de s'abstenir complètement.

Il doit consacrer au moins aux principales fêtes, s'il n'a pas de raison graves, légitimes.

Celui qui a charge d'âme y est tenu les dimanches, les fêtes et selon le besoin des fidèles.

**N'appartient-il qu'au prêtre de donner la communion? Oui,** pour trois motifs.

1° Le Christ a consacré et communiqué les Apôtres. Or, le prêtre agit au nom du Christ. Donc lui seul doit communier les fidèles.

2° Le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple. Or, de même qu'il est chargé d'offrir les dons du peuple à Dieu, de même il doit transmettre au peuple les dons qu'il a sanctifiés.

3° Rien de profane ne doit toucher ce sacrement. Voilà pourquoi on consacre le corporal, le calice et les mains du prêtre. Donc le prêtre seul doit le toucher.

Le diacre pourrait en cas de nécessité communier un mourant, et même il le devrait.

**Le prêtre qui consacre est-il tenu de communier? Oui.** Concile de Tolède. L'Eucharistie est aussi un sacrifice. Or, celui qui offre un sacrifice doit y participer.

Car le sacrifice extérieur est le signe de celui de l'intérieur par lequel on s'offre à Dieu.

Or, en consacrant, en se communiant, en communiant les autres, le prêtre montre qu'il est sacrificateur et dispensateur des choses divines auxquelles il doit participer le premier.

En cas de nécessité, il peut se communier lui-même, en dehors de la messe.

**III** { Mon Dieu! vous seul pouviez réaliser ce que ces deux mots signifient, *consacrer, communier*, grâce à la puissance de votre amour pour nous! Ce qui achève de me confondre, c'est que vous avez communiqué ce pouvoir divin à de faibles mortels. Aussi qui comprendra le prêtre? Se comprend-il lui-même?..



Plan	II																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																				</
------	----	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	----

Plan	I	Matériel	Immolation	<p><b>Le Christ est-il immolé dans ce sacrement? Oui.</b> Cet article est de foi. Les images sont nommées des choses qu'elles représentent. La messe représente la Passion qui est la véritable immolation du Christ.</p> <p>C'est pourquoi nous l'appelons l'immolation du Christ qui ne s'est offert qu'une fois. Si nous l'offrons tous les jours, c'est en mémoire de sa mort. De plus ce sacrement nous fait participer aux fruits de la Passion, comme l'Eglise l'enseigne.</p> <p>Malgré le nombre des messes, il n'y a qu'un sacrifice, un sacrificeur, une victime.</p>	
			Temps	<p><b>Le temps de la célébration de la messe est-il convenablement établi? Oui.</b> On célèbre une fois l'an l'anniversaire de la Passion du Sauveur. Mais on en fait mémoire tous les jours, à cause de nos fautes quotidiennes. D'où : (S. Luc., XI, 3.) <i>Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien.</i></p> <p>Chaque prêtre en peut dire une par jour, excepté à Noël, ou quand il y a nécessité, avec permission.</p> <p>L'heure était fixée entre neuf et trois; mais la discipline a changé. On peut célébrer de l'aurore à midi.</p>	
			Lieu etc.	<p><b>Faut-il célébrer dans un édifice et avec des vases sacrés? Oui.</b> Ce sacrifice nous représente ce qui s'est passé à la Passion du Christ, et nous porte à environner de notre respect et de nos hommages ce mystère où Notre-Seigneur est contenu en réalité.</p> <p>Voilà pourquoi l'Eglise veut qu'on célèbre dans un édifice consacré, et qu'on se serve de vases sacrés, par respect pour ce sacrement.</p> <p>Mais en tout il y a des exceptions; elles ont été prévues; il faut suivre ce qui est prescrit.</p>	
			Formel	Prières	<p><b>Les prières de la messe sont-elles convenablement ordonnées? Oui.</b> Saint Jacques et saint Basile ont réglé la célébration de la messe. Leur autorité est suffisante.</p> <p>L'Eucharistie, étant le résumé de nos mystères, mérite plus de solennité que les autres.</p> <p>C'est pourquoi on fait précéder et suivre de prières la consécration du corps de Jésus-Christ.</p> <p>Avant : préparation et instruction; pendant et après : oblation, consécration et communion.</p> <p>Rien n'est plus sacré et mieux ordonné. Tout doit inspirer la dévotion et le respect.</p>
				Cérémonies	<p><b>Les cérémonies de la messe sont-elles convenables? Oui.</b> L'Eglise est inspirée.</p> <p>Dans les sacrements, les paroles et les actions expriment une même chose, pour l'instruction.</p> <p>Or, dans la messe, les paroles se rapportent à la Passion ou à l'Eglise, ou à la communion.</p> <p>Les actes ou les cérémonies qui les accompagnent doivent aussi représenter ces trois choses.</p> <p>Donc rien n'est plus convenable et respectable que les cérémonies du saint sacrifice de la messe.</p> <p>Elles ont toutes une signification mystique dont il est bon que les fidèles soient instruits.</p>
				Défauts	<p><b>Les rubriques de l'Eglise obviennent-elles convenablement aux inconvénients qui peuvent se présenter dans la célébration de la messe? Oui.</b> L'Eglise n'ordonne rien d'impossible. On peut obvier à tous les inconvénients : 1° En prenant des précautions pour que le péril n'arrive pas; — 2° en y portant remède s'il arrive; — 3° en faisant pénitence des négligences qu'on a pu commettre à l'égard de ce sacrement.</p>
	III	<p>Mon Dieu! ce n'est pas sans raison que l'Eglise appelle le sacrifice de la messe <i>l'action par excellence</i>. Elle résume, en effet, toutes vos grandes œuvres, le temps et l'éternité. Elle renferme et communique toutes les grâces. Elle nous aide à nous acquitter envers vous des quatre <u>grands</u> actes de la vie chrétienne. Accordez-moi la grâce de l'entendre avec dévotion.</p>			





3<sup>me</sup> PARTIE

---

V

TRAITÉ DE LA PÉNITENCE

---



# TRAITÉ DE LA PÉNITENCE

## PREMIER TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

### NATURE, EFFETS, PARTIES.

Pénitence	Nature	<ul style="list-style-type: none"> <li>De la Pénitence comme sacrement.</li> <li>De la Pénitence comme vertu.</li> </ul>		
	Effets	<ul style="list-style-type: none"> <li>Rémission des péchés mortels.</li> <li>Rémission des péchés véniels.</li> <li>Retour des péchés remis.</li> <li>Rétablissement des vertus.</li> </ul>		
		En général		
		Parties	Contrition . .	<ul style="list-style-type: none"> <li>Nature.</li> <li>Objet.</li> <li>Etendue.</li> <li>Durée.</li> <li>Effet.</li> </ul>
			En particulier	
			Confession . .	<ul style="list-style-type: none"> <li>Nécessité.</li> <li>Nature.</li> <li>Ministre.</li> <li>Qualités.</li> <li>Effets.</li> <li>Sceau secret.</li> </ul>
			Satisfaction . .	<ul style="list-style-type: none"> <li>Définition</li> <li>Possibilité.</li> <li>Qualités.</li> <li>Moyens.</li> </ul>

Plan	I	Après avoir parlé des trois premiers sacrements, du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie, nous allons nous occuper du quatrième, c'est-à-dire de la Pénitence, et d'abord de sa nature, comme sacrement et comme vertu. Comme sacrement, dans ce premier tableau, nous l'étudions en lui-même.			
		Sacrement	<p><b>La pénitence est-elle un sacrement?</b> Oui. Il est de foi qu'elle est un sacrement. Il sert à purifier comme le baptême.</p> <p>Il y a un sacrement dans une cérémonie qui signifie ce que l'on doit recevoir saintement. (Saint Grégoire.)</p> <p>Or, le rit de la Pénitence signifie une chose sainte, de la part du pénitent et de la part du prêtre.</p> <p>Le pénitent y montre par ses paroles et ses actes que son cœur s'est éloigné du péché.</p> <p>Le prêtre aussi, par ses paroles et ses actes, signifie l'œuvre de Dieu pardonnant les péchés.</p> <p>D'où il est évident que la Pénitence qui est en pratique dans l'Eglise est un sacrement.</p> <p>La pénitence intérieure est chose et sacrement; les actes des deux, sacrement; la rémission est chose.</p>		
			Nature	<p><b>Les péchés sont-ils la matière propre de la pénitence?</b> Oui. (II. Cor., XII, 21.) <i>Ils n'ont point fait pénitence des impuretés, etc.</i></p> <p>Il y a deux sortes de matière : l'une qui est très prochaine et l'autre qui est éloignée.</p> <p>La matière la plus proche de la pénitence, ce sont les actes mêmes du pénitent. Or ces actes ont pour matière les péchés qu'il déplore, qu'il confesse et qu'il répare, ce qui désigne la contrition, la confession et la satisfaction. Donc la matière éloignée de la pénitence sont les péchés qu'on doit détester, anéantir.</p> <p>Ce sont principalement les péchés actuels et mortels qui donnent la mort à notre âme; non le péché originel et les péchés véniels.</p>	
				Forme	<p><b>Sa forme est-elle dans ces mots : je vous absous?</b> Oui. C'est de foi.</p> <p>En toute chose la perfection est attribuée à la forme; c'est elle qui donne l'être. Les sacrements produisent ce qu'ils figurent; donc il faut que la forme d'un sacrement signifie ce qui s'y passe d'une manière proportionnée à sa matière.</p> <p>Or, dans la Pénitence le péché est la matière éloignée qui doit être détruite. Donc, il faut que la forme exprime cette destruction; c'est ce qui est signifié par ces paroles : <i>Je vous absous</i>. Elles ne sont pas déclaratoires, mais elles produisent leur effet.</p> <p>D'après Notre-Seigneur (S. Mat., XVI, 19) qui absout par le prêtre, certain moralement de ce qu'il fait. <i>Les péchés seront remis, etc.</i></p>
					Nécessité
II	Du Sacrement	<p><b>Ce sacrement est-il nécessaire au salut?</b> Oui. D'après (S. Luc, XIII, 3.) <i>Si vous ne faites pénitence vous périrez tous sans distinction.</i></p> <p>Une chose est nécessaire au salut de deux manières : absolument, hypothétiquement.</p> <p>1° Absolument, ou ce sans quoi on ne peut être sauvé, comme la grâce, le baptême. La Pénitence n'est pas nécessaire de cette façon; mais elle l'est de la seconde manière.</p> <p>2° Hypothétiquement, et de nécessité de moyen, à ceux qui sont baptisés et tombés dans le péché mortel, comme le remède est nécessaire au malade. Car Dieu veut que l'homme coopère à son salut : <i>Ayez pitié de votre âme.</i> (Eccl., XXX, 24.)</p> <p>Celui qui vous a créé sans vous, ne vous justifiera pas sans vous. (S. Aug.)</p>			
		<p><b>Mon Dieu! quelles actions de grâce, pauvres pécheurs, n'avons-nous pas à vous rendre pour ce nouveau sacrement qui nous applique les mérites de la Passion du Sauveur, dont le sang lave nos iniquités! Que serions-nous, Seigneur, si vous n'écoutez que votre justice? O bain salutaire, purifiez-moi!</b></p>			



I	Après avoir considéré la Pénitence comme sacrement et sa nécessité pour le salut, nous avons à faire, dans ce second tableau, quelques considérations importantes pour avoir une notion complète de sa nature. A ce sujet, il y a cinq questions concernant la pénitence en elle-même, dans sa durée et sa réitération.	
	En elle	<p><b>Planche</b></p> <p>La pénitence est-elle la seconde planche après le naufrage? Oui. (S. Jérôme.)  L'homme bien portant n'a pas besoin de médecin, mais il est nécessaire pour le malade.  L'homme dans un vaisseau est à l'abri; en cas de naufrage, il est heureux de trouver une planche, pour sauver sa vie.  L'homme juste a besoin du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie, pour la vie spirituelle.  Mais le pécheur a besoin de la Pénitence, au moins dans le désir, pour être sauvé.  Elle tient ainsi le second rang dans le salut, et on la nomme à bon droit la seconde planche.</p> <p><b>Institution</b></p> <p>Ce sacrement a-t-il été convenablement institué? Oui, par N.-S. même.  La matière des sacrements qui préexiste dans la nature doit être déterminée par Dieu.  Celle de la Pénitence préexiste aussi, car la raison porte l'homme à se repentir de ses péchés.  Mais c'est à l'institution divine à déterminer la manière de l'accomplir en acte.  Or, le Christ a commandé de se repentir, de faire pénitence, et donné le pouvoir. (S. Mat., XXVI, 19.) <i>Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux.</i>  Puis il a montré son efficacité et l'origine de sa vertu par la Passion. (Saint Luc, XIV, 46, 47.)  Les anciens devaient se repentir, et se confesser en général en offrant des sacrifices. <i>Déchirez vos cœurs et non vos vêtements.</i> (Joël, II, 13.)  Il est donc évident que la pénitence a été convenablement établie sous la loi nouvelle.</p>
II	Durée	<p><b>Toujours</b></p> <p>La pénitence doit-elle durer toute la vie? Oui. Cependant il faut distinguer.  1° La pénitence intérieure, par laquelle on gémit du péché commis, doit toujours durer. Car le pécheur qui serait content d'avoir péché, pécherait et perdrait le fruit du pardon.  Au ciel, les péchés passés déplaisent, mais ne font éprouver aucune tristesse. (Is., LXV, 16.) <i>Les anciennes afflictions seront alors oubliées.</i>  2° La pénitence extérieure par des actes, la confession, la satisfaction, ne doit pas toujours durer. Il suffit qu'elle se prolonge pendant un temps proportionné à la gravité des péchés.  Elle doit persévérer cependant pour faire éviter le péché et pour obtenir la rémission de la peine.</p> <p><b>Continuelle</b></p> <p>La pénitence peut-elle être continuelle? Oui, quant à la douleur. (S. Aug.)  1° Selon l'acte, c'est impossible; car le sommeil et les autres occupations l'interrompent.  2° Comme habitude, elle doit être continuelle: en ne faisant jamais rien de contraire. Et parce qu'on doit toujours persévérer dans le dessein de détester les péchés passés.  Cependant elle doit être réglée par la raison, sinon elle serait vicieuse et découragerait. <i>Consolcz-le, de peur qu'il ne s'ensevelisse dans une tristesse profonde.</i> (II Cor., II, 7.)</p> <p><b>Réitérée</b></p> <p>Doit-on réitérer le sacrement de Pénitence? Oui. C'est un article de foi.  1° La grâce peut se perdre; on peut pécher après le Baptême, après s'être confessé.  Or, Dieu veut que nous pardonnions toujours (S. Mat., XVIII, 21.) et que nous demandions pardon.  Il nous y oblige par le <i>Pater</i> et le <i>Miserere</i>, car sa miséricorde infinie dépasse tous nos péchés.  Aussi l'Ecriture réprouve cette parole de Caïn (Gen., IV, 13.): <i>Mon iniquité est trop grande pour que j'obtienne mon pardon</i>, et rappelle la bonté de Dieu. (Oraison de Manassès.)  Donc ce sacrement peut être réitéré autant de fois que c'est nécessaire, comme un remède aux malades.  Cette facilité du pardon n'excuse pas de pécher de nouveau; elle prouve l'horreur que Dieu a pour le péché.</p>
III		<p>Mon Dieu! ce que j'admire le plus dans votre miséricorde, après l'institution de ce sacrement, c'est la facilité avec laquelle vous nous permettez d'y recourir. Je veux y recourir moi-même souvent pour affaiblir mon penchant au mal. Ne me rebutez jamais, Seigneur, et donnez-moi la grâce d'imiter les saints qui, après un léger péché, ont toujours fait pénitence.</p>

Plan	II	En elle	<div> <div> <div>Vertu</div> <div>Spéciale</div> <div>Justice</div> <div>Siège</div> <div>Rapports</div> <div>Principe</div> <div>Rang</div> </div> </div>	<p>Après avoir considéré la pénitence comme sacrement dans sa nature, sa nécessité et ce qui en complète la signification, nous avons maintenant à la considérer comme vertu, dans les six questions suivantes. Trois concernent cette vertu considérée en elle-même, trois montrent ses différents rapports.</p>
				<p><b>La pénitence est-elle une vertu? Oui. <i>Faites pénitence.</i> (S. Mat., IV, 17.)</b> C'est un précepte; or les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Elle consiste à se repentir d'une chose mauvaise que l'on a faite. Cette douleur est une passion ou un acte. Comme acte de la volonté, elle existe avec élection ou d'après un acte volontaire et libre; si l'élection est droite, elle est un acte de vertu. Or, la droite raison nous prescrit une douleur modérée du péché pour l'effacer et l'éviter. Ce n'est donc pas un simple changement de vie. Donc elle est une vertu ou un acte de vertu qui de tout temps a été nécessaire pour expier les fautes commises. Considérée comme passion de l'appétit sensitif, elle n'est pas une vertu, mais une modification.</p>
				<p><b>Est-elle une vertu spéciale? Oui, puisqu'il y a pour elle un précepte spécial.</b> Car les espèces des habitudes se distinguent d'après les espèces des actes. (1<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>, Q., 54, ART. I.) C'est pourquoi, là où se trouve un acte louable spécial, il faut admettre une vertu spéciale. Or, il en est ainsi de la pénitence qui consiste à détester le péché passé, mais pour le détruire, en tant qu'il est une offense de Dieu. C'est dans ce dernier sens qu'elle est une vertu spéciale provenant de la charité qui fait détester le péché.</p>
				<p><b>Fait-elle partie de la justice? Oui. C'est une vengeance que le pécheur exerce contre lui-même. (S. Augustin.)</b> Nous avons dit que la pénitence consiste à déplorer le péché commis et à travailler à le réparer. Or, pour réparer une offense, il faut non seulement cesser l'acte, mais encore offrir une compensation, à l'égard des offenses commises. Il est donc évident que la pénitence est une partie potentielle de la justice, ou une justice imparfaite et relative, parce que la réparation n'est jamais adéquate à l'offense. Car le pénitent s'adresse à Dieu comme le serviteur au maître, le fils au père, la femme au mari.</p>
				<p><b>A-t-elle son siège dans la volonté? Oui. Elle est un sacrifice. (Ps., LIII, 8.)</b> <i>Je vous offrirai volontairement un sacrifice.</i> 1<sup>o</sup> Comme passion, elle est une espèce de tristesse, et n'existe que dans le concupiscible, comme dans son sujet. 2<sup>o</sup> Comme vertu, elle est une espèce de justice qui a pour sujet l'appétit raisonnable ou la volonté. Elle a donc pour siège la volonté, car son acte propre est de vouloir réparer le péché commis. Elle doit donc être dans l'appétit raisonnable; dans le sensitif, c'est bon, mais ce n'est pas essentiel.</p>
				<p><b>A-t-elle son principe dans la crainte? Oui. Comme habitude et par actes.</b> 1<sup>o</sup> Comme habitude, la pénitence est infuse, mais à condition que nous y coopérons en nous y disposant. 2<sup>o</sup> Les actes de coopération sont au nombre de six : 1<sup>o</sup> l'acte de Dieu qui convertit le cœur; (Lam., Ora., XXI). — 2<sup>o</sup> le mouvement de la foi; — 3<sup>o</sup> le mouvement de la crainte servile, par la peur des supplices; — 4<sup>o</sup> le mouvement de l'espérance, par la résolution de se corriger et d'obtenir le pardon; — 5<sup>o</sup> le mouvement de la charité, qui déteste le péché; — 6<sup>o</sup> le mouvement de la crainte filiale par respect pour Dieu.</p>
				<p><b>Est-elle la première des vertus? Non. Elle procède des vertus théologiques.</b> Elle n'est la première ni dans l'ordre du temps, ni dans l'ordre de la nature; les autres précèdent, quoiqu'elles soient toutes infuses simultanément. Elle l'est sous un rapport, dans l'ordre du temps, quant à l'acte de la justification, qui doit précéder la pratique des autres vertus. Dans l'ordre de la nature, les autres précèdent, comme ce qui est par soi, précède ce qui est par accident. Car la pénitence n'est qu'accidentellement nécessaire, c'est-à-dire quand on a commis le péché.</p>
				<p>Mon Dieu! je comprends la parole de ce saint: Il faut être insensé pour s'exposer à mourir sans avoir fait pénitence. Puisque cette vertu est nécessaire à tous les pécheurs, je vous demande, Seigneur, de l'augmenter en moi, afin que désormais je fasse tout et j'accepte tout en esprit de pénitence, heureux si je puis ainsi rentrer en grâce avec Vous.</p>
				<p>III</p>



Plan II	Rémision	En général	Après avoir exposé ce qui regarde la nature de la pénitence comme sacrement et comme vertu, nous devons ensuite nous occuper de ses effets, et d'abord du premier qui est la rémission des péchés mortels. A ce sujet, il y a six questions concernant la rémission elle-même et les restes des péchés pardonnés.
			La pénitence remet-elle tous les péchés? Oui. C'est de foi. (Ézéch., XVIII, 22.) <i>Je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il a commises.</i>
			Le contraire viendrait ou de l'impossibilité du repentir ou de celle de ce sacrement.
			Pour le premier motif, les démons et les damnés ne peuvent pas se repentir; ils ne détestent que la peine. (Sag., V, 3.) <i>Ils font pénitence, et ils gémissent dans les angoisses de leur cœur.</i>
			Les hommes le peuvent, en vertu du libre arbitre et par l'efficacité de la grâce. (Prov., XXI, 1.) <i>Le cœur du roi est dans la main de Dieu.</i>
			Pour le second motif, si la vraie pénitence était impuissante, ce serait injurieux envers le Seigneur, (Joël, II, 13.) <i>qui est bon, patient et riche en miséricorde.</i>
Plan II	Rémision	Étendue	Ce serait déroger à la vertu de la Passion par laquelle la pénitence opère. (I S. Jean, II, 2.) <i>Le Christ a été victime de propitiation pour nos péchés.</i>
			Le péché mortel peut-il être remis en dehors de ce sacrement? Distinguons.
			1 <sup>o</sup> Comme vertu, la pénitence est nécessaire, mais elle doit être avec le vœu du sacrement.
			2 <sup>o</sup> Comme sacrement, on peut recevoir la rémission sans lui; Dieu n'est pas lié à ce moyen.
			C'est ainsi que le Christ remettait parfois les péchés, en excitant d'abord la douleur intérieure et en disant : <i>Vos péchés vous sont remis.</i>
			Mais depuis l'institution de ce sacrement, on doit y recourir au moins par le désir.
Plan II	Rémision	La peine	Ce sacrement peut-il remettre un péché sans un autre? Non.
			1 <sup>o</sup> Parce qu'un péché est remis, selon que l'offense contre Dieu est effacée par la grâce qui l'exclut.
			2 <sup>o</sup> Parce qu'il ne peut être remis sans la pénitence qui doit s'étendre à tous les péchés, en ce qu'ils ont de commun d'éloigner de Dieu; car la cause étant la même, l'effet est le même aussi.
			3 <sup>o</sup> Parce que ce serait contraire à la perfection de Dieu qui a totalement pitié du pécheur. C'est une impiété et un défaut de foi, dit saint Augustin, que d'espérer un demi-pardon de celui qui est juste et la justice même.
			Après le pardon de la faute, reste-t-il une peine? Oui. La temporelle.
			Le péché détourne de Dieu, de là une peine éternelle; il tourne vers la créature, de là une peine temporelle; car il est juste qu'on souffre quelque chose pour rétablir l'ordre. (Apoc., XVIII, 7.) <i>Multipliez ses tourments et ses douleurs en proportion de l'orgueil et des délices auxquelles il s'est abandonné.</i>
Plan II	Rémision	Limites	Dès qu'on se tourne vers Dieu, par la grâce, la faute et la peine éternelle sont pardonnées.
			Mais, à cause de l'attachement à la créature, il peut se faire qu'il reste la peine temporelle.
			La rémission de la faute détruit-elle les restes du péché? Non. (S. Marc VIII, 24.) Il s'agit d'un aveugle d'abord imparfaitement guéri.
			L'expérience prouve qu'après avoir résolu de quitter le péché, il reste encore beaucoup à faire, pour rompre avec ses habitudes et ses inclinations, et résister aux séductions du mal.
			Elles sont affaiblies, mais elles se font sentir, comme la concupiscence après le baptême.
			Ainsi Dieu ne guérit pas toujours subitement, comme on le voit dans l'exemple cité ci-dessus, de l'aveugle.
Plan II	Rémision	La faute	La rémission de la faute est-elle l'effet de la pénitence? Oui, principalement.
			Les sacrements produisent leur effet en vertu de leur forme unie à leur matière propre, car ils se composent de ces deux choses.
			Dans celui de la pénitence, la forme le produit principalement, la matière secondairement, par la soumission des actes aux clefs de l'Eglise.
			D'où, même dans la contrition parfaite, il faut avoir le désir de se soumettre à l'Eglise.
			Ainsi, il est évident que la rémission de la faute est un effet de la pénitence comme vertu, quoiqu'elle soit plus principalement un de ses effets comme sacrement.
			Mon Dieu! quelle merveille! je m'accuse sincèrement et votre ministre m'applique les mérites de la Passion, me remet toutes mes fautes et la peine éternelle! Oh! si, devant les hommes, il suffisait de s'avouer coupable pour être acquitté!.. Votre miséricorde est plus grande, votre pardon plus complet, et les coupables résistent.

Plan	I	Après avoir considéré les effets du sacrement de pénitence dans la rémission des péchés mortels, nous allons examiner ses effets par rapport aux péchés véniels, dans les quatre questions suivantes. A ce sujet, il s'agit de voir quels sont les moyens surnaturels et naturels pour obtenir cette rémission.	
		Surnaturels	<p><b>Pénitence</b></p> <p>Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence? Il faut distinguer. La séparation de Dieu est produite parfaitement par le péché mortel, imparfaitement par le véniel. L'un et l'autre sont un dérèglement de la volonté et ne peuvent être remis que par la pénitence. Mais on n'exige pas pour le péché véniel une pénitence aussi parfaite que pour le mortel. Cependant pour le véniel, il ne suffit pas d'une détestation habituelle qui résulte de l'habitude de la charité ou de la vertu de pénitence, parce que la charité ne serait pas compatible avec lui, ce qui est faux. Donc il faut une certaine détestation virtuelle qui se rencontre dans la ferveur de la charité et qui fait regretter ce qui retarde l'essor du cœur vers Dieu, quand même on ne penserait pas à ces péchés.</p>
			<p><b>Grâce</b></p> <p>L'infusion de la grâce est-elle nécessaire pour cette rémission? Non. Le péché véniel n'enlève ni ne diminue la grâce; il n'a donc pas besoin pour être remis, de l'infusion d'une grâce nouvelle. Il suffit d'un mouvement de la charité, accompagné au moins de la détestation virtuelle du péché. Mais comme dans ceux qui ont l'usage du libre arbitre, et qui seuls peuvent pécher véniellement, l'infusion de la grâce n'a jamais lieu sans un mouvement actuel du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, il est remis lorsque la grâce est infuse dans une âme.</p> <p>NOTE. — Toujours dans la supposition que ce mouvement renferme la pénitence virtuelle de ces péchés. Et que cette rémission est produite par un acte nouveau qui émane de la grâce, mais non par quelque chose d'habituel qui serait de nouveau infusé dans l'âme.</p>
			<p><b>Sacramentaux</b></p> <p>Les péchés véniels sont-ils remis par les sacramentaux? Oui. (Saint Augustin.) C'est pour des fautes légères que nous nous frappons la poitrine. L'infusion de la grâce n'est pas nécessaire; il suffit d'un acte qui procède de la grâce; il y en a trois :</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1<sup>o</sup> Ceux qu'accompagne l'infusion de la grâce qui efface tous les péchés; de la sorte les véniels sont remis par l'Eucharistie, l'Extrême-Onction et généralement par tous les sacrements, <i>ex opere operato</i>.</li><li>2<sup>o</sup> Ceux qui renferment par eux-mêmes la détestation du péché : la confession générale (Confiteor), en se frappant la poitrine, et l'oraison dominicale en disant : <i>Pardonnez-nous nos offenses</i>.</li><li>3<sup>o</sup> Ceux qui se font par respect pour Dieu et pour les choses saintes, bénites, consacrées, indulgenciées, bénédiction de l'Évêque, eau bénite, etc. La peine est aussi remise, en proportion de la charité.</li></ol> <p>Mais l'attachement actuel de l'âme à quelques péchés véniels en empêche l'effet.</p>
Naturels	<p><b>Obstacle</b></p> <p>Le péché véniel peut-il être remis sans le péché mortel? Non. (Saint Mathieu, V, 26.) <i>Vous ne sortirez pas que vous n'ayez payé la dernière obole.</i> La rémission d'une faute quelconque n'est jamais produite que par l'effet de la grâce. Car il appartient à la grâce de Dieu que Dieu n'impute pas un péché. (Rom., IV. 8.) Ce que la glose entend du péché véniel, sur ce verset du Psaume XXXI, II <i>Heureux l'homme à qui Dieu n'a pas imputé le péché!</i> Or, celui qui est dans le péché mortel n'a pas la grâce de Dieu; il s'ensuit qu'aucun péché véniel ne lui est remis; (selon la puissance ordinaire de Dieu, car il y a des théologiens qui enseignent qu'il pourrait être remis d'après sa puissance absolue).</p>		
III	<p>Mon Dieu! la très sainte Mère de votre divin Fils a seule été préservée de tout péché véniel. Mais, hélas, qui de nous en est exempt? Et votre miséricorde éclate encore en proportion de notre faiblesse; vous multipliez les moyens pour nous remettre nos fautes quotidiennes. Quand pourrai-je, Seigneur, ne plus vous offenser!</p>		



I	Après avoir parlé de la rémission des péchés mortels et des péchés véniels par la pénitence, il faut considérer ce que deviennent ces péchés ainsi remis, lorsqu'on a le malheur de commettre un nouveau péché. A ce sujet, il y a quatre questions dans lesquelles nous considérons ce retour et ses deux effets.
Plan II	<p>Retour</p> <p>En général</p> <p>Les péchés remis reviennent-ils par un péché nouveau? Non. (Rom., XI, 29.) <i>Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir.</i>          L'œuvre de Dieu ne peut être anéantie par l'œuvre de l'homme. Or Dieu a pardonné. Donc les péchés pardonnés ne reviennent pas.          D'après saint Paul : <i>Leur infidélité rendra-t-elle vaine la fidélité de Dieu?</i> (Rom., III, 3.)          Mais il peut se faire qu'un péché subséquent contienne virtuellement la culpabilité des fautes antérieures, parce que méprisant la bonté de Dieu, il devient plus inexcusable, selon : (Rom., II, 5.) <i>Par votre dureté et votre cœur impénitent, vous vous amassez un trésor de colère pour le jour de la vengeance.</i>          Il y a plus d'ingratitude; il produit une tache plus honteuse et mérite une peine plus grande; ainsi les péchés pardonnés ne reviennent pas absolument, mais sous un rapport.          Ils sont contenus virtuellement dans le péché qui suit et dont la faute et la peine sont les mêmes.</p>
	<p>En particulier</p> <p>Ces péchés reviennent-ils par certains péchés plutôt que par d'autres? Oui. Spécialement : 1° Par la haine fraternelle, car c'est agir contre le bienfait reçu de Dieu que de refuser, à cause de cette haine qu'on a dans le cœur, de pardonner à son prochain.          2° Par l'apostasie. C'est agir directement contre le bienfait mérité par l'acte de foi formée.          3° Par le mépris de la confession, ce qui attaque directement la résolution qu'on avait prise. (Ps. XXI, 5.)          4° Par le regret d'avoir fait pénitence, ce qui semble détruire le premier repentir du péché détesté.          C'est pour ces motifs que l'ingratitude contenue dans ces fautes fait revenir les péchés, d'une manière toute spéciale en aggravant la faute particulière dans laquelle on tombe.          Les péchés véniels ne les font pas revivre, parce qu'en péchant véniellement on n'est pas contre Dieu.</p>
	<p>Culpabilité</p> <p>L'ingratitude du péché subséquent produit-elle une aussi grande culpabilité que les péchés remis? Non. <i>Les coups seront proportionnés.</i> (Deut. XXV, 3.)          Les péchés pardonnés ne reviennent pas absolument. Or le subséquent peut être moins grave.          Donc son ingratitude, se mesurant sur sa gravité, n'atteint pas toujours leur culpabilité.          Il peut se faire aussi qu'elle soit plus grande. Quoi qu'il en soit, plus les péchés remis étaient graves et nombreux, plus est grande la culpabilité par un nouveau péché mortel.</p>
	<p>Effets</p> <p>Spécialité</p> <p>L'ingratitude qui fait revivre les péchés remis est-elle un péché spécial? Non. Ce qui résulte de tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or, tout péché mortel rend ingrat envers Dieu. L'ingratitude n'est donc pas un péché spécial.          Cependant pécher avec intention de mépriser Dieu et son bienfait est un péché de ce genre.          Car tout péché tire son espèce de l'intention du pécheur : pécher pour voler c'est être voleur; mais pécher seulement avec l'intention de commettre tel péché, par exemple un homicide, n'offre pas une ingratitude qui constitue un péché particulier; c'est une circonstance.          Ainsi tout péché ne se fait pas par mépris, quoique Dieu soit toujours méprisé par le péché. (S. Aug.)          Donc cette ingratitude est quelquefois un péché spécial, mais elle ne l'est pas toujours.          NOTA. Si elle est un péché spécial, on est tenu de le déclarer dans la confession.</p>
III	Mon Dieu! si vous n'étiez pas le meilleur des pères, comment supporteriez-vous toutes nos ingrattitudes? Plus vous pardonnez, plus nous vous offensoons, et plus nos âmes, par un juste châ-timent, deviennent faibles. Ah! Seigneur, oubliez mes fautes passées; je les déteste. Augmentez votre miséricorde. sauvez-moi.

Plan	I	Après avoir considéré la rémission des péchés mortels et veniels par la pénitence, et leur retour par un nouveau péché, nous avons à parler de son dernier effet, c'est-à-dire de la reviviscence des mérites. A ce sujet, il y a six questions dans lesquelles il s'agit du retour des vertus et des œuvres par la pénitence.	
		Vertus	<b>Relour</b> Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence? Oui. L'enfant prodigue. Les péchés sont remis par la pénitence, et cette rémission est produite par la grâce. (Q. 86, ART. I.) Or, toutes les vertus gratuites découlent de la grâce, comme les facultés de l'âme découlent de son essence. Il en résulte que toutes les vertus détruites par le péché, sont rétablies par la pénitence. Cependant il subsiste dans l'âme ce que nous avons nommé le reste du péché. (1 <sup>a</sup> 2 <sup>e</sup> , Q. 110, ART., IV, ad 1.)
			<b>Egalité</b> Après la pénitence, l'homme se relève-t-il avec une vertu égale à celle qu'il avait auparavant? Cela dépend du mouvement du libre arbitre, Ce mouvement, dernière disposition de la grâce (Q., 86), est accompagné de l'infusion de la grâce et comprend l'acte de la pénitence; il est susceptible de plus ou de moins, selon le sujet. Donc suivant qu'il est plus ou moins ardent, on reçoit une grâce plus grande, égale ou moindre. Il faut raisonner de même à l'égard des vertus.
	Œuvres	<b>Dignité</b> L'homme est-il rétabli dans sa première dignité par la pénitence? 1 <sup>o</sup> Devant Dieu. Celle d'enfant de Dieu, perdue par le péché, est rendue par la pénitence. Celle de l'innocence ne se recouvre pas, mais on peut obtenir davantage. (S. Grégoire.) 2 <sup>o</sup> Devant l'Eglise. Le péché qui rend indigne fait perdre les dignités ecclésiastiques, si on n'a aucun repentir, si on néglige la pénitence, si on est irrégulier public, si on a causé du scandale. Mais si la pénitence est parfaite, on peut être réintégré. David et S. Pierre en sont une preuve.	
		<b>Mort</b> Les œuvres faites dans l'état de grâce peuvent-elles être frappées de mort? Oui. <i>Si le juste se détourne de sa justice, je ne me souviendrai plus des bonnes actions qu'il a faites auparavant.</i> (Ézéchi., XVIII, 24.) Par analogie, les choses sont dites mortes quand elles ne peuvent plus opérer leurs effets. Or, l'effet des bonnes œuvres est de conduire à la gloire, ce qu'empêche le péché mortel subséquent qui enlève la grâce. D'où on dit que de vivantes qu'elles étaient par la charité, elles meurent par le péché mortel qui survient.	
	II	Œuvres	<b>Vie</b> Les œuvres frappées ainsi de mort revivent-elles par la pénitence? Oui. D'après la glose sur un texte de Joël, II, 25. <i>Je ne laisserai pas périr l'abondance que vous avez perdue dans le trouble de l'esprit.</i> Ce n'est pas de foi, mais généralement admis par tous les théologiens. Elles subsistent dans l'acceptation divine, et ne sont privées de leur efficacité pour la vie éternelle que par l'obstacle du péché mortel. Cet obstacle étant enlevé par la pénitence, elles revivent et recouvrent leur vertu, en raison des dispositions présentes. Elles n'étaient donc pas frappées de mort en elles-mêmes, mais elles étaient seulement comme paralysées.
			<b>Impuissance</b> Les œuvres mortes sont-elles aussi vivifiées? Non. D'après S. Paul. (I Cor., XIII, 3.) <i>Si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien.</i> 1 <sup>o</sup> On appelle œuvres mortes les péchés qui donnent la mort, <i>opera mortifera</i> ; la pénitence sert à les détruire. 2 <sup>o</sup> On appelle aussi œuvres mortes, <i>opera mortua</i> , dans un sens privatif, celles qui ne sont pas faites en état de grâce, par la charité. Ainsi <i>la foi sans les œuvres est morte.</i> (S. Jacques, II, 20.) La pénitence ne peut pas faire qu'elles procèdent d'un principe qui ne les a pas formées. Elle ne peut donc point les vivifier, parce qu'on ne peut rendre la vie à ce qui ne l'avait pas. Dieu cependant récompense en ce monde les bonnes actions que l'on fait dans l'état de péché, et sera moins sévère au jugement dernier.
			III Mon Dieu! vous oubliez le mal que nous avons fait lorsque nous l'effaçons par la pénitence, et vous gardez le souvenir de nos bonnes œuvres afin qu'elles revivent et nous soient imputées de nouveau à justice. L'amitié renouée devient ainsi plus solide entre vous et le pécheur converti. Qu'il en soit ainsi de moi, Seigneur!



I		Après avoir considéré la nature du sacrement de Pénitence et ses différents effets, nous avons maintenant à nous occuper de ses parties. Nous en parlerons en général et de chacune d'elles en particulier. Sur les parties de la Pénitence en général, il y a quatre questions concernant leur division et leur nature.
	Division	<p><b>En général</b></p> <p>Doit-on assigner des parties au sacrement de pénitence? Oui. La perfection de la pénitence est intégralement formée de plusieurs choses. On appelle parties ce en quoi le tout se divise matériellement; car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme; elles sont dans le genre de la cause matérielle, le tout dans le genre de la cause formelle. Donc là où il y a pluralité du côté de la matière, il y a lieu de trouver une distinction de parties. Or, dans le sacrement de Pénitence, les actes humains sont ce qui tient lieu de matière. (Q. 34, art. 2 et 3.) Et comme il faut plusieurs actes humains pour la perfection de ce sacrement: la contrition, la confession et la satisfaction, il s'en suit que le sacrement de Pénitence a des parties. La Pénitence, comme vertu, n'en a point; les actes qui l'accompagnent sont plutôt ses effets.</p> <p><b>En particulier</b></p> <p>La contrition, la confession et la satisfaction sont-elles ses parties? Oui. L'absolution du prêtre est comme une quatrième partie de ce sacrement. Dans tout sacrement, il y a une matière et une forme. Ici la forme est l'absolution du prêtre. La matière prochaine, ce sont les actes du pénitent, au nombre de trois sus-nommés. Ce sont les parties intégrantes. Car il s'agit de rétablir entre lui et Dieu la réconciliation de l'amitié qui requiert trois actes :</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1<sup>o</sup> La volonté du pénitent de réparer ses torts envers Dieu, ce qui se fait par la <i>contrition</i>.</li> <li>2<sup>o</sup> Le dessein de se soumettre à la sentence du prêtre à la place de Dieu, par la <i>confession</i>.</li> <li>3<sup>o</sup> La résolution de réparer ses torts, selon l'arrêt du ministre de Dieu, par la <i>satisfaction</i>.</li> </ol> <p>La contrition est intérieure, mais elle sert de matière par les actes extérieurs qu'elle produit.</p>
II	Nature	<p><b>Intégrantes</b></p> <p>Sont-elles des parties intégrantes de la pénitence? On appelle parties intégrantes celles dont la perfection du tout se compose dans son intégrité. Elles ne sont pas subjectives, parce que dans ces parties il y a toute la vertu du tout, ce qui n'a pas lieu ici. Elles ne sont pas potentielles, parce que dans ces parties se trouve le tout selon l'essence, ce qui n'a pas lieu ici non plus. Donc elles sont intégrantes, c'est-à-dire celles dont un tout est composé, qu'on ne peut concevoir sans elles. Elles concourent à l'intégrité du sacrement, sans en renfermer chacune son essence ou sa vertu. NOTE. La contrition et la confession jointes à l'absolution, sont les parties principales, essentielles. La satisfaction est secondaire, moins principale; mais pour l'intégrité elle est nécessaire. Elles ont entre elles un ordre de vertu et de temps, non de situation, parce qu'elles sont des actes.</p> <p><b>Subjectives</b></p> <p>La pénitence se divise-t-elle en trois? Oui. Mais cette division se rapporte à la pénitence comme vertu. D'après saint Augustin ce sont: La pénitence avant le baptême, celle des péchés mortels, et celle des péchés véniels. Elles correspondent aux trois changements de vie que le vrai pénitent peut se proposer.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1<sup>o</sup> Par la génération à une vie nouvelle; c'est la pénitence que l'on fait avant le baptême.</li> <li>2<sup>o</sup> Par la réforme des désordres de la vie passée; c'est celle des péchés mortels après le baptême.</li> <li>3<sup>o</sup> Par le passage à une vie plus parfaite; c'est celle des péchés véniels par la charité.</li> </ol> <p>La pénitence qui se fait avant le baptême n'est pas un sacrement, mais elle y dispose. Les deux autres sont l'une à l'autre ce que le parfait est à ce qui est imparfait..</p>
III		Ici finit l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Malheureusement la mort ne lui permit pas de la conduire à la fin. Ce qui suit fut ajouté par ses disciples, mais d'après les autres écrits du saint Docteur. On n'y sent pas le génie du Maître; mais cet enseignement n'en mérite pas moins notre respect. Nous continuons à le résumer.

I. (Après avoir parlé des parties du sacrement de Pénitence, c'est-à-dire de leur division et de leur nature, nous devons maintenant les considérer chacune en particulier et traiter de la contrition, de la confession et de la satisfaction. Sur la contrition il y a cinq choses à examiner, et d'abord sa nature, dans les trois questions suivantes.

Plan	Contrition	Définition	<p>La contrition est-elle une douleur du péché avec le propos de se confesser et de satisfaire? Oui. Les autres définitions reviennent à celle-ci. Elle est bonne, parce qu'elle exprime ce qui se passe dans le cœur du pécheur qui veut changer de vie.</p> <p>En effet, le principe de tout péché est l'orgueil (Eccli., x, 15), par lequel l'homme s'écarte de la loi divine, pour suivre sa propre volonté, à laquelle il doit renoncer, quand il veut détruire le péché.</p> <p>Cette volonté, opiniâtrément attachée au mal, a besoin d'être brisée, broyée, pour s'en détacher.</p> <p>C'est ce qu'exprime le mot de <i>contrition</i> qui, pour être un acte de la vertu de pénitence, doit consister dans une <i>douleur du péché</i>, et pour faire partie du sacrement doit être accompagnée du <i>propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine</i> (et à celle du prochain).</p> <p>La contrition remet parfois toute la peine, mais la confession et la satisfaction n'en sont pas moins nécessaires, au moins quant au vœu, parce qu'on n'est jamais certain d'avoir bien satisfait.</p>
		Nature	<p>La contrition est-elle un acte de vertu? Oui, parce qu'elle est méritoire. Selon le sens propre du mot, la contrition signifie plutôt une passion corporelle qu'une vertu.</p> <p>Cependant ici il ne s'agit pas du mot, mais de ce qu'on lui fait signifier par analogie.</p> <p>C'est-à-dire le broiement de la volonté qui implique quelque chose de bon dans son genre, puisqu'il fait détester, par là même, la volonté propre par laquelle le péché avait été commis.</p> <p>Or, la contrition qui exprime ce sentiment, implique une certaine droiture de la volonté.</p> <p>Elle est donc un acte de vertu qui a pour objet de détester et d'effacer les péchés passés.</p> <p>Et cette vertu est la pénitence, comme on le voit d'après ce qui a été dit.</p> <p>La douleur qui a son siège dans la sensibilité est plutôt une passion et l'effet de la contrition.</p> <p>La vraie douleur, qui réside dans la volonté et fait détester le péché, est proprement la contrition.</p>
	Attrition	Principe	<p>L'attrition peut-elle devenir la contrition? Non. Elle y achemine. L'attrition et la contrition ont des motifs et des principes différents, car l'attrition a pour principe la crainte servile; la contrition émane de la crainte filiale.</p> <p>Dire que l'attrition devient contrition, comme la foi informe devient formée, n'est pas vraisemblable.</p> <p>L'habitude de la foi informe peut devenir une habitude animée par la charité; mais on n'en peut dire autant des actes de la foi informe qui, par la charité, font place à ceux de la foi formée.</p>
		Preuve	<p>Or, l'attrition et la contrition consistent l'une et l'autre dans un acte et non dans une habitude.</p> <p>De plus, les vertus infuses provenant de la charité ne sont pas des habitudes informes.</p> <p>Par conséquent avant l'infusion de la grâce, il n'y a pas d'habitude dont la contrition émane.</p> <p>Donc l'attrition ne peut en aucune manière devenir contrition, d'après le deuxième sentiment.</p> <p>NOTE. Quand on dit que celui qui avait l'attrition devient contrit, cela signifie qu'il est contrit en acte, parce qu'il fait des actes de contrition parfaite qu'il ne faisait pas auparavant.</p>

III. (Mon Dieu! vous m'avez donné un cœur et la volonté pour vous aimer; je les ai fait servir à vous offenser. Il est juste qu'après avoir contribué à l'offense, ils contribuent à l'amour qui vous est dû. Tournez ma volonté vers vous; brisez mon cœur. C'est lui qui fut le premier coupable, qu'il soit le premier puni!



I		Après avoir considéré la nature de la contrition et de l'attrition, par rapport au sacrement de Pénitence, nous devons maintenant parler de l'objet de la contrition. A ce sujet, il y a six questions à faire, trois concernant cet objet au point de vue direct, ou des péchés personnels, trois au point de vue indirect et singulier.	
Plan II	Direct	En général	<p>Doit-on être contrit des péchés et des peines? La douleur n'a pas la peine pour objet. Le pénitent <i>retient la peine</i>, il n'en gémit pas.</p> <p>La contrition implique le broiement d'une chose dure et entière, comme dans le mal de la faute.</p> <p>Cela ne peut convenir au mal de la peine, parce que la peine signifie simplement un abattement.</p> <p>D'où on peut avoir de la douleur au sujet de ce mal, mais on ne peut en avoir de contrition.</p> <p>NOTE. La peine n'est pas volontaire; c'est un moyen employé pour arriver au but de la pénitence. Ce n'est donc pas une chose dont on doit être contrit.</p>
		Originel	<p>La contrition doit-elle avoir pour objet le péché originel? Non.</p> <p>Nous avons dit que la contrition brise et broie en quelque sorte la dureté de la volonté.</p> <p>C'est pourquoi elle ne peut avoir pour objet que les péchés qui proviennent de cette dureté.</p> <p>Le péché originel n'en provient pas; il ne peut donc pas être l'objet de notre contrition.</p> <p>Nous pouvons avoir du déplaisir d'être nés avec ce péché, et nous efforcer d'en détruire les restes en nous.</p>
		Actuels	<p>Doit-on avoir la contrition de tous ses péchés actuels? Oui. Conciles.</p> <p>Toute faute actuelle résulte de ce que la volonté transgresse, omet la loi de Dieu, s'en passe, comme lorsqu'on pèche véniellement.</p> <p>Dans tous les péchés mortels ou véniels, il y a donc une certaine dureté de la volonté que la contrition, dans la rémission qui nous en est faite, est chargée de briser, de pulvériser.</p> <p>On doit avoir la contrition de chaque péché mortel; voilà pourquoi l'examen est nécessaire.</p> <p>Et regretter en général ceux qu'on pourrait oublier, et en particulier dès qu'on s'en souvient.</p>
	Indirect	Futurs	<p>Doit-on avoir la contrition des péchés futurs? Non. Elle se rapporte au passé.</p> <p>Toute vertu morale, outre son mouvement propre, a quelque chose du mouvement de la prudence.</p> <p>Or l'acte propre de la pénitence est la contrition qui ne se rapporte qu'au péché passé.</p> <p>Mais à cause de la prudence, son premier moteur, elle prend des précautions pour l'avenir, afin d'éviter le péché autant que possible.</p> <p>Donc elle se rapporte au péché passé selon son espèce, au futur par voie de conséquence.</p>
		D'autrui	<p>Doit-on avoir la contrition des péchés d'autrui? Non, mais des siens propres.</p> <p>La contrition doit être dans le sujet même où la dureté du péché a d'abord existé.</p> <p>On éprouve de la douleur à la vue, ou à la pensée du péché des autres; mais cette douleur n'est pas un acte de pénitence; elle est un acte de charité inspiré par amour pour eux.</p> <p>On demande pardon de leurs péchés (Ps. XVIII, 13) : <i>Pardonnez à votre serviteur les péchés des autres</i>; parce qu'on y participe en quelque sorte (Ps. XVII, 27) : <i>Vous vous pervertirez avec le pervers</i>.</p>
		De chaque péché	<p>Doit-on avoir la contrition de chaque péché mortel? Oui. S. Jérôme dit : <i>Ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil</i>. Elle doit donc être universelle et s'étendre à tous les péchés mortels.</p> <p>NOTE. Quelques théologiens disent qu'il suffit qu'on déteste tous ses péchés par un seul acte, sans les détester chacun d'après un motif spécial.</p> <p>Mais parce que l'on doit tous les confesser, il s'ensuit qu'on doit tous les détester en particulier.</p> <p>C'est du moins ce que requiert la contrition considérée dans son principe, pour chaque péché. C'est ce qui est conseillé dans la pratique.</p> <p>Considérée dans son terme, qui est sa perfection dernière par la grâce, un seul acte général qui embrasse toutes les fautes suffit.</p>

III) Mon Dieu! touchez mon cœur de votre grâce et faites-moi concevoir une douleur profonde de vous avoir offensé, afin que ma contrition soit parfaite et vous venge de toutes les fautes que j'ai commises. Je les déteste souverainement toutes sans distinction, et, pour vous le prouver, je suis résolu de les éviter, moyennant votre grâce.

Après avoir considéré la contrition, comme partie du sacrement de Pénitence, dans sa nature et dans son objet, nous devons maintenant parler de son étendue, c'est-à-dire montrer que la contrition doit être souveraine. A ce sujet, il y a trois questions concernant cette qualité, l'excès dans la douleur et sa distinction selon la gravité.

Plan	II	Souveraine	Volonté	<p><b>La contrition est-elle la plus grande douleur qu'on puisse éprouver?</b>          Oui, parce qu'elle est fondée sur la charité qui est l'amour le plus grand, et qu'elle a pour objet le péché, c'est-à-dire la faute qui est un mal plus grand que la peine et que tous les maux de ce monde.</p> <p>1° La douleur de la contrition qui existe dans la volonté est la contrition proprement dite ou la détestation des péchés.          Cette douleur surpasse toutes les autres (non intensivement, mais appréciativement).          En effet, plus une chose plaît, comme la fin dernière, plus le péché son contraire déplaît.</p>
			Sensibilité	<p>2° Celle qui existe dans la sensibilité provient de l'autre ou d'après l'élection de la volonté.          Dans les deux cas, elle ne peut pas être nécessairement la plus grande qu'on puisse éprouver.          Quoique la partie sensitive de notre être soit plus fortement impressionnée par ses sensations propres que par l'influence de la raison, qui ne la fait pas mouvoir à son gré.          C'est ainsi qu'on éprouve une douleur plus vive pour les choses matérielles; mais c'est naturel.          Dès lors on ne doit pas inquiéter un pénitent qui en serait là ni l'interroger sur ce qu'il préfère.</p>
		Excessive	Impossible	<p><b>La douleur de la contrition peut-elle être excessive?</b> Oui, car toute vertu morale, comme la pénitence dont la contrition est un acte, est viciée par excès ou défaut. Elle doit consister dans un certain milieu.          Par rapport à la douleur qui est dans la raison, c'est-à-dire par rapport à la haine qu'on a du péché considéré comme offense de Dieu, la contrition ne peut pas être excessive.          De même qu'il ne peut y avoir excès dans la charité qui règle l'horreur qu'on a pour le mal.</p>
			Possible	<p>Mais il peut y avoir excès quant à la douleur sensible, comme en toute affection du corps.          Dans ce cas on doit consulter sa santé, et ne pas affaiblir les bonnes dispositions dont on a besoin pour remplir ses devoirs : <i>Que votre soumission soit raisonnable.</i> (Rom., XII, 1.)          Quant aux expressions de plusieurs saints qui se souhaitaient des maux, même la mort, on doit les entendre d'une manière surnaturelle, en haine du péché, par amour pour Dieu.</p>
		Distincte	En particulier	<p><b>Doit-on avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre?</b> Oui. <i>Le nombre des coups sera proportionné à l'étendue de la faute.</i> (Deutér., XXV, 2.)          Tous les péchés n'ont pas la même gravité; Dieu n'est pas offensé de la même manière par chaque péché commis.          Donc, appliquée à chaque péché, la contrition, par rapport à la volonté supérieure, doit être plus grande pour les plus graves, dans lesquels il y a plus d'offense de Dieu.          Il doit en être de même de la douleur sensible, dans la pénitence que la volonté s'impose, comme une peine du péché qu'on a commis.</p>
			En général	<p>Mais celle qui est produite par l'âme dans la partie inférieure de notre être est subordonnée, non plus à la gravité des péchés, mais aux dispositions de cette partie inférieure; elle ne dépend que des facultés sensibles.          On peut la considérer selon qu'elle embrasse tous les péchés, comme dans l'acte de la justification.          Alors, si elle procède de la considération de chaque péché, elle garde virtuellement cette distinction, quoique l'acte soit un.          Si elle implique le désir de penser à chacun d'eux, elle renferme plus de douleur pour l'un que pour l'autre.</p>
III				<p>Mon Dieu! mes péchés sont si nombreux, et je fais si peu de chose pour les réparer. Ah! Seigneur, je vous en supplie, n'entrez pas en jugement avec moi : je vous ai toujours aimé, je voudrais vous aimer davantage, afin de consumer par le feu de cet amour tout ce qui vous déplaît encore en moi.</p>



I		Après avoir considéré la nature, l'objet et l'étendue de la contrition dans le sacrement de pénitence, nous devons ensuite nous occuper de la durée de la contrition, contre ceux qui nient les œuvres pour les parfaits. A cet égard, il y a trois questions concernant la durée de la contrition pendant cette vie et après la mort.
Plan	Durée	<p><b>La contrition doit-elle durer toute cette vie? Oui.</b> D'après ce texte : (Eccli., v, 5.) <i>Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché pardonné.</i></p> <p>Nous avons dit qu'il y a deux douleurs : celle de la raison qui est la détestation du péché et celle de la sensibilité, qui résulte de la première.</p> <p>1° Or, la contrition, par rapport à l'une et à l'autre, doit durer toute cette vie présente. Car on doit toujours détester les obstacles qui empêchent de parvenir au terme de la vie.</p> <p>Le péché peut retarder ou empêcher notre course vers Dieu, en nous faisant perdre le temps qui nous est donné pour courir.</p> <p>Donc il faut que l'état de contrition dure toujours, quant à la détestation du péché.</p> <p>2° Il en est de même pour la douleur sensible que la volonté excite à titre de châtement.</p> <p>Car la peine éternelle méritée par le péché contre l'Éternel, étant changée en peine temporelle, il est juste que la douleur subsiste pendant toute l'éternité de l'homme, c'est-à-dire pendant toute sa vie présente.</p> <p>C'est pour cela que Hugues de Saint-Victor a dit : En absolvant l'homme de la faute et de la peine éternelle, Dieu l'enchaîne par le lien de la détestation perpétuelle du péché.</p>
	Pendant la vie	<p><b>Est-il avantageux de toujours s'affliger de ses péchés? Oui.</b> (Saint Math., v, 5.) <i>Bienheureux ceux qui pleurent!</i></p> <p>Saint Augustin dit : que le pénitent soit toujours dans la douleur, et que cette douleur soit pour lui un sujet de joie.</p> <p>Les actes des vertus sont de telle nature, qu'il ne peut y avoir en eux ni excès, ni défaut. (Aristote.)</p> <p>Or, la contrition, comme déplaisir de l'appétit rationnel, est un acte de la vertu de pénitence.</p> <p>Elle ne peut donc jamais avoir d'excès ni quant à son intensité, ni quant à sa durée, sinon quand son acte empêche l'acte d'une autre vertu qui serait plus nécessaire pour le moment.</p> <p>Donc, plus on peut vivre en faisant continuellement des actes de contrition; mieux on fait; pourvu qu'on pratique en même temps et comme il faut toutes les autres vertus.</p> <p>Mais les passions peuvent pécher par excès et par défaut quant à l'intensité et quant à la durée.</p> <p>Donc, sous ce double rapport, la passion de la douleur doit être modérée, de peur qu'elle ne jette l'homme dans le désespoir, dans la pusillanimité ou dans d'autres vices pareils.</p>
	Avantage	
II	Exposé	<p><b>La contrition persiste-t-elle après cette vie? Non.</b> Comme le sacrement.</p> <p>Il y a trois choses à considérer dans la contrition : 1° le genre de la contrition qui est une douleur; — 2° la forme de la contrition qui est un acte de vertu ennobli par la grâce; — 3° l'efficacité de la contrition qui est un acte méritoire et sacramentel, et satisfactoire d'une certaine manière.</p>
	Après la mort	<p>1° Douleur, sous ce rapport, les âmes qui sont dans le ciel ne peuvent avoir de contrition, parce que la plénitude de leur joie les empêche de ressentir la moindre douleur.</p> <p>2° Grâce. Celles qui sont dans l'enfer n'ont pas de contrition, parce que quoiqu'elles aient de la douleur de leurs peines, elles n'ont pas la grâce qui lui donne sa forme.</p> <p>3° Efficacité. Celles qui sont au purgatoire ont de leurs fautes une douleur ennoblie par la grâce, mais elle n'est pas méritoire, parce qu'elles ne sont plus en état de mériter.</p> <p>Il n'y a donc que dans cette vie que ces trois choses peuvent se rencontrer.</p> <p>C'est ce qui résulte d'une foule de textes de l'Écriture. (Saint Jean IX, 41 — Eccl., ix, 10. — Eccl., xiv, 17.)</p>
III	Preuves	
		<p>Mon Dieu! je n'ai pas craint de vous offenser, ne craignez pas de m'affliger, pourvu que je sois sauvé. Je ne suis pas digne de verser mon sang pour vous. Donnez-moi du moins la grâce du martyre de tous les jours par une douleur sincère et continuelle de mes péchés, jusqu'à ce qu'il vous plaise de la changer en joie éternelle.</p>

I	Après avoir considéré la nature, l'objet, l'étendue et la durée de la contrition dans le sacrement de Pénitence, nous devons enfin parler de son effet, contre ceux qui nient sa nécessité. A ce sujet, il y a trois questions concernant la rémission des péchés et de la peine par toute vraie contrition.	
Plan	En général	<p><b>La rémission du péché est-elle un effet de la contrition? Oui.</b>          La contrition du cœur est le sacrifice par lequel les péchés sont effacés. (Glose.) Car, provenant d'un amour déréglé, ils sont détruits par l'amour réglé de la charité, et par la douleur qui en résulte.          Comme vertu et sacrement, la pénitence remet les péchés, mais d'une manière différente.          Comme sacrement, elle y contribue d'une manière instrumentale.          Comme vertu, elle en est en quelque sorte la cause matérielle, parce qu'elle donne à notre âme une disposition qui amène presque nécessairement sa justification, qui est sa forme.          NOTE. — Il ne suffit donc pas de se croire absous pour l'être en effet, si on n'a pas la contrition. C'est ce que prétendait Luther.          Si la contrition comme acte est parfaite, on obtient la rémission, mais avec le vœu implicite de recevoir le sacrement.          Si elle est imparfaite, c'est une disposition qui a besoin d'être jointe au sacrement pour produire la rémission des péchés.          Dans le cas de contrition parfaite, on ne doit pourtant pas communier sans recevoir l'absolution. Le Concile de Trente déclare excommuniés ceux qui enseignent le contraire. (Sess. XIII, cap. 11.)</p>
	Péchés	
	Peines	<p><b>La contrition peut-elle détruire toute la peine due au péché? Oui.</b>          D'après l'exemple du bon larron, absous pour un acte unique de pénitence et ce que nous avons dit du sacrement. (P. III, q. 86, art. 4.)          Le Concile de Trente définit que la peine n'est pas toujours remise. Donc elle l'est quelquefois.          1° L'intensité de la contrition peut se considérer du côté de la charité qui produit le déplaisir.          Sous ce rapport, il peut arriver que l'acte de la charité soit si vif, que la contrition qui en résulte produise non seulement la rémission de la faute, mais encore la délivrance de toute la peine.          2° Elle peut se considérer du côté de la douleur sensible que la volonté excite dans la contrition.          Et comme sous ce rapport elle est une peine, elle peut être si forte qu'elle efface tout.          Mais puisqu'on ne peut jamais en être bien certain, on est tenu de se confesser et de satisfaire, d'autant plus que la confession est de précepte.          Quoi qu'il en soit, si elle est parfaite, elle tire de la charité une vertu infinie pour tout effacer, la faute et la peine.</p>
II	Argument	<p><b>Une faible contrition peut-elle détruire de grands péchés? Oui.</b> <i>La charité couvre la multitude des péchés.</i> (I S. Pierre, iv, 8.)          Toute grâce sanctifiante efface tous les péchés. Or, toute contrition vient de la grâce. Donc toute contrition, quelque faible qu'elle soit, efface toutes les fautes.          Nous avons dit que la contrition produit une double douleur, une dans la raison et l'autre dans la sensibilité.</p>
	En particulier	<p><b>Rationnelle</b>          1° Celle qui appartient à la raison consiste dans le déplaisir que l'on éprouve du péché commis.          Or, elle peut être si faible qu'elle ne suffise pas à l'essence de la contrition, comme si le péché déplaisait moins que ne doit déplaire l'acte par lequel on est séparé de sa fin.          De même l'amour peut être tellement faible qu'il ne suffise pas à l'essence de la charité.          (Dans ce cas, ce n'est que de l'attrition, qui ne remet les péchés que par le sacrement.)          2° La faiblesse de la douleur sensible n'empêche pas la contrition: elle ne lui est pas essentielle, mais lui est unie comme par accident.          De plus elle n'est pas en notre pouvoir. (Nous ne pouvons à volonté verser des larmes, etc.)  <b>Sensible</b>          Donc, la plus faible contrition, dès qu'elle est véritable, peut détruire les plus grands péchés, parce que les remèdes spirituels ont une efficacité infinie par la grâce.</p>
III	Mon Dieu! à cause du nombre de mes péchés, ce n'est pas une faible contrition que je devrais en avoir, mais je devrais gémir nuit et jour, à l'exemple des saints qui pourtant n'étaient pas si coupables. Pour y suppléer, je m'unis aux souffrances de mon divin Rédempteur, et je vous les offre, afin que les miennes me procurent le pardon..	



I } Après avoir parlé de la première partie du sacrement de Pénitence, c'est-à-dire de la contrition, nous devons nous occuper de la confession qui est la seconde partie. A ce sujet, il y a six choses à examiner, et d'abord sa nécessité, à l'égard de laquelle il y a six questions concernant cette nécessité de la confession et quelques particularités.

Plan	II	Nécessité	Au salut	<p><b>La confession est-elle nécessaire au salut ?</b> Oui. Pour guérir il faut découvrir son mal au médecin ; un accusé ne doit pas être son juge. C'est par la vertu de la Passion que le péché originel et tous les autres sont remis.</p> <p>Son efficacité est appliquée par les sacrements qu'on doit recevoir de fait ou du moins d'intention quand on est empêché et qu'il n'y a pas mépris. Ils sont donc nécessaires au salut, et pour les recevoir il faut se soumettre aux ministres de l'Eglise.</p> <p>Par rapport à celui de Pénitence, cette soumission ne peut se faire que par l'aveu de ses fautes afin que le ministre puisse appliquer un remède convenable. Donc la confession est nécessaire au salut.</p>
			De droit	<p><b>Est-elle de droit naturel ?</b> Non, mais de droit positif et divin, instituée par Jésus-Christ. C'est de foi.</p> <p>Les sacrements sont d'une institution d'ordre surnaturel qui est supérieur à l'ordre naturel.</p> <p>Or, la confession fait partie d'un sacrement et repose sur lui ; elle est donc de droit divin.</p> <p>Sous la loi de nature, il fallait un acte intérieur ; sous la loi juive il y avait différents rites extérieurs ; sous l'Evangile, il faut un aveu spécial et circonstancié qui est basé sur un besoin naturel.</p>
			Pour tous	<p><b>Tout le monde est-il obligé de se confesser ?</b> Oui. Le précepte de la confession oblige tous ceux qui sont tombés dans quelque péché mortel après le baptême et quand ils ont l'âge de raison.</p> <p>1° De droit divin, comme remède y sont tenus tous ceux qui sont tombés dans le péché mortel depuis leur baptême.</p> <p>2° De droit positif, d'après le décret d'Innocent III, tout le monde est obligé au moins une fois l'an.</p> <p>Pour se reconnaître pécheur (Rom., III, 23), pour s'approcher de l'Eucharistie avec plus de respect, pour se faire connaître à ceux qui dirigent l'Eglise. On peut confesser les véniels si on n'a pas de mortels.</p>
			Péchés non commis	<p><b>Est-il permis de confesser un péché qu'on n'a pas commis ?</b> Non. Ce serait mentir.</p> <p>On se confesse pour se faire connaître, dire autre chose que ce qu'on a fait c'est se cacher.</p> <p>Cette confession ne remplirait pas son but ; mais il faut que la bouche s'accorde avec la conscience et que la bouche n'accuse que ce que la conscience reproche.</p> <p>La crainte d'être coupable se rencontre dans les saints. <i>Je redoute toutes mes œuvres.</i> (Job, IX, 28.)</p> <p>Dans le doute, si un péché est mortel, on peut l'avouer pour plus de tranquillité. (S. Liguori.)</p>
		Particularités	Epoque	<p><b>Est-on obligé de se confesser après avoir péché ?</b> Non. C'est plus probable.</p> <p>S'il fallait se confesser immédiatement après chaque péché et qu'on omit de le faire, on pécherait sans cesse.</p> <p>La résolution de se confesser est liée à la contrition ; on doit l'avoir au plus tôt et quand on pense à ses péchés.</p> <p>Quant à la confession actuelle, on y est tenu par <i>accident</i> quand un devoir oblige, à l'occasion d'un grand danger, surtout celui de la mort ; <i>d'après le précepte</i> pour faire ses pâques ; mais en dehors de ces cas, il n'y a pas péché dans le retard, quoiqu'il soit plus prudent de se confesser.</p>
			Dispense	<p><b>Peut-on être dispensé de se confesser ?</b> Non. La pénitence est un sacrement nécessaire comme le baptême.</p> <p>L'Eglise est fondée sur la foi et les sacrements ; elle ne peut donc rien changer à leur substance.</p> <p>Le pape ne pouvant dispenser du baptême, ne peut dispenser de la confession ceux qui y sont obligés.</p> <p>Cependant il pourrait dispenser du précepte positif de l'Eglise, en permettant de différer au delà du temps fixé par le décret ; (mais pas au-delà de huit à dix ans. Billuart).</p>

III } Mon Dieu ! soyez béni d'avoir établi que le simple aveu de nos fautes, accompagné de dispositions intérieures, fût un moyen pour en obtenir le pardon. A ce prix elle n'est point humiliante ; le serait-elle, je comprends qu'elle est nécessaire, et je m'y soumetts de tout mon cœur. D'ailleurs n'est-elle pas un besoin de notre nature ?

Plan	I	Après avoir considéré la nécessité de la confession sacramentelle en elle-même et dans quelques-unes des particularités qui s'y rattachent, nous avons à nous occuper de ce qui a trait à sa nature propre. A ce sujet, il y a trois questions pour exposer sa définition et montrer qu'elle est un acte de vertu et de la pénitence.	
		Convenance	S. Augustin a-t-il convenablement défini la confession? Oui. <i>C'est un acte par lequel on découvre une maladie cachée, dans l'espérance du pardon.</i> NOTE. On la définit ordinairement : L'accusation légitime que le pénitent fait de ses péchés à un prêtre approuvé pour en recevoir la rémission par l'absolution. Toutes reviennent à celle-là.
		Définition	Dans la confession, il y a cinq choses : 1° la substance même de l'acte ou son genre qui est une manifestation ; — 2° la chose dont on s'accuse, le péché ; — 3° celui à qui on s'adresse, le prêtre ; — 4° sa cause, l'espérance du pardon ; — 5° ses effets, l'absolution d'une partie de la peine et l'obligation de s'acquitter du reste, selon le pouvoir confié au prêtre.
		Explication	Or, tout cela est déclaré par la définition que nous avons donnée. Donc elle est bonne. Quelquefois le confesseur connaît les péchés du pénitent, comme homme, non comme ministre. Ils doivent donc être confessés. Du reste, les actes intérieurs qui ont présidé aux actes extérieurs doivent lui être découverts par la confession.
		Principe	La confession est-elle un acte de vertu? Oui. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus, et c'est pour ces actes que nous méritons. Or, la confession est de précepte et elle est méritoire, parce qu'elle ouvre le ciel. Donc elle est un acte de vertu. Pour qu'un acte soit appelé un acte de vertu, il faut qu'il renferme dans son essence une condition qui appartienne à la vertu.
		Acte de vertu	La confession n'implique pas toutes les conditions requises pour une vertu. Cependant, d'après son nom, elle indique la manifestation d'une chose qu'on a dans la conscience. Car par là la bouche et le cœur ne font qu'un, sinon ce serait une pure fiction.
		Preuve	Or, ce qui fait que l'on confesse de bouche ce qu'on a dans le cœur appartient à la vertu. Donc la confession est une chose bonne en son genre et elle est un acte de vertu. Elle peut devenir une chose mauvaise si elle n'a pas les circonstances voulues. Ajoutons que si elle n'était pas un acte de vertu, l'Eglise ne l'aurait pas prescrite.
		Argument	Est-elle un acte de la vertu de pénitence? Oui. La pénitence a pour but la destruction du péché. Or, tel est le but de la confession. Donc elle en est un acte. Quand à l'objet d'une vertu on ajoute une raison spéciale de bonté et de difficulté, il en résulte une vertu particulière. Ainsi la libéralité devient magnificence lorsqu'on fait de grandes dépenses.
		De pénitence	Il en est de même pour la confession du vrai, qui appartient à la vérité ou véracité. Si on y ajoute une autre espèce de bien, elle commence à appartenir à une autre vertu.
		Application	La confession judiciaire appartient à la justice; celle des bienfaits de Dieu, à la latrerie. Celle des péchés n'appartient pas à la vertu de la vérité d'une manière élicite, mais à la vertu de pénitence. Toutefois, elle peut appartenir, comme étant commandée, à plusieurs vertus, selon que son acte peut être rapporté à la fin de plusieurs vertus différentes. Par exemple à la justice, à la reconnaissance, à la vérité, ou à l'espérance du pardon.
III		Mon Dieu! avec la crainte filiale répandez votre lumière dans ma conscience, afin que je découvre toutes mes plaies, et donnez-moi la force de les découvrir avec toute leur étendue et leur venin au ministre de l'Eglise. Vous le savez, Seigneur, je voudrais être pur à vos yeux. Purifiez-moi, au nom de Jésus, Marie. Joseph.	



		Après avoir parlé de la nécessité de la confession sacramentelle et de sa nature comme acte de vertu en général et de la pénitence en particulier, nous devons ensuite nous occuper du ministre de la confession. A ce sujet, il y a sept questions concernant les ministres en général et en particulier, et la peine à imposer.	
I	En général	Prêtres	<p>Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre? Oui. Les prêtres seuls ont reçu le pouvoir des clefs pour absoudre.</p> <p>La grâce qui est accordée dans les sacrements descend du chef dans les membres du corps.</p> <p>Or, ce sont les prêtres qui exercent un ministère sur le corps du Christ, et consacrent l'Eucharistie.</p> <p>Et puisque la grâce est conférée par la Pénitence, eux seuls peuvent entendre les confessions.</p> <p>Les paroles de S. Jacques <i>confessez l'un à l'autre vos péchés</i> (v, 16), sont un avertissement aux fidèles de se confesser aux prêtres. Elles présupposent l'institution divine.</p>
		Laïques	<p>Est-il permis, en certains cas, de se confesser à d'autres qu'aux prêtres? Oui. (Le Maître des sentences.) Dans le cas de nécessité. Mais l'Eglise n'en a pas fait une loi, et cet usage n'existe plus.</p> <p>De même que pour le Baptême, le prêtre est le ministre ordinaire de la pénitence, d'après son pouvoir, et les autres en cas de nécessité.</p> <p>De même dans la nécessité, un laïque pourrait confesser, mais sans absoudre; la confession n'est pas sacramentelle dans ce cas.</p> <p>Hors le cas de nécessité, un laïque peut-il entendre la confession des péchés véniels? Oui, parce qu'on peut en obtenir la rémission par tous les sacramentaux. Et d'après les paroles citées de saint Jacques.</p> <p>Découvrons à nos yeux nos fautes journalières, aux prêtres les fautes graves. (Bède.)</p> <p>NOTE. Ce conseil peut convenir aux communautés religieuses pour la perfection et le règlement.</p>
II	En particulier	Cures	<p>Est-il nécessaire de se confesser à son propre prêtre? Oui. D'après le décret d'Innocent III. (IV<sup>e</sup> Concile de Latran.)</p> <p>Parce que, outre le pouvoir de l'ordre, il faut, pour confesser, avoir aussi la juridiction. Car pour imposer une satisfaction à quelqu'un, il faut avoir sur lui une certaine autorité.</p> <p>Mais s'il y avait danger, on pourrait demander la permission de s'adresser à un autre prêtre. Et ce serait pécher, si on se montrait trop difficile à accorder de pareilles permissions.</p>
		Autres	<p>Peut-on se confesser à d'autres prêtres qu'au sien? Oui, par privilège ou en vertu d'une permission, car celui qui a le pouvoir peut, comme l'évêque, déléguer un autre que le propre curé. De même qu'il peut se réserver l'absolution de certains cas prévus.</p> <p>Celui qui s'est confessé à un supérieur ou à un délégué, n'est plus tenu de faire sa confession à son propre prêtre; il pourrait se borner à quelques péchés véniels, s'il tenait à aller à lui.</p>
		A la mort	<p>Tout prêtre peut-il absoudre un pénitent à l'article de la mort? Oui.</p> <p>La nécessité n'a pas de loi, et la nécessité spirituelle l'emporte sur la corporelle qui permet de faire usage des choses des autres.</p> <p>L'Eglise veut que tout prêtre, quel qu'il soit, puisse absoudre tout mourant de tous ses péchés, même de toute excommunication.</p> <p>Si le malade guérit, il n'est pas obligé d'aller à son propre curé, mais il devrait aller au supérieur pour se soumettre à ses ordres et pour satisfaire.</p>
		La peine	<p>La peine temporelle doit-elle être proportionnée au péché? Oui. <i>Lorsque la maison de Jacob sera rejetée, vous la jugerez avec mesure.</i> (Is., XXVII, 8). Car l'homme est ramené à l'égalité de la justice par la pénitence qui lui est infligée, pour deux motifs :</p> <p>1<sup>o</sup> Comme dette, la peine doit répondre, en principe, à la grandeur de la faute commise. Cependant plus la contrition a été grande, moins est considérable la dette qui reste à payer.</p> <p>2<sup>o</sup> Comme remède, elle peut être plus forte pour un péché moindre, à cause de l'attrait ou à cause du scandale, et selon la condition des personnes ou des circonstances présentes.</p>
III	<p>Mon Dieu! augmentez le nombre des prêtres et des saints prêtres, afin que les âmes ne soient pas privées des secours de la religion, surtout à l'heure de la mort. Daignez m'accorder à moi-même, Seigneur, cette grâce dernière, afin que j'aie le bonheur d'aller vous connaître, vous aimer et vous glorifier durant l'éternité!</p>		

Plan	II	Informe	Principe	<b>La confession peut-elle être informe?</b> Oui; mais il faut distinguer. Comme acte de vertu, elle est un acte méritoire; sans la charité qui est le principe du mérite, elle ne vaut rien pour le ciel. Comme partie du sacrement, elle met celui qui se confesse en rapport avec le prêtre qui connaît la conscience. De cette manière elle peut exister pour celui qui n'est pas contrit et se soumet. Il ne reçoit pas le fruit de l'absolution; il le recevra quand la mauvaise disposition cessera.	
				Conséquence	Il n'est pas obligé de refaire sa confession, mais seulement d'avouer sa mauvaise disposition. NOTE. D'après ce passage les anciens thomistes croyaient que la confession pouvait être informe et valide. Mais les théologiens d'aujourd'hui soutiennent généralement le contraire, d'après Billuart.
			Entière	Analogie	<b>Faut-il que la confession soit entière?</b> Oui. L'hypocrisie qui divise empêche la pénitence. Un médecin doit connaître non seulement la maladie, mais encore l'état et le tempérament de son malade. Car une maladie s'aggrave par une autre et le même remède ne convient pas à tous.
				Application	Il en est de même pour les péchés; l'un s'aggrave par suite de son union avec un autre. Et le remède pour l'un ne ferait qu'enflammer l'autre, par ce qu'il y a des fautes contraires. Donc il est nécessaire que l'on confesse tous les péchés connus, sinon il y aurait dissimulation.
			Extra	Pratique	On ne peut pas confesser des péchés mortels à des prêtres différents; il y aurait sacrilège. On doit tout avouer au même confesseur, même les fautes dont il ne peut pas absoudre. On ne doit refaire les confessions antérieures que dans le cas où elles seraient sacrilèges. NOTE. Doit-on accuser toutes les circonstances aggravantes? Saint Thomas regarde la négative comme plus probable.
				Règle	<b>Peut-on se confesser par un autre ou par écrit?</b> Non, car on est tenu de confesser ses péchés comme sa foi, de bouche. La confession considérée comme vertu peut se faire de vive voix ou par écrit, n'importe. Mais comme partie du sacrement elle a un acte déterminé, on doit l'observer.
			Conditions	Cas	Cependant s'il y a mutisme, ignorance de la langue, on peut user de ces divers moyens; c'est-à-dire par écrit, par signe ou par interprète. On ne peut pas se confesser et recevoir l'absolution par lettre. (Condamné par Clément VIII.) Une jeune personne qui aurait honte, peut écrire ses fautes, donner à lire le papier au confesseur et dire : <i>Je m'accuse de tous ces péchés.</i> (D'après S. Liguori, VI, 493.) Un étranger peut se servir d'un interprète, sans y être tenu, mais il suffit qu'il déclare un seul péché véniel. (Gousset.)
				Vertu	<b>Les seize conditions assignées à la confession sont-elles nécessaires?</b> Oui. Elles sont assignées par les maîtres de la théologie. Les unes sont nécessaires à la confession, les autres utiles à sa perfection. Considérée comme acte de vertu, elle doit être : <i>discrète, volontaire, pure, forte, modeste, larmoyante, humble, vraie, claire, simple, entière</i> ou <i>intégrè</i> .
				Sacrement	Considérée comme partie du sacrement de Pénitence, il faut qu'elle soit de plus : <i>accusatrice, obéissante et secrète</i> ; et il est utile qu'elle soit <i>fréquente</i> et <i>prompte</i> . Elles peuvent se réduire à quatre : elle doit être <i>intégrè, simple, humble et sincère.</i> (Gousset.)
			III	Mon Dieu! je veux en toutes choses me conformer aux règles prescrites par notre sainte mère l'Eglise. Daignez m'assister lorsque je suis aux pieds de votre ministre, afin que, bravant une fausse honte, je me déclare tel que je me connais, comme l'enfant prodigue, et que je me relève justifié et digne de vous.	



Plan	I	Après avoir parlé de la nécessité, de la nature, du ministre et des qualités de la confession sacramentelle, nous devons ensuite considérer ses différents effets dans ceux qui la font avec les dispositions voulues. A ce sujet, il y a cinq questions concernant les choses dont elle nous délivre et celles qu'elle nous obtient.	
		Délivrance	<p><b>De la mort spirituelle</b></p> <p><b>La confession délivre-t-elle de la mort du péché? Oui.</b> C'est un article de foi. Elle perfectionne le sacrement; par elle l'homme se soumet à l'Eglise, car la contrition est accompagnée de la résolution de se confesser, et la satisfaction est déterminée par le prêtre.</p> <p>Or, par la pénitence, comme par le baptême, on reçoit la grâce qui produit la rémission.</p> <p>Le baptême délivre de la mort du péché, qu'on le reçoive réellement ou par vœu, comme on le voit dans ceux qui s'en approchent ayant déjà été sanctifiés.</p> <p>De même la confession jointe à l'absolution l'obtient, si elle ne l'a pas déjà par le vœu, comme dans la contrition parfaite.</p> <p>Car la contrition parfaite délivre du péché, et la grâce est ensuite augmentée par l'absolution, dans l'acte même de la confession et de l'absolution.</p>
			<p><b>De la peine</b></p> <p><b>Délivre-t-elle de quelque manière de la peine du péché? Oui.</b> La confession est pénible. Or la peine due au péché s'expie par toutes les œuvres pénibles. Elle s'expie donc aussi par la confession.</p> <p>Elle a ce pouvoir de deux manières:</p> <p>1° Par la force de l'absolution, elle délivre de la peine éternelle comme de la faute. Mais il reste la peine temporelle comme une médecine qui purifie et qui peut être expiée ici-bas par une juste satisfaction.</p> <p>2° Par son acte même, la confession peut diminuer la peine à subir, parce qu'elle n'est pas sans une certaine honte; aussi plus on la réitère, plus la peine temporelle diminue.</p> <p>Celui qui reçoit l'absolution sera moins puni au purgatoire que le contrit non confessé.</p>
			<p><b>Du paradis</b></p> <p><b>La confession ouvre-t-elle le paradis? Oui,</b> par les clefs de l'Eglise. On est empêché d'entrer dans le paradis par la faute et par la peine à expier. Or, la confession sacramentelle et l'absolution enlèvent ces deux obstacles. Donc c'est par l'absolution jointe à la confession que le paradis est ouvert. Mais toujours en vertu de la Passion dont les mérites sont appliqués par les sacrements.</p> <p>Celui qui meurt avec la contrition sans se confesser expie ordinairement au purgatoire.</p>
Obtention	<p><b>Espérance du salut</b></p> <p><b>Donne-t-elle l'espérance du salut? Oui.</b> Elle rend humble et circonspect. Nous n'espérons la rémission de nos péchés qu'en vertu des mérites de Jésus-Christ.</p> <p>Or, on se soumet par la confession aux clefs de l'Eglise qui tirent leur vertu de la Passion.</p> <p>Donc la confession sacramentelle, ou dans le désir, donne l'espérance du salut.</p> <p>Non seulement parce qu'elle est un acte de vertu méritoire, mais encore parce qu'elle fait partie du sacrement.</p> <p>Nous y arrivons aussi par la tribulation qui nous met à l'épreuve et diminue la peine due au péché, mais la confession le fait plus sûrement.</p>		
	<p><b>Péchés oubliés</b></p> <p><b>La confession générale suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés? Oui.</b> <i>Approchez-vous de lui, éclairez-vous de sa lumière, et vos visages ne seront point confondus.</i> (Ps. XXXIII, 6.)</p> <p>Celui qui se confesse obtient son pardon, à moins qu'il ne soit dans des dispositions mauvaises.</p> <p>Quiconque apporte tous ses soins à se confesser de chaque péché en particulier et s'accuse en général de ceux qu'il oublie, fait ce qui dépend de lui; on ne peut lui demander davantage.</p> <p>Dans ce cas, la confession générale de ses péchés lui obtient la rémission totale, même des péchés oubliés involontairement.</p> <p>Il lui reste seulement à subir la confusion qu'il éprouverait en accusant les péchés oubliés.</p> <p>Voilà pourquoi il doit les accuser s'il s'en souvient, pour en recevoir une pénitence.</p>		
	III	<p>Mon Dieu! les bienfaits de la confession dédommagent au-delà de la peine et de la confusion qu'elle cause. Et que n'a-t-il pas souffert Jésus, votre divin Fils et mon Rédempteur, pour nous obtenir cette grâce? Rendez-moi digne, Seigneur, d'en recevoir tous les effets, toutes les fois que je ferai ma confession.</p>	

Mon Dieu! les bienfaits de la confession dédommagent au-delà de la peine et de la confusion qu'elle cause. Et que n'a-t-il pas souffert Jésus, votre divin Fils et mon Rédempteur, pour nous obtenir cette grâce? Rendez-moi digne, Seigneur, d'en recevoir tous les effets, toutes les fois que je ferai ma confession.

Plan	I	Après avoir considéré la nécessité, la nature, le ministre, les qualités et les effets de la confession sacramentelle, il nous reste enfin à parler du sceau ou du secret de la confession qui lie le ministre de ce sacrement. A ce sujet, il y a cinq questions concernant le secret en lui-même et les cas où il n'oblige pas.			
		Secret	Toujours	<p>Un prêtre est-il toujours tenu au secret de la confession? Oui. C'est le droit canonique : Que le prêtre prenne garde de faire connaître le pécheur par un mot, par un signe ou de quelque manière que ce soit.</p> <p>La soumission au prêtre est le signe de la soumission intérieure à l'égard de Dieu.</p> <p>Or, Dieu cache le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence intérieure de l'âme.</p> <p>Donc il faut un signe extérieur de ce silence divin, et ce signe est le secret de la confession.</p> <p>Il présente de nombreux avantages : on est plus porté à se confesser et avec plus de simplicité.</p> <p>Le prêtre ne peut le violer d'aucune manière, dût-il lui coûter même la mort. Interrogé, il peut jurer qu'il ignore. Il doit laisser impuni un crime qu'il ne connaît qu'ainsi.</p>	
			Etendue	<p>Le sceau de la confession s'étend-il à autre chose qu'à ce qui est de la confession? Non. Il est quelque chose d'annexé qui ne s'étend pas au-delà. Mais directement il ne s'étend qu'aux choses qui sont l'objet de la confession sacramentelle.</p> <p>Indirectement, à tout ce qui pourrait faire connaître le pécheur ou son péché.</p> <p>NOTE. — Il comprend donc, non seulement les péchés mortels et véniels, mais encore les vices, penchants, imperfections, tentations, défauts, tout ce qui pourrait faire de la peine au pénitent ou le détourner.</p>	
				Laïques	<p>N'oblige-t-il que le prêtre? Oui, à proprement parler; il est seul ministre. Néanmoins, tous ceux qui de quelque manière entendent une confession sont liés au sceau.</p> <p>Ainsi un supérieur consulté pour les cas réservés, ou autres, avec la permission du pénitent.</p> <p>L'interprète, etc. Celui qui l'aurait entendue ou lue est tenu au moins au secret naturel. Car les laïques, en ce cas, ne sont pas proprement tenus par le sceau sacramentel.</p>
			Révélation		Autorisation
				Hypothèse	
		Mon Dieu! que la loi du secret de la confession est juste, sage et prudente! Sans elle, qui voudrait confier ses fautes, même au plus saint des ministres? Notre Sauveur aurait en vain institué le sacrement de pénitence, mais toutes vos œuvres sont parfaites, et vous avez même voulu que cette loi eût ses martyrs pour la sanctionner.			
		III			



		Après avoir parlé des deux premières parties du sacrement de Pénitence, la contrition et la confession, il nous reste à parler de la dernière, c'est-à-dire de la satisfaction, et d'abord de sa définition, au sujet de laquelle il y a trois questions qui la considèrent comme un acte avant de la définir.	
Plan II	Acte de vertu	Exposé	<p><b>La satisfaction est-elle un acte de vertu? Oui.</b> Elle appartient à la pénitence qui est une vertu, et elle contribue à effacer le péché; car le contraire est détruit par son contraire. Donc elle est un acte de vertu.</p> <p>Un acte de vertu l'est de deux manières : d'abord matériellement, ensuite formellement.</p>
		Matériel	<p>1° On peut appeler ainsi un acte de vertu tout acte qui n'a pas de malice implicite ou qui ne manque d'aucune des circonstances exigées, parce que la vertu peut se servir de tout acte semblable pour atteindre sa fin, comme marcher, parler ou tout autre semblable.</p> <p>Ce qui revient à dire que c'est la matière d'une vertu, quoique en lui-même indifférent.</p>
		Formel	<p>2° Parce qu'il renferme dans son nom la forme et la nature particulière de certaine vertu. C'est-à-dire un milieu rationnel, ou ce qu'il y a de formel dans toute vertu morale.</p> <p>Or, l'égalité est un milieu que la satisfaction implique par rapport à un autre. Il en résulte que la satisfaction est aussi formellement un acte de vertu et volontaire, parce que dans certaines vertus les actes extérieurs sont les actes principaux, et il en est ainsi pour la satisfaction, autrement rien de ce qui est de devoir ne serait méritoire.</p>
	De justice	Égalité	<p><b>Est-elle un acte de justice? Oui.</b> Elle rétablit l'égalité entre Dieu et le pécheur.</p> <p>Elle présuppose une certaine inégalité d'actions qui constitue proprement l'offense.</p> <p>Or, c'est la justice vindicative qui se rapporte, avant tout, à l'offense antérieure.</p> <p>Car elle rétablit l'égalité dans celui qui souffre une injustice, sans établir aucune différence entre les personnes, qu'on se punisse soi-même ou qu'on le soit par un autre, comme quand un juge punit quelqu'un.</p>
		Pénitence	<p>Il en est de même de la pénitence qui implique l'égalité seulement dans celui qui l'opère, parce que le pénitent supporte volontairement sa peine, d'où elle est une espèce de justice vindicative.</p>
		Satisfaction	<p>Et par là il est évident que la satisfaction qui implique l'égalité dans celui qui l'exécute est une œuvre de justice relativement à cette partie qu'on appelle pénitence.</p> <p>Elle mène directement à l'égalité de la justice, et à celle de l'amitié par voie de conséquence.</p>
	Définition	Avenir	<p><b>La définition donnée par le Maître des sentences est-elle convenable?</b> Oui : Elle consiste à détruire les causes du péché et les occasions de le commettre.</p> <p>La satisfaction rétablit l'égalité en punissant la faute, et en préservant pour l'avenir.</p> <p>Cette définition est donc convenable en ce qui se rapporte à l'avenir comme remède.</p>
		Passé	<p>Mais pour ce qui regarde le passé, il faut y joindre celle de saint Anselme qui dit : La satisfaction consiste à restituer à Dieu l'honneur qui lui est dû (qu'on lui avait ravi).</p> <p>Car elle est une juste compensation de l'injure, le paiement d'une dette contractée par le péché.</p>
		Le tout	<p>Dès lors on pourrait embrasser dans une seule définition tous les caractères de la satisfaction, et dire : La satisfaction est une punition volontaire de soi-même pour réparer l'injure faite à Dieu par le péché, et l'apaiser ainsi. (Sylvius.)</p> <p>En un mot, elle n'est pas seulement une vertu expiatoire, elle est encore médicinale.</p>
	III	<p>Mon Dieu! votre bonté se manifeste encore, en ce que vous daignez accepter nos œuvres quoique bien imparfaites comme compensation de nos offenses et pour nous préserver de retomber de nouveau. Mais ce qui nous rassure, c'est que nos satisfactions tirent leur prix des souffrances de notre Sauveur qui les rend méritoires.</p>	

Après avoir parlé de la nature de la satisfaction sacramentelle et donné ses définitions, nous avons ensuite à nous occuper de sa possibilité contre ceux qui nient sa nécessité et son efficacité. A ce sujet, il y a deux questions concernant la satisfaction pour soi-même et celle en faveur du prochain.

Plan II

Pour soi	Argument	<p>L'homme peut-il satisfaire à Dieu? Oui, c'est un article de foi.          Que celui qui dit que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible soit anathème. (S. Jérôme.)          Or, la satisfaction est commandée : <i>Faites de dignes fruits de pénitence.</i> (S. Luc, III, 8.) Donc il est possible de satisfaire à Dieu.          Dieu est plus miséricordieux que l'homme. Or, il est possible de satisfaire à l'homme. Donc il est aussi possible de satisfaire à Dieu.</p>
	Dettes	<p>L'homme est débiteur envers Dieu de deux manières : en raison des bienfaits reçus et des péchés commis contre lui.          En raison des bienfaits reçus, on doit à Dieu l'action de grâces ou le culte de latrie.          De même, en raison des péchés commis, on lui doit une juste satisfaction.</p>
	Proportion	<p>Mais en fait d'honneurs, il est impossible de rendre à Dieu l'équivalent en quantité.          Il suffit qu'on rende ce qu'on peut, car l'amitié n'exige pas l'équivalent, mais ce qui est possible.          Cependant, il y a là aussi une sorte d'égalité, c'est-à-dire une égalité de proportion.          Car, ce que l'offense est à l'égard de Dieu, la peine l'est à l'égard de celui qui se l'applique. (Ayant offensé Dieu autant qu'il le pouvait, il se punit aussi autant qu'il en est capable.)</p>
	Conséquence	<p>La forme de la justice est conservée d'une autre manière. Il en est ainsi de la satisfaction.          Car si l'on ne peut satisfaire par une égalité d'étendue, on le peut par celle de proportion.          Ce qui est suffisant pour l'essence de la justice, comme pour l'essence de la satisfaction.          L'offense à Dieu est en quelque sorte infinie, mais la grâce qui nous aide a aussi une sorte d'infinité.</p>
Pour autrui	Argument	<p>Peut-on satisfaire pour un autre? Oui. D'après S. Paul : (Gal., VI, 2.) <i>Portez les fardeaux les uns des autres.</i>          La charité a plus de pouvoir devant Dieu que devant les hommes. Or un homme peut payer la dette d'un autre par amour pour lui. A plus forte raison cela peut-il se faire au jugement de Dieu.</p>
	Remède	<p>La peine satisfactoire se rapporte au passé comme paiement, à l'avenir comme remède.          Comme remède, la satisfaction de l'un ne sert pas à l'autre, parce que la chair de l'un n'est pas domptée par les jeûnes de l'autre; et ce n'est pas d'après les actions de l'un que l'autre prend l'habitude de se bien conduire, si ce n'est par accident, en ce sens que par ses bonnes œuvres, on peut mériter pour un autre un accroissement de grâce.          C'est le remède le plus efficace contre le péché. Mais on arrive à ce résultat plutôt par manière de mérite, que par manière de satisfaction.</p>
	Paiement	<p>Comme paiement, on peut satisfaire ainsi de <i>condigno</i> quand l'un et l'autre sont en état de grâce, sinon la satisfaction ne sert à l'autre que de <i>congruo</i>.          Il n'est pas nécessaire que la peine de celui qui satisfait soit plus grande que celle qui est méritée par l'autre.          Parce que la charité qui fait satisfaire pour autrui est plus grande que celle qui satisfait pour soi.          Ainsi un Père du désert obtint le pardon d'un religieux en faisant sa pénitence pour lui.</p>
	Pratique	<p>Il n'est pas non plus nécessaire que celui pour qui on satisfait soit impuissant à payer sa dette.          Mais comme préservatif, chacun doit satisfaire pour soi, à moins que l'autre ne soit impuissant à supporter sa peine, ou qu'un défaut spirituel l'empêche de s'y résigner.          On ne peut mériter que de <i>congruo</i> pour un autre la récompense essentielle. Le Christ seul peut nous la mériter de <i>condigno</i>, par sa grâce et les sacrements.          Si on a promis et qu'on y manque, l'un est puni pour ses péchés, l'autre pour manquer à sa promesse.</p>

Mon Dieu! Les satisfactions de notre divin Rédempteur sont infinies, mais elles ne peuvent nous être utiles que par notre coopération. En son nom et par lui, aidez-moi, Seigneur, à satisfaire à votre justice pour obtenir votre miséricorde, et daignez écouter ceux qui intercedent en ma faveur. Je crois à la communion des saints.



		Après avoir parlé de la nature et de la possibilité, pour soi et en faveur de autres, de la satisfaction sacramentelle, nous devons maintenant nous occuper de sa qualité ou de l'état de celui qui satisfait. A ce sujet, il y a cinq questions concernant cette qualité par rapport aux œuvres vivantes et aux œuvres mortes.	
I	Œuvres vivantes	Pour tous les péchés	<p>Peut-on satisfaire pour un péché et non pour les autres? Non. (Is., LVIII, 3.) Le jeûne de ceux qui sont dans les inimitiés et les procès n'est pas agréable à Dieu.</p> <p>Pour remettre la dette, il faut satisfaire de façon à pouvoir atteindre ce but essentiel.</p> <p>Or, l'offense qui constitue la dette envers Dieu s'efface quand l'amitié est rendue.</p> <p>Donc si quelque chose empêche le rétablissement de l'amitié, même parmi les hommes, la satisfaction ne peut avoir lieu.</p> <p>Or, tout péché empêche l'amitié de charité qui existe de l'homme à Dieu. Donc il est impossible de satisfaire pour un péché tout en en conservant d'autres. On ne satisfait pas pour un soufflet donné, si en faisant des excuses on en donne un autre.</p> <p>NOTE. Il ne s'agit que des péchés mortels, car on peut satisfaire pour un péché véniel seul sans satisfaire pour les autres.</p>
		En état de grâce	<p>Celui qui n'est pas en état de grâce peut-il satisfaire pour des péchés remis par la contrition? Non, il faut la charité. (Prov., x, 12.) <i>La charité couvre toutes les fautes.</i> — (I Cor., XIII, 3.) <i>Quand je distribuerais tous mes biens... si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien.</i></p> <p>Après que l'amitié a été rendue, il faut qu'on rétablisse encore l'égalité de la justice, ce qui se fait par la satisfaction qui, n'étant pas équivalente doit être acceptée par Dieu.</p> <p>Mais Dieu n'accepte pas les œuvres satisfactoires qui sont faites sans la charité. Donc celui qui n'est pas en état de grâce ne peut pas satisfaire pour ses péchés remis.</p> <p>En pratique on doit faire sa pénitence en état de grâce et ne pas être sans crainte au sujet des péchés pardonnés. (Eccli., v, 5.)</p>
II	Œuvres mortes	Nulles pour le ciel	<p>La satisfaction accomplie en état de péché commence-t-elle à valoir du moment que l'on recouvre l'état de grâce? Non.</p> <p>Ces œuvres étant mortes, la pénitence ne peut leur donner la vie ni les rendre satisfactoires.</p> <p>Elles sont dépourvues du principe de la charité, par conséquent elles sont incapables d'en émaner plus tard.</p> <p>Elles ne sauraient donc être ni méritoires de la vie éternelle, ni satisfactoires pour le passé.</p> <p>Cependant plus on fait d'œuvres moralement bonnes, plus on se dispose à la contrition. Dans ce cas, après la conversion, il n'est pas nécessaire de renouveler les œuvres qui ont produit un certain effet, comme le jeûne et l'aumône; il suffit de les offrir à Dieu à titre de satisfaction.</p>
		Bonnes pour le temps	<p>Les œuvres faites hors de la charité ont-elles quelque mérite? Non.</p> <p>Le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange (S. Aug.); il n'est rien, d'après : (I Cor., XIII, 2), cité ci-dessus.</p> <p>D'après les deux droits que Dieu a de donner par justice et par convenance de sa divine bonté, il y a deux mérites : celui de <i>condignité</i>, et celui de <i>convenance</i>.</p> <p>Mais c'est toujours par la libéralité de Dieu que tous ses biens nous sont accordés.</p> <p>Nous ne pouvons donc les mériter que par l'amour envers lui, alors c'est de <i>condigno</i>.</p> <p>Les autres ne méritent rien sinon par convenance : les biens temporels, la disposition à la grâce et l'habitude à faire le bien. Mais ces sortes d'œuvres n'ont qu'un mérite improprement dit.</p>
III		Par rapport à l'enfer	<p>Ces œuvres mitigent-elles les peines de l'enfer? Directement, non.</p> <p>Si par mitiger on entend qu'on peut être délivré en partie de la peine déjà méritée, il n'est pas permis que ces œuvres diminuent les peines de l'enfer; il faut être absous du péché.</p> <p>Si on entend qu'elles amoindrissent, en les prévenant, les peines qu'on encourrait par d'autres péchés, ces œuvres peuvent servir à mitiger les peines de l'enfer, de deux manières :</p> <p>1° En faisant éviter les fautes d'omission; 2° en disposant au bien, en diminuant le mépris et en détournant d'une foule de fautes.</p> <p>Les œuvres méritent parfois une diminution ou un délai de la peine temporelle, et certains biens temporels.</p>
			<p>Mon Dieu! si toutes nos œuvres étaient faites en état de grâce, que de mérites nous acqueririons à vos yeux. Ayez pitié de notre faiblesse, Seigneur, au nom de votre divin Fils, et daignez nous accorder cet état, et si nous avons le malheur de vous déplaire, acceptez nos bonnes œuvres pour nous rétablir dans votre amour.</p>

Plan	I	Après avoir considéré la nature, la possibilité et la quantité de la satisfaction sacramentelle, il nous reste à nous occuper des choses par lesquelles elle s'accomplit, ou de ses divers moyens. A ce sujet, il y a trois questions concernant les peines, les fléaux et les trois principales œuvres.	
		Peines	La satisfaction doit-elle se faire par des œuvres pénales? Oui.
			La satisfaction doit guérir la plaie du péché. Or les peines sont les remèdes des péchés. Donc il faut que la satisfaction s'opère par des œuvres pénales.
			1° Par rapport au passé. La compensation doit établir l'égalité entre l'offensé et l'offenseur.
			Dans la justice humaine, on y arrive en retranchant à celui qui a plus qu'il ne doit avoir pour le rendre à l'autre auquel il l'avait injustement enlevé, comme nous l'avons vu.
			Or quoiqu'on ne puisse rien enlever à Dieu en lui-même, le pécheur lui enlève quelque chose (Q. 12, art. 3) autant qu'il le peut.
			Donc il faut qu'on enlève au pécheur quelque chose qui tourne à la gloire de Dieu, et ce quelque chose ne peut être qu'une œuvre bonne pour honorer Dieu, pénale pour enlever quelque chose au pécheur.
		Avenir	2° Par rapport au péché à venir, la satisfaction a aussi pour but de le faire éviter, parce que l'on ne retombe pas facilement dans le péché du moment qu'on en a éprouvé de la peine.
			Elle doit donc consister également dans des œuvres pénales qui affectent le pécheur de façon à le porter désormais, par leur souvenir, à s'éloigner du mal avec plus de vigilance.
		Raison	NOTE. Toute bonne œuvre méritoire est aussi satisfactoire, à cause de l'effort qu'elle suppose, par suite de l'état malheureux de notre nature.
			Les choses qui sont de précepte sont aussi satisfactrices; on peut les imposer comme pénitence.
			Les fléaux de la vie présente sont-ils satisfactrices? Oui. (Rom., v, 3.)
			<i>L'affliction produit la patience, la patience l'épreuve, c'est-à-dire d'après la gloire, la purification du péché.</i>
	II	Fléaux	Si nous n'avons pas de faute sur la conscience, la peine satisfait. (S. Ambroise.)
			La compensation de l'offense peut être faite par l'auteur de l'offense et par l'offenseur.
			Quand l'offenseur la fait, elle est plutôt une vengeance qu'une pure satisfaction. Mais elle est une vraie satisfaction lorsque c'est l'offenseur même qui la fait. Si les fléaux deviennent pour ainsi dire l'œuvre de celui qui les subit, ils ont la nature de la satisfaction.
		Usage	Or, ils deviennent son œuvre s'il les accepte pour ses fautes et s'il en use avec patience.
			Sinon, ils ne deviennent d'aucune manière son œuvre, et ils n'ont pas le caractère de la satisfaction, mais uniquement celui de la vengeance.
			Le feu, dit saint Augustin, fait briller l'or et fumer la paille; ainsi les fléaux purifient les bons et endureissent les méchants, et ne sont satisfactrices que chez les bons. (Cité de Dieu.)
		Réparation	Les œuvres satisfactrices sont-elles convenablement énumérées? Oui.
			Il y en a trois principales: l'aumône, le jeûne, la prière; les autres œuvres de piété s'y rapportent.
		Œuvres	I. La satisfaction consiste d'abord à retrancher quelque chose des biens pour la gloire de Dieu. Des biens du corps par le jeûne; de la fortune, par l'aumône; de l'âme, par la soumission et la prière.
			II. Elle doit sauvegarder la vertu pour l'avenir, en détruisant les causes des péchés énumérés par saint Jean (1 épître, II, 16). Le jeûne est dirigé contre la concupiscence de la chair; l'aumône contre celle des yeux; et la prière contre l'orgueil de la vie. Ce sont les principales sources des péchés.
			III. Le jeûne comprend tout ce qui sert à dompter la chair; l'aumône, tout ce qui rend service au prochain; la prière, tout moyen de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû.
	III	Mon Dieu! les peines et les fléaux de ce monde sont une revendication de votre justice et la plainte de votre bonté, qui prépare la voie à votre miséricorde. Je les accepte, Seigneur, en esprit de pénitence; mais augmentez en moi l'esprit de prière, du jeûne et de l'aumône, et de toutes les œuvres satisfactrices.	



TRAITE DE LA PENITENCE

SECOND TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

SUJETS, POUVOIR, RIT.

Plan	Pouvoir	Sujets	{	Existence de ce pouvoir.		
				Effets.		
		Les clefs	{	Ministres.		
				Sujets.		
				L'excommunication	{	Nature.
						Ministre et sujet.
		Rapport avec les excommuniés.				
		Les indulgences	{	Absolution de l'excommunication.		
				En elles-mêmes.		
				Ceux qui peuvent en accorder.		
Rit solennel de la Pénitence	{	Ceux qui peuvent les gagner.				

---

Plan	I	Après avoir parlé de la nature, des effets et des parties du sacrement de Pénitence, il nous reste à parler de ses sujets, du pouvoir des clefs et du rit de ce sacrement. Par rapport aux sujets, il y a trois questions dans lesquelles il s'agit de la vertu de pénitence dans les innocents, les saints et les anges.	
		Innocents	<p><b>Principe</b></p> <p>La pénitence peut-elle convenir aux innocents? Oui. Elle est infuse. On dit guérissable au point de vue corporel et spirituel celui qui n'est pas infirme, mais parce qu'il peut le devenir, ce qui suppose l'habitude de la pénitence dans le pécheur.</p> <p>Ainsi un pauvre peut avoir l'habitude de la magnificence, quoi qu'il n'ait pas les richesses qui sont la matière de cette vertu, mais parce qu'il peut les avoir.</p> <p>Donc l'habitude d'une vertu peut se trouver dans quelqu'un qui n'a pas de quoi l'exercer pour le moment.</p> <p><b>Application</b></p> <p>D'où il est facile de comprendre que ceux qui sont innocents, n'ayant pas commis de péchés, mais pouvant en commettre, doivent avoir non l'acte, mais l'habitude de cette vertu.</p> <p>Car l'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte qui requiert une matière.</p> <p>Et ils l'ont, en effet, s'ils possèdent la grâce avec laquelle toutes les vertus sont infuses.</p> <p>Cette habitude ne peut jamais passer à l'acte, sinon par rapport aux péchés véniels, parce que les péchés mortels la détruisent; ainsi les saints ont aussi de quoi exercer cette vertu, à cause de leurs péchés véniels.</p>
II	Saints	Persistance	<p><b>Persistance</b></p> <p>Les saints dans la gloire ont-ils cette vertu? Oui. D'après la III<sup>e</sup> partie, question 65, article 4, et supplément question 4, article 3.</p> <p>Où il est prouvé que les vertus morales demeurent après cette vie, en ce qu'elles ont de formel.</p> <p>Or, la pénitence est une partie de la justice qui est une vertu cardinale et éternelle. Donc celui qui a l'habitude de cette vertu ici-bas l'aura dans le ciel.</p> <p>Mais elle ne produira pas dans les saints le même acte qu'elle produit maintenant, c'est-à-dire cette douleur de cœur qui doit être dans le pénitent; elle n'aura rien d'affligeant et de pénal.</p>
		Différence	<p><b>Différence</b></p> <p>Elle produira des actes qui seront des actions de grâces rendues à Dieu pour sa miséricordieuse bonté, qui pardonne les péchés de ceux qui se repentent et qui font pénitence.</p> <p>Le Christ ne pouvant pas pécher, cette vertu ne lui convenait ni en acte ni en puissance.</p> <p>D'ailleurs notre volonté, dans le ciel, sera en tout conforme à la volonté de Dieu même.</p>
III	Anges	Principes	<p><b>Principes</b></p> <p>Les anges sont-ils susceptibles de cette vertu? Non, parce qu'ils ne peuvent pas obtenir le pardon de leurs péchés et qu'ils ne sont pas revêtus d'un corps.</p> <p>La pénitence se considère en nous de deux manières, comme passion et comme vertu.</p> <p>Comme passion, elle est une douleur ou une tristesse du mal que l'on a commis.</p> <p>Comme vertu, elle est l'acte par lequel on déteste le mal pour l'expier et pour s'en corriger.</p>
		Conclusion	<p><b>Conclusion</b></p> <p>Or, les bons anges n'ont commis aucun péché dont ils aient jamais eu à se repentir.</p> <p>Donc la pénitence en tant que repentir, douleur, tristesse, ou passion, ne se trouve pas en eux.</p> <p>Mais elle existe, d'une certaine façon, comme passion, dans les mauvais anges, dont la nature n'est pas tellement altérée, qu'elle soit absolument incapable de haïr le mal. Il en est de même des damnés.</p> <p>Leur péché étant irrémédiable, c'est-à-dire ne pouvant être ni expié, ni pardonné, ils ne peuvent pas avoir la vertu de pénitence; leur pénitence ne consiste que dans la détestation des peines.</p> <p>NOTE. Cet article est contraire aux origénistes qui prétendaient que les démons devaient être sauvés un jour, et à tous les incrédules qui ont nié l'éternité des peines.</p>

Mon Dieu! vous avez accordé à quelques saints l'esprit de pénitence héroïque, au point qu'ils souhaitaient vivre longtemps pour souffrir davantage. Hélas! Je suis bien loin de leur ressembler! Donnez-moi, Seigneur, un repentir égal à mes nombreuses fautes, afin que je les expie et que je cesse de vous offenser.



Après avoir considéré ce qui regarde les sujets de la vertu de pénitence, nous devons parler du pouvoir des ministres du sacrement, de ce pouvoir des clefs, de l'excommunication, et des indulgences qui y sont annexées. Sur le pouvoir des clefs, il y a quatre choses à examiner et d'abord son existence, dans les trois questions suivantes.

Plan	II	Existence	Raison	<p>Doit-il y avoir des clefs dans l'Eglise? Oui. D'après Notre Seigneur. <i>Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux.</i> (S. Mat., xvi, 19.) Car tout dispensateur doit avoir les clefs des choses qu'il dispense. Or les prêtres sont les dispensateurs des divins mystères. Donc ils doivent en avoir les clefs.</p> <p>La clef sert à ouvrir. Or, le ciel est fermé par le péché quant à la faute et à la peine qu'il mérite.</p> <p>D'où le pouvoir par lequel on enlève cet obstacle reçoit convenablement le nom de clef.</p>
			Origine	<p>Ce pouvoir qui existe souverainement dans la Trinité est appelé par quelques auteurs la clef d'autorité de cette même Trinité.</p> <p>Il a existé aussi dans le Christ qui a ouvert le ciel, par les mérites de sa Passion, d'où il est dit qu'il a les clefs d'excellence.</p> <p>Mais comme de son côté ouvert est sortie la vertu des sacrements pour communiquer sa Passion, les ministres, dispensateurs des sacrements, ont reçu le pouvoir d'écarter l'obstacle du péché.</p> <p>Ce pouvoir, par métaphore, est appelé la clef de l'Eglise, ou la clef du ministère.</p> <p>Le ciel était fermé pour tous les hommes par le péché d'Adam; la Passion l'a ouvert; les pécheurs qui se le ferment, peuvent l'ouvrir par la Pénitence</p> <p>NOTE. — Ce pouvoir n'est pas restreint au péché; il s'étend à tout le magistère de l'Eglise.</p>
			Pouvoir	<p>La clef est-elle la puissance de lier et de délier? Oui. D'après le même texte cité ci-dessus.</p> <p>On définit la clef de l'Eglise: le pouvoir de lier et de délier, dont le juge ecclésiastique fait usage pour recevoir dans le ciel ceux qui en sont dignes et en exclure les indignes.</p> <p>L'usage de cette puissance ne consiste pas à ouvrir en général le ciel parce qu'il est ouvert; mais à l'ouvrir en particulier pour tel ou tel individu qui se l'était fermé par le péché.</p> <p>Ce qui ne peut régulièrement se faire sans connaître l'état spirituel de chacun</p>
			Définition	<p>C'est pour cela que la définition indique avant tout le genre de la chose par le pouvoir; le sujet, le juge ecclésiastique; l'exercice du pouvoir qui consiste à exclure et à recevoir; l'objet, le royaume des cieux; la règle à suivre, selon qu'on est digne ou indigne.</p>
		Explication	<p>Mais ce pouvoir, conféré par l'Ordre, a besoin d'une juridiction pour être exercé. Le prêtre n'agit pas immédiatement sur le ciel, mais sur les sacrements par lesquels l'homme y arrive lorsqu'il est bien disposé.</p>	
		Deux	<p>Y a-t-il deux clefs ou une seule? Deux. De la science et de la puissance. On exige de celui qui exerce un acte qu'il juge de la capacité de celui qui le reçoit, et qu'il accomplisse cet acte, pour recevoir ceux qui sont dignes et exclure les indignes.</p> <p>Donc pour ces deux choses il faut une certaine autorité ou une certaine puissance.</p>	
		Nombre	<p>D'après cela on distingue deux clefs, dont l'une se rapporte au jugement que l'on doit prononcer sur la capacité de celui qui doit être absous, l'autre à l'absolution elle-même.</p> <p>Ces deux clefs ne se distinguent pas pour l'essence de l'autorité, parce qu'elle les possède par devoir, mais elles se distinguent par rapport à leurs actes dont l'un présume l'autre.</p> <p>Dans le sacrement de l'Ordre, on reçoit deux clefs: celle de la connaissance ou le droit de juger les consciences, et celle du juge qui consiste à lier ou délier selon le cas.</p>	
		Distinction	<p>Voilà pourquoi Notre Seigneur promet à S. Pierre <i>les clefs du royaume des cieux.</i> (S. Mat., xvi, 19.)</p> <p>Celle de la science n'est une clef que par rapport à l'autre; voilà pourquoi on ne dit pas d'un simple savant qu'il a des clefs.</p>	

Mon Dieu! la transmission de votre pouvoir à l'Eglise par son chef est une des œuvres les plus étonnantes de votre bonté pour les hommes. Qui ne serait assuré de son pardon, lorsque l'un de vos plus humbles ministres le prononce avec connaissance de cause, tandis que vous le ratifiez? M'y soumettre avec amour est mon devoir.

Après avoir parlé de l'existence des clefs, c'est-à-dire du pouvoir de lier et de délier donné par le Christ à l'Eglise, nous devons ensuite considérer leurs différents effets par rapport aux péchés et à l'usage que peuvent en faire les prêtres. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la rémission des péchés et le pouvoir des prêtres.

I

**Rémission**

**De la faute**

Le pouvoir des clefs s'étend-il à la rémission de la faute? Oui. Il est de foi que la puissance des clefs s'étend à la rémission de la faute, car tous les sacrements produisent la grâce, et la grâce sanctifiante est incompatible avec le péché. (NOTE.)

D'après le Maître des sentences qu'on a suivi dans cet article, il semble que le prêtre n'absout pas, mais qu'il montre seulement au pénitent qu'il est absous; ce qui est erroné. (NOTE.)

Saint Thomas enseigne le contraire dans les questions 62, 64 et 84 de la III<sup>e</sup> partie, dans l'opuscule sur la forme de l'absolution et dans le commentaire sur l'Evangile de saint Jean et dans d'autres livres.

Car, bien que Dieu remette les péchés comme auteur principal, le pouvoir des clefs y contribue, soit que le pécheur y ait actuellement recours, soit qu'il en forme le vœu, comme au Baptême.

**De la peine**

Le prêtre peut-il remettre la peine du péché? Oui. Il peut lier et délier. Par la grâce de l'absolution, le prêtre remet la faute du péché et la peine éternelle.

Mais la Pénitence n'agit pas comme le Baptême qui remet aussi toute la peine temporelle, parce que l'homme régénéré par la Passion du Christ devient un homme tout à fait nouveau.

Mais par la Pénitence il est seulement guéri de ses péchés dont il reste encore quelque chose.

Aussi quoique les clefs remettent parfois toute la peine, selon la contrition du pénitent, elles ne la remettent pas toujours en totalité : de là l'obligation de satisfaire pour la peine temporelle.

La confession fréquente et l'absolution la diminuent et la grâce peut toute l'effacer.

II

Plan

**Pouvoir**

**De lier**

Le prêtre peut-il lier par la puissance des clefs? Oui. (S. Math., XVI, 19.)

*Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel.*

La puissance raisonnable se rapporte à des choses opposées. Or, la puissance des clefs est une puissance raisonnable, puisqu'elle est jointe au discernement. Donc le prêtre qui peut délier peut lier aussi.

Le ministre opère comme Dieu dont il tient la place, à l'égard de la faute et de la peine.

A l'égard de la faute, il délie directement celui qu'il absout, il lie indirectement s'il n'absout pas.

Quant à la peine, au contraire, il lie directement le pénitent en lui imposant d'obligation l'œuvre satisfactoire qu'il détermine, comme c'est d'ailleurs son devoir de le faire.

La Passion du Christ nous oblige aussi à une peine pour devenir conformes à lui.

NOTE. Le prêtre qui n'imposerait pas de pénitence pour les péchés mortels pécherait grièvement.

**Avec discernement**

Le prêtre peut-il lier et délier arbitrairement? Non. Il doit discerner. Ministre de Dieu, le prêtre ne doit agir, comme instrument, que sous l'impulsion divine.

C'est ainsi que S. Pierre fut d'abord inspiré avant que le pouvoir des clefs lui fut confié (S. Math., XVI, 17), et que les Apôtres reçurent le St-Esprit (S. Jean, XX, 22).

Donc le prêtre qui agirait sans discernement n'obtiendrait pas son effet et serait coupable.

Car de même qu'un médecin instruit et prudent applique les remèdes selon l'état des malades, un prêtre instruit et prudent, conduit par l'Esprit divin, n'impose pas toujours toute la peine; mais il modifie celles qu'il impose selon les fautes commises ou d'après l'état des pénitents.

Dès lors on juge que les prêtres ne sauraient exercer arbitrairement le pouvoir des clefs.

NOTE. Ils doivent tenir un juste milieu entre une sévérité excessive et une facilité déplorable.

III

Mon Dieu! assistez de votre Esprit tous les ministres de votre sainte Eglise dans le tribunal de la Pénitence, afin que leur décision soit toujours conforme à votre adorable volonté et que tous les pécheurs soient non seulement rétablis dans l'état de grâce, mais encore consolés et fortifiés dans les pieux désirs de vivre saintement à l'avenir.



		Après avoir parlé de l'existence du pouvoir des clefs dans l'Eglise et de leur effet quant aux péchés, nous devons maintenant nous occuper des ministres qui le possèdent et de l'usage qu'ils peuvent en faire. A ce sujet, il y a six questions concernant les ministres des clefs en général et en particulier.	
Plan II	En général	Anciens	<p><b>Les prêtres de l'ancienne loi avaient-ils le pouvoir des clefs?</b> Non. Le ciel n'était pas encore ouvert, et leurs sacrements ne conféraient pas la grâce. Donc ces prêtres n'avaient pas les clefs du royaume des cieux.</p> <p>Le sacerdoce du Christ est au-dessus du sacerdoce légal, comme la vérité de la figure. (Hébr., ix, 11.) <i>Le Christ est le pontife des biens futurs</i></p> <p>Donc leur pouvoir ne s'étendait pas aux choses célestes, mais aux figures des choses célestes.</p> <p>Ils n'avaient que les clefs du tabernacle terrestre, figure des biens célestes et éternels. Ils jugeaient seulement pour initier à la figure.</p>
		Le Christ	<p><b>Le Christ a-t-il eu les clefs?</b> Oui. <i>Ainsi parle celui qui a la clef.</i> (Apoc. III, 6.)</p> <p>Le pouvoir de faire une chose existe plus parfaitement dans l'agent principal que dans l'instrument.</p> <p>Or nous avons comme instruments les clefs que le Christ possède comme agent principal qui opère notre salut.</p> <p>Il les possède par autorité comme Dieu et par ses mérites comme homme.</p> <p>Il a donc ce pouvoir à un degré plus élevé que les prêtres, il a le pouvoir d'excellence.</p> <p>Il remettait les péchés sans sacrement, aussi ses clefs n'étaient pas sacramentelles.</p>
		Prêtres	<p><b>Les prêtres seuls ont-ils le pouvoir des clefs?</b> Oui. Saint Ambr. (Hébr., v, 1.) <i>Tout pontife est établi afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés.</i></p> <p>La clef d'ordre ouvre le ciel par la rémission des péchés; elle n'appartient qu'aux prêtres, parce que seuls ils sont les intermédiaires entre Dieu et le peuple dans le culte divin.</p> <p>La clef de juridiction au for contentieux, ouvre seulement l'entrée de l'Eglise militante; elle s'applique à l'excommunication et aux censures; elle peut appartenir aux prélats qui ne sont pas prêtres.</p> <p>On ne l'appelle pas proprement la clef du ciel; elle y dispose.</p>
		Saints	<p><b>Les saints qui ne sont pas prêtres pourraient-ils avoir le pouvoir des clefs?</b> Non. L'action appartient à celui qui a la puissance. Or la clef qui est la puissance spirituelle n'appartient qu'aux prêtres. Donc son usage ne convient qu'à eux.</p> <p>Le Christ est l'agent principal des clefs; l'homme ne les possède qu'autant qu'il les a reçues et comme instrument.</p> <p>Or, le prêtre seul les reçoit par le sacrement de l'ordre, pour s'en servir comme ministre.</p> <p>Donc, quoique le prêtre doive être saint, la sainteté seule ne suffit pas pour ce pouvoir.</p> <p>D'où il arrive que celui qui obtient l'effet des clefs ne devient pas semblable à celui qui en a l'usage, mais au Christ.</p>
	En particulier	Mauvais	<p><b>Les mauvais prêtres ont-ils l'usage des clefs?</b> Oui. Comme ministres.</p> <p>Il est de foi que les sacrements conférés par les mauvais prêtres sont valides, comme on l'a vu. (III. p., q. 64, art. 5.)</p> <p>S'il fallait être en état de grâce pour absoudre, qui pourrait être sûr d'être absous?</p> <p>Dieu ne veut pas que les dons de sa libéralité soient anéantis par l'iniquité de son ministre, cependant celui-ci pèche toutes les fois qu'il absout.</p> <p>De même il n'est pas essentiel que l'instrument dont l'homme se sert lui ressemble.</p>
		Séparés	<p><b>Les prêtres hérétiques, schismatiques, etc., l'ont-ils aussi?</b> Non.</p> <p>Ils ne perdent pas l'essence de ce pouvoir, parce que l'ordre imprime un caractère ineffaçable.</p> <p>Mais ils n'en ont pas l'usage faite de matière ou de sujets sur qui l'exercer.</p> <p>Car l'Eglise peut soustraire ses enfants à l'autorité de ceux qui en sont indignes.</p> <p>Donc ces prêtres ne peuvent faire usage des clefs sinon pour leur damnation.</p> <p>Et ceux qui recourent à eux pèchent, à moins qu'il y ait ignorance ou nécessité, comme de l'article à la mort; en ce cas l'Eglise supplée</p>
III	<p>Mon Dieu! j'ai toute confiance aux ministres de votre Eglise, persuadé qu'ils ont le pouvoir de me réconcilier avec vous, en votre nom. Rendez-moi docile à leur autorité, et faites que je profite, chaque fois que j'ai recours à eux, de la nouvelle grâce qu'ils m'accordent par la vertu du sacrement.</p>		

		Après avoir considéré l'existence du pouvoir des clefs, leur effet et les ministres qui en font usage, il nous reste à nous occuper de ceux sur lesquels l'usage des clefs peut s'exercer légitimement. A cet égard, il y a trois questions concernant tous les hommes, les subordonnés et les supérieurs.	
Plan	II	Restriction	<p><b>I</b> {</p> <p><b>Analogie</b> {</p> <p>Le prêtre peut-il user du pouvoir des clefs sur tous les hommes ? Non. Tout juge ne peut juger tout individu. De même tout prêtre ne peut pas absoudre tout paroissien d'un autre.</p> <p>Dans la société, outre les chefs suprêmes et les préceptes généraux, il y a des subalternes et des spécialistes qui appliquent les lois et les règles des arts dans des cas particuliers.</p> <p>Dans la hiérarchie céleste, outre les Principautés qui président à tout, il y a les Puissances qui gouvernent les provinces, et les Anges préposés à la garde des espèces et des individus.</p> <p><b>Application</b> {</p> <p>De même, dans la hiérarchie de l'Eglise militante, outre le chef suprême qui exerce le pouvoir sur le monde entier, il y en a d'autres qui ont une juridiction restreinte par sa puissance.</p> <p>D'où le Pape sur tous, les Evêques dans leurs diocèses et chaque prêtre dans sa paroisse.</p> <p>Ainsi dans les Evêques et les prêtres le pouvoir d'ordre est restreint par le pouvoir de juridiction. Une clef matérielle ne peut ouvrir que sa serrure. C'est d'institution divine : Aux Apôtres le pouvoir qui découle de l'ordre (Saint Jean, xx, 22.), à Pierre la juridiction. (S. Mat. xvi, 19.)</p> <p>Pour nous faire entendre que le pouvoir d'Ordre quant à l'usage est subordonné à celui du Chef.</p>
			<p><b>Pouvoir</b> {</p> <p>Un prêtre peut-il toujours absoudre ceux qui lui sont soumis ? Absolument parlant, oui ; parce que celui qui peut le principal, peut aussi l'accessoire.</p> <p>Or, le prêtre peut dispenser l'Eucharistie à laquelle se rapporte l'absolution. Donc tout prêtre peut absoudre de tous ses péchés celui qui lui est soumis. Mais en pratique, il faut distinguer. Le pouvoir d'ordre s'étend à la rémission de tous les péchés.</p>
			<p><b>Réserve</b> {</p> <p>Tandis que le supérieur peut restreindre la juridiction par la réserve de certains cas.</p> <p>Comme : 1° l'imposition d'une pénitence solennelle ; — 2° l'absolution d'un excommunié ; — 3° quand il y a une irrégularité majeure ; — 4° un incendiaire ; 5° les grands criminels.</p> <p>En pareil cas, et autres, la coutume donne ou enlève le pouvoir aux prêtres. Quand il s'agit d'absoudre une complice, une constitution de Benoît XIV enlève toute juridiction.</p> <p>Pour les cas réservés, on doit consulter le Rituel et les Statuts de son propre diocèse.</p>
			<p><b>Principe</b> {</p> <p>Un prêtre peut-il exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son supérieur ? Oui. Les supérieurs peuvent pécher ; ne pouvant s'absoudre, ils ont besoin d'un autre.</p> <p>Le pouvoir des clefs, considéré en lui-même, s'étend à tout le monde. (Art. précédent.)</p> <p>Seulement il peut être restreint à l'égard de quelques-uns quant à la juridiction.</p>
		Supérieurs	<p><b>Extension</b> {</p> <p>Mais celui qui l'a limitée peut l'étendre de même sur qui il le juge à propos. Donc il peut bien donner à un prêtre le pouvoir des clefs sur sa propre personne, puisqu'il ne peut s'en servir pour lui-même, être son sujet, à la fois juge et accusé.</p> <p>Un évêque devient ainsi le subordonné de son confesseur, mais il reste son supérieur quand même.</p> <p>Les cardinaux, évêques, prélats, peuvent se choisir n'importe quel prêtre approuvé.</p> <p>Les curés ne peuvent choisir qu'un prêtre approuvé par l'ordinaire. (Gousset.)</p>
		<p><b>III</b> {</p> <p>Mon Dieu ! j'admire également la sagesse de l'Eglise dans l'extension et la restriction qu'elle fixe au pouvoir des clefs. Si elle a des cas réservés, c'est afin de nous inspirer plus d'horreur pour certains crimes. Ne permettez pas, Seigneur, que je tombe jamais sous la réserve ; je veux être tout à vous.</p>	



Après avoir parlé de la puissance des clefs accordée aux ministres du sacrement de Pénitence nous devons nous occuper des choses qui y sont annexées, premièrement de l'excommunication, et d'abord de sa nature, au sujet de laquelle il y a quatre questions concernant sa définition, le pouvoir de l'Eglise et sa pratique.

I	Définition	<p><b>L'excommunication est-elle bien définie?</b> Oui. C'est une séparation de la communication de l'Eglise quant aux biens et aux suffrages généraux. De là sa division.</p> <p><b>Division</b></p> <p>Le baptême donne droit à deux choses : à l'assemblée des fidèles et à la participation aux sacrements.</p> <p>1° Etre privé de la participation aux sacrements, c'est l'excommunication mineure.</p> <p>2° Etre exclu des sacrements et de l'assemblée des fidèles, c'est l'excommunication majeure.</p>
	Privation	<p>Cette dernière prive des choses spirituelles comme les prières mutuelles, les assemblées pour le culte.</p> <p>Et des actes corporels légitimes : baiser de paix, prière commune, salut, rapport, repas.</p> <p>On peut prier en particulier pour un excommunié, mais on ne le doit pas dans les prières publiques.</p> <p>NOTE. On ne peut communiquer, même sous ce dernier rapport, avec un excommunié dénoncé sans encourir l'excommunication mineure.</p>
	Dieu	<p><b>L'Eglise peut-elle excommunier?</b> Oui. Notre-Seigneur a dit de celui qui méprise les ordres de l'Eglise : <i>Qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain.</i> (S. Mat., XVIII, 17.)</p> <p>Le jugement de l'Eglise doit être conforme à celui de Dieu qui punit de deux manières :</p> <p>1° En châtiât les pécheurs par des fléaux pour les ramener au bien qu'ils ont quitté.</p> <p>2° En les abandonnant à eux-mêmes pour qu'ils sentent leur faiblesse et qu'ils s'humilient.</p>
	Pouvoir	<p>Or, l'Eglise imite le jugement de Dieu en séparant quelqu'un de la communion des fidèles pour le couvrir de honte, et des biens spirituels pour le laisser à lui-même et qu'il s'humilie.</p> <p>Elle imite le médecin qui pratique une incision ou coupe un membre pour sauver le malade. Mais cette peine doit être appliquée avec prudence.</p> <p>NOTE. Elle se propose de venger l'honneur de Dieu, de détourner les autres du mal, de sauver le pécheur.</p>
Plan II	L'Eglise	
	Raison	<p><b>Peut-elle excommunier pour un dommage temporel?</b> Oui. D'après : (Actes, v.) où Saint Pierre condamne Ananie et Saphire à mort.</p> <p>En principe, on ne doit être excommunié que pour des fautes mortelles qui excluent du ciel.</p> <p>Mais comme on pèche mortellement contre la justice et la charité en causant un préjudice considérable au prochain, l'Eglise peut excommunier pour des dommages temporels celui qui s'en rend coupable.</p>
	Objet	
	Précaution	<p>Cependant, cette peine étant une des plus graves, et les peines étant des remèdes (Aristote), comme un sage médecin, l'Eglise doit commencer par des remèdes légers et peu dangereux.</p> <p>C'est pourquoi elle fait ordinairement trois admonitions, à la suite desquelles, si le pécheur ne se rend pas, il est réputé contumace et doit être excommunié ; c'est sa faute et pour son bien.</p>
	De l'auteur	<p><b>Si l'excommunication est injuste, a-t-elle quelque effet ?</b> Oui. D'après S. Grégoire, on doit redouter la sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste.</p> <p>1° Si la sentence est juste en elle-même, quoique injuste par la peine ou la colère du juge, elle n'en produit pas moins son effet ; le coupable, malgré le péché du juge, subit une juste sentence.</p>
	Injustice	<p>2° Si la sentence est injuste par défaut de cause, comme si elle était portée pour un péché véniel, l'excommunication serait nulle ; s'il y a vice de forme substantiel, elle est encore nulle ; si le vice est accidentel, oubli des monitions, etc., elle est valide et on doit s'y soumettre.</p>
	De la sentence	<p>Mais dans ce dernier cas, on peut user du droit d'appel ou demander l'absolution du juge.</p> <p>Si on était excommunié pour un crime faux, qui a été prouvé en jugement, il vaudrait mieux se soumettre en attendant justice. Dans ce cas, l'humilité compenserait le tort causé par l'excommunication, et plusieurs théologiens pensent qu'on ne serait pas retranché de la communion des fidèles.</p>

Mon Dieu ! toute société a le droit d'exclure de son sein les membres indignes et dangereux, dans l'intérêt des autres. L'Eglise ne devait pas être privée de ce droit, d'autant plus qu'il s'agit du salut des âmes. Aussi l'a-t-elle toujours exercé. Ne permettez pas Seigneur que j'encoure jamais cette disgrâce. Plutôt mourir que d'être séparé de vous !

III

PÉNITENCE DES AUTEURS ET DES SUJETS DE L'EXCOMMUNICATION SUPPLÉMENT

22

Plan	I	Après avoir défini l'excommunication et considéré le pouvoir qu'en a reçu l'Eglise et l'usage qu'elle en fait, nous devons ensuite nous occuper de ceux qui peuvent excommunier et de ceux qui peuvent l'être. A ce sujet, il y a six questions, trois concernant les auteurs de l'excommunication, et trois, les sujets.	
		Auteurs	<p><b>Prêtres</b></p> <p><b>Tout prêtre peut-il excommunier?</b> Non. Les fonctions dangereuses sont réservées aux chefs.</p> <p>L'excommunication, qui est une peine excessivement dangereuse, a lieu d'homme à homme, au for extérieur : elle exige une juridiction spéciale. Car elle offre des périls si on ne l'emploie avec prudence et modération ; aussi on ne la confie pas indifféremment à tout prêtre.</p> <p>D'où les évêques seuls et les hauts prélats reçoivent ce pouvoir de leur institution ordinaire, et c'est de Pierre que ce pouvoir découle en eux.</p> <p>Les curés ne l'ont pas, quoiqu'ils aient juridiction sur leurs paroissiens quant au for intérieur ou de la conscience.</p> <p>Les grands vicaires peuvent porter des censures, mais au nom de l'évêque.</p>
			<p><b>Non-prêtres</b></p> <p><b>Ceux qui ne sont pas prêtres peuvent-ils excommunier?</b> Oui. Les archidiacres, les légats et les prélats élus ont ce droit, et cependant ils peuvent ne pas être prêtres.</p> <p>Les prêtres seuls dispensent les sacrements qui confèrent la grâce et seuls ils peuvent absoudre et lier au for de la conscience.</p> <p>Mais l'excommunication ne se rapporte pas directement à la grâce ; elle ne s'y rapporte que par voie de conséquence, dans le sens qu'elle prive des suffrages de l'Eglise qui disposent à la grâce ou qui la conservent.</p> <p>C'est pourquoi ceux qui ne sont pas prêtres, pourvu qu'ils aient juridiction au for contentieux, peuvent excommunier.</p>
II		Excommuniés	<p><b>Un excommunié ou suspens peut-il excommunier?</b> Non, de même que celui qui est lié corporellement ne peut en lier un autre.</p> <p>L'excommunié est privé de la juridiction, qui est nécessaire pour excommunier. Donc il ne le peut pas.</p> <p>Il en est de même de celui qui est suspendu, ce qui arrive de trois manières différentes :</p> <p>1° Si on est suspendu seulement par rapport à l'ordre, on peut faire ce qui est de juridiction. Ainsi un prélat irrégulier peut excommunier.</p> <p>2° Si on est suspendu par rapport à la juridiction, on peut faire ce qui est de l'Ordre, mais on ne peut faire ce qui appartient à la juridiction.</p> <p>3° Si on est suspendu des deux manières, on ne peut exercer ni l'un ni l'autre ; on est lié.</p>
			<p><b>Soi-même égaux supérieurs</b></p> <p><b>Peut-on s'excommunier soi-même, excommunier un égal ou un supérieur?</b> Non, parce qu'on n'a pas de juridiction sur soi, sur un égal, sur un supérieur, attendu que l'excommunication est un acte de supériorité à l'égard d'un subordonné, à moins que l'inférieur n'ait reçu une juridiction déléguée.</p> <p>Il n'en est pas de même au tribunal de la pénitence, parce que le péché rend l'homme inférieur.</p> <p>NOTE. — Le souverain pontife ne peut être excommunié, parce qu'il n'a pas de supérieur ici-bas.</p> <p>Ne peuvent pas l'être : les morts, enfants, insensés, catéchumènes, Juifs, infidèles.</p> <p>Ne peuvent l'être que les hommes vivants, doués de raison, baptisés, subordonnés.</p>
		Sujets	<p><b>Communauté</b></p> <p><b>Peut-on excommunier une communauté?</b> Non. La Glose, Innocent IV. On excommunique pour des péchés mortels ; il n'est pas probable que toute une communauté pèche.</p> <p>L'Eglise a donc sagement réglé qu'on n'excommunierait pas une communauté entière, de peur d'arracher le froment avec l'ivraie. En cela aussi elle imite Dieu. (Gen., XVIII, 25.) <i>Il ne condamne pas le juste avec l'impie.</i></p> <p>Il est permis de frapper tous les membres coupables, non la communauté, un Etat, une ville.</p> <p>Car l'excommunication est personnelle, tandis que l'interdit peut être local. (Boniface VIII.) Ainsi tout un royaume peut être interdit pour le péché du roi.</p>
III		Répétition	<p><b>Peut-on être excommunié plusieurs fois?</b> Oui. Tant que la cause l'exige.</p> <p>Dans la même cause, pour une plus grande confusion du coupable, afin qu'il se convertisse.</p> <p>Dans une cause nouvelle, et il peut alors y avoir autant d'excommunications que de causes.</p>
		<p>Mon Dieu ! l'Eglise, assistée de votre Esprit n'abuse pas de son pouvoir ; elle agit toujours en vous imitant, avec lenteur, sagesse et prudence. Inspirez à ceux qu'elle frappe des sentiments d'humilité et de soumission, afin qu'ils reconnaissent l'intention de sa rigueur et qu'ils reviennent à vous.</p>	



Plan	I	Après avoir parlé de l'excommunication en elle-même, de ceux qui peuvent excommunier, et de ceux qui peuvent être excommuniés, nous avons à examiner les rapports qu'on peut avoir avec eux. A ce sujet il y a trois questions concernant ces rapports, leur conséquences et leur gravité.	
		Rapports	Distinction
			Exceptions
		Conséquences	Majeure
			Mineure
			Opinions
		Gravité	Plus probable
	II		
	III		

Plan	II	Sujet	Pouvoir	De droit	Après avoir considéré l'excommunication en elle-même, ceux qui peuvent la lancer et la subir, et les rapports qu'on peut avoir avec les excommuniés, il nous reste à parler de l'absolution de l'excommunication. A ce sujet, il y a trois questions concernant l'auteur de cette absolution, le sujet et la censure elle-même.					
					Censure	Exposé	Distinction	Excuses	Par sentence	Tout prêtre peut-il absoudre de l'excommunication ceux qui lui sont soumis? Non. C'est à celui qui peut excommunier que cela appartient.
										Un prêtre cependant peut absoudre de l'excommunication mineure, et même d'une majeure définie par le droit, et dont l'absolution n'est réservée à personne, pourvu qu'il soit approuvé.
										Celle qui est portée par sentence de juge ne peut être levée que par lui ou par un supérieur.
										A l'exception des six cas réservés au pape; voies de fait contre un clerc ou religieux; — effraction à une église, si le coupable est dénoncé; — incendie d'une église; — communication <i>in divinis</i> avec celui qu'il a dénoncé. — Falsifications des lettres apostoliques; — communication avec un excommunié dans le crime qui lui a valu l'excommunication.
										Quant au premier de ces cas, il y a un grand nombre de circonstances qui excusent.
										Dans l'ensemble, la difficulté excessive de recourir au pape autorise à se faire absoudre par l'évêque ou le curé, avec serment de se soumettre à ce qui sera décidé plus tard.
										A l'article de la mort, il n'y a pas de réserve; tout prêtre peut absoudre de tout.
										Peut-on être absous d'une excommunication malgré soi? Oui.
										On peut être excommunié malgré soi, on peut donc être absous de même.
Le mal de la faute ou du péché, et le mal de la peine diffèrent en ce sens que le principe de la faute est en nous, par la raison que tout péché est volontaire.										
Tandis que le principe de la peine est quelquefois hors de nous; elle peut être forcée, involontaire.										
Donc parce qu'on pèche par la volonté, on ne peut pas être absous si on ne le veut pas.										
Tandis que l'excommunication étant involontaire, on peut en être absous malgré soi.										
NOTE. Si la censure est pour un temps, elle cesse avec le temps, quelle que soit la disposition de l'esprit de celui qui a été frappé. On peut la lever si elle nuit au lieu d'être un remède.										
Peut-on être absous d'une excommunication sans l'être des autres qu'on aurait encourues? Oui. Elle est une peine. Or, on est délivré d'une peine, tandis que d'autres subsistent. Donc on peut être absous...										
En effet, les excommunications n'ont pas de connexion entre elles; cela est donc possible.										
Il faut remarquer cependant si elles ont été portées par un seul juge ou par plusieurs.										
Si elles ont été portées par le même, l'absolution de l'une entraîne celle des autres, à moins que le contraire ne soit exprimé, ou qu'on n'ait demandé d'être absous d'une seule.										
Si elles ont été portées par plusieurs, celui qui est absous de l'une ne l'est pas des autres à moins que les autres juges ne confirment à sa demande son absolution, ou que tous aient chargé un seul d'absoudre, ou que les dernières sentences ne soient subordonnées entre elles en confirmation de la première; celle-ci étant levée, toutes le sont.										
Mon Dieu! il n'y a pas de bonheur plus grand dans ce monde que d'être en état de grâce et par conséquent en paix avec vous-même et avec l'Eglise. Délivrez-moi, Seigneur, de toutes mes fautes, et soumettez-moi, pour les expier, à toutes les peines qu'il vous plaira, pourvu que je n'encoure aucune censure.										



I	Après avoir parlé des sujets du sacrement de pénitence, du pouvoir des clefs et de l'excommunication, à nous reste à nous occuper de la seconde chose annexée à ce pouvoir, c'est-à-dire des indulgences. A ce sujet, il y a trois choses à voir : les indulgences d'abord, sur lesquelles il y a trois questions à faire.	
		<p><b>L'indulgence est-elle la remise d'une partie de la peine satisfactoire?</b> Oui. Saint Paul en a usé (II Cor., II, 10). L'Eglise infallible les approuve et en établit. Cet article est une condamnation anticipée de Luther. Elles proviennent de ce que beaucoup d'individus ont fait plus d'œuvres de pénitence qu'ils ne doivent en faire. Et de ce que beaucoup d'autres ont souffert injustement plus qu'ils n'auraient dû s'ils avaient été coupables. La surabondance de leurs mérites, joints à ceux du Christ, surpasse toute la peine due par tous ceux qui vivent maintenant. Mais les saints n'ont pas accompli leurs œuvres satisfactrices pour quelqu'un en particulier.</p>
	Source	
	Remise	
	Usage	<p>Ils les ont faites en général pour l'Eglise entière, comme l'Apôtre disait : (Col., I, 24.) <i>Qu'il accomplissait dans sa chair ce qui restait à souffrir à Jésus-Christ, en souffrant lui-même pour son corps qui est l'Eglise.</i> Par conséquent ces mérites sont communs à toute l'Eglise et composent son trésor d'où elle tire toutes les indulgences. Elle peut en faire bénéficier ceux de ses membres qui en ont besoin; parce qu'elle en dispose. Ainsi un innocent peut satisfaire pour un coupable. Les indulgences ne diminuent pas directement la peine; elles donnent le moyen de la payer. Les unes sont plénières, les autres partielles.</p>
	Raisons	<p><b>Les indulgences ont-elles toute la valeur qu'on leur donne? Oui.</b> Sinon l'Eglise userait de mensonge (Job, XIII, 7), et la prédication serait vaine. (I Cor., XV, 14.) <i>Si notre prédication est vraie, votre foi est vraie aussi.</i> Ce n'est pas une pieuse exagération, ni une ruse maternelle, d'après quelques-uns. Elles ont au contraire la valeur qui leur est attribuée, partielle ou totale, suivant le décret. A condition que celui qui les accorde ait autorité, que celui à qui elles sont appliquées soit en union de charité avec les saints, et que les œuvres prescrites intéressent Dieu et le prochain.</p>
Plan II	Valeur	<p>Cela n'élargit pas la miséricorde de Dieu au détriment de sa justice, comme on l'a craint. Car Dieu reçoit toujours satisfaction, puisque les satisfactions des uns déchargent les autres. C'est au pape à les accorder ou à ses délégués. Un évêque peut accorder 40 jours d'indulgence.</p>
	Remarques	<p>NOTE. Le nombre de jours ou d'années correspond aux pénitences imposées jadis par l'Eglise. Mais quelle est la peine qui doit correspondre à cette pénitence dans le purgatoire? Dieu seul le sait. Quoi qu'il en soit, on ne doit pas laisser de côté les autres œuvres, pour en gagner davantage. Les autres œuvres satisfactrices ont plus de valeur qu'elles pour obtenir la récompense essentielle, laquelle est un bien infiniment préférable à la remise seule de la peine temporelle.</p>
	Temporel	<p><b>Doit-on accorder des indulgences pour des secours temporels? Oui.</b> L'Eglise en accorde ordinairement pour des pèlerinages ou des aumônes à faire. Nous devons nous servir des choses temporelles à cause des spirituelles qu'elles signifient. C'est pourquoi on ne peut pas accorder une indulgence pour des choses purement temporelles.</p>
	Motifs	<p>Mais on le peut pour des choses temporelles qui se rapportent à des choses spirituelles. Comme la répression des ennemis de l'Eglise, la construction d'un temple, les aumônes. Il est évident qu'il n'y a pas simonie, parce qu'on donne une chose spirituelle pour une autre également spirituelle; elle y serait, si on donnait l'indulgence pour une chose temporelle. On l'accorde aussi quelquefois pour des choses purement spirituelles : prêcher et prendre la croix.</p>
III	<p>Mon Dieu! vous êtes admirable en toutes choses, Vous voulez que rien ne soit inutile dans l'Eglise. La surabondance des mérites de vos saints le serait si vous ne la faisiez servir à notre avantage. Soyez béni, Seigneur, pour ce nouveau gage de votre miséricorde! Je suis pauvre, mais je puis m'enrichir.</p>	

## PÉNITENCE DE CEUX QUI PEUVENT ACCORDER DES INDULGENCES SUPPLÉMENT

26

Plan	II	I	Après avoir parlé des indulgences en elles-mêmes, de leur valeur et des motifs pour lesquels on peut les accorder, nous devons ensuite nous occuper de ceux qui ont l'autorité légitime pour les accorder. A ce sujet, il y a quatre questions concernant ce pouvoir dans les clercs inférieurs et dans les supérieurs.	
		Inférieurs	Curés	<p><b>Tout curé peut-il accorder des indulgences?</b> Non. (Innocent III.)</p> <p>C'est moindre d'excommunier que d'accorder des indulgences. Or, un curé ne peut excommunier. Donc il ne peut pas accorder des indulgences.</p> <p>Les indulgences sont l'application de la surabondance des mérites des saints, unis à ceux de Notre Seigneur.</p> <p>Ce ne sont pas précisément des œuvres satisfactoires offertes pour un individu, une communauté.</p> <p>Elles proviennent de ces œuvres en tant qu'elles sont rapportées au bien de l'Eglise en général.</p> <p>Donc ceux qui sont chargés de gouverner l'Eglise peuvent seuls appliquer les indulgences, c'est-à-dire le Pape et les évêques.</p> <p>Les curés, les abbés et autres prélats, n'en ont pas le droit.</p> <p>En pratique, les vicaires capitulaires, le siège vacant, doivent s'en abstenir. (Cong. du Concile.)</p>
			'Non-prêtres	<p><b>Un diacre ou tout autre qu'un prêtre peut-il en accorder?</b> Oui.</p> <p>Le pouvoir d'accorder des indulgences est une suite de la juridiction ou de l'autorité.</p> <p>Or, les diacres et ceux qui ne sont pas prêtres peuvent avoir une juridiction déléguée, tels que les légats (cependant, d'après Sylvius, il convient qu'ils soient au moins clercs); ou bien une juridiction ordinaire, comme les évêques élus non encore sacrés.</p> <p>Donc ils peuvent accorder des indulgences sans être prêtres, quoiqu'ils ne puissent pas absoudre au for de la pénitence, puisqu'ils n'ont pas encore reçu l'Ordre.</p> <p>Quant aux prêtres, ils pourraient également avoir cette faculté par délégation.</p>
			En général	<p><b>Un évêque peut-il accorder des indulgences?</b> Oui. C'est la coutume.</p> <p>Le Pape a la plénitude de la puissance dans l'Eglise, comme un roi dans son royaume.</p> <p>Les évêques sont appelés à partager sa sollicitude, comme des juges préposés à chaque cité.</p> <p>C'est pour cela que le Pape dans ses lettres appelle les évêques ses frères, et tous les autres ses enfants.</p> <p>C'est pourquoi la puissance d'accorder des indulgences réside pleinement dans le Pape.</p> <p>Il peut les dispenser aussi étendues qu'il le veut, pourvu qu'il y ait une cause légitime.</p> <p>Mais les évêques ont ce pouvoir, quoique en vertu de leur institution, déterminé par le Pape.</p> <p>NOTE. — Ils peuvent accorder un an, quand ils consacrent une église, 40 jours dans les autres occasions.</p>
		Supérieurs		
			Pécheurs	<p><b>Celui qui est en état de péché mortel peut-il en accorder?</b> Oui.</p> <p>Les indulgences s'accordent par la puissance qui n'est pas enlevée par le péché mortel.</p> <p>Qu'elles soient données par un pécheur ou par un saint, elles ont la même valeur.</p> <p>Parce qu'elles ne remettent pas la peine en vertu des mérites propres de celui qui les accorde, mais en vertu des mérites enfouis dans le trésor de l'Eglise qui les recueille.</p> <p>NOTE. — Il ne s'agit pas ici ni des excommuniés, ni des hérétiques, ni des schismatiques, ni des dégradés; ayant perdu toute juridiction (Q. 19, art. 6), ils n'ont pas ce pouvoir.</p> <p>Quant aux autres, on dit que celui qui ne reçoit plus ne peut donner; mais il ne donne pas du sien.</p>
III				<p>Mon Dieu! elle est bien grande la puissance que vous avez accordée au Pape et aux évêques! Assistez-les toujours de votre Esprit, et donnez-nous envers eux une soumission filiale et respectueuse, afin que nous profitons largement des richesses spirituelles que vous leur avez confiées dans l'intérêt de nos âmes.</p>



## PÉNITENCE DE CEUX QUI PEUVENT GAGNER LES INDULGENCES SUPPLÉMENT

I } Après avoir examiné les indulgences en elles-mêmes et quels sont ceux qui peuvent les accorder, nous devons maintenant nous occuper, en dernier lieu, de ceux qui peuvent les recevoir ou les gagner. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les pécheurs, les religieux, tout le monde et les Evêques.

Plan	II	Pécheurs	Principe	Gagne-t-on les indulgences quand on est en état de péché mortel? Non. Un membre mort ne reçoit pas l'influence des autres membres vivants. On ne peut remettre la peine à quelqu'un avant qu'il ait obtenu la remise de sa faute.
			Erreur	Il y en a qui disent qu'elles sont utiles au pécheur pour acquérir la grâce. Mais c'est faux; elles sont accordées pour remettre la peine non pour communiquer la grâce, quoique les mérites qu'elles donnent puissent servir à la mériter.
			Condition	Aussi pour gagner les indulgences, on requiert la contrition et la confession préalables. Il est vrai que celui qui est dans le péché mortel est plus indigent, mais il a aussi moins d'aptitude à l'indulgence. NOTE. Pour l'indulgence plénière il faut n'avoir ni péché mortel, ni péché véniel, ni affection aux péchés; sans cela de plénière elle devient partielle. Il suffit que la dernière des œuvres prescrites soit faite en état de grâce.
			En général	Profitent-elles aux religieux? Oui. Ce qui est bon ne fait tort à personne. Les indulgences sont utiles aux religieux aussi bien qu'aux autres personnes. Pourvu qu'il soient en état de grâce et qu'ils observent ce qui est prescrit. Car ils ne sont pas moins susceptibles que les autres d'être aidés par ce moyen, parce qu'ils ne peuvent pas vivre sans péché, et comme ils sont redevables d'une peine, ils peuvent en être délivrés par les indulgences. D'où saint Paul a dit : <i>Portez les fardeaux les uns des autres.</i> (Gal., VI, 12.)
		Religieux	En particulier	NOTE. Il y en a qu'ils ne peuvent gagner à cause de leur clôture; mais il y en a beaucoup qu'ils peuvent gagner, et d'autres qui leur sont particulières.
			Personnelle	Peut-on les gagner quelquefois sans faire ce qui est prescrit? Non. En éloignant la cause, on éloigne l'effet. Si donc on ne fait pas ce qui est prescrit pour gagner l'indulgence, il est impossible qu'on obtienne son effet. Quand la condition n'existe pas, on n'obtient pas ce qui est accordé sous condition. Or l'indulgence est accordée sous la condition qu'on fera ou qu'on donnera quelque chose. Donc pour la gagner, il faut exactement se conformer à tout ce qui est ordonné.
		Fidèles	Applicable	Il est un cas cependant où elle profite à celui qui ne fait rien, c'est lorsque la bulle porte qu'on peut l'appliquer à un autre, comme aux âmes du purgatoire.
			Pouvoir	Profitent-elles à celui qui les donne? Oui, sinon sa condition serait pire que celles des autres, s'il ne pouvait user de ce qu'il leur dispense. Elles doivent être portées pour exciter les fidèles à un acte qui tourne à l'avantage de l'Eglise et à la gloire de Dieu. Un prélat n'a pas besoin de s'y exciter puisqu'il est chargé de veiller par devoir aux intérêts de l'Eglise et de propager le règne de Dieu. C'est pourquoi il ne peut établir des indulgences uniquement pour lui-même.
		Evêques	Usage	Mais il peut user de celles qu'il établit pour les autres, parce qu'il a pour eux un motif de les accorder. Ainsi un prêtre reçoit l'Eucharistie, tout en étant chargé de la donner aux autres. De même l'Evêque peut recevoir pour lui les suffrages de l'Eglise qu'il dispense aux autres et dont l'effet immédiat est la rémission de la peine par les indulgences et non un acte de juridiction.

III } Mon Dieu! je connais mieux maintenant l'importance des indulgences et le besoin que j'ai d'en gagner beaucoup pour m'acquitter de la satisfaction que je vous dois après tant de fautes que j'ai commises. Votre Eglise les a multipliées à l'infini. Que de prières et d'actions indulgentielles! Rendez-moi digne d'en profiter.

Plan	II	I	Après avoir traité de la nature, des effets, des parties, des sujets et des ministres du sacrement de Pénitence ; il nous reste enfin à parler du rit de la pénitence solennelle telle qu'on la pratiquait aux premiers siècles. A ce sujet, il y a trois questions concernant ce rit, sa réitération et son application d'après les règles.	
			Pénitences	<p><b>Arguments</b> } <b>Doit-il y avoir des pénitences publiques ou solennelles ?</b> Oui. La Pénitence est un sacrement. Or, dans tous les sacrements on met une certaine solennité. Donc on doit aussi en mettre dans la pénitence.</p> <p>Le remède doit répondre à la maladie. Or quelquefois le péché est public et entraîne beaucoup d'âmes au mal. Donc la pénitence doit être publique et solennelle pour édifier.</p>
				<p><b>Raisons</b> } Pour quatre raisons : 1° Pour qu'un péché qui a été public ait aussi un remède public.</p> <p>2° Parce que celui qui a commis un crime très grave mérite d'être couvert ici-bas de confusion.</p> <p>3° Pour inspirer de la terreur aux autres.</p> <p>4° Pour encourager les pécheurs à faire pénitence par l'exemple des autres.</p>
				<p><b>Remarques</b> } Ce n'est pas révéler le secret de la confession. D'ailleurs on suppose que le péché a été public.</p> <p>S'il ne l'est pas, on ignore le péché commis. Quelquefois le pécheur s'y soumet de lui-même dans la ferveur de son zèle et de sa piété.</p> <p>NOTE. — La pénitence solennelle est celle que l'on faisait avec certaines solennités et qui prenait divers degrés : les <i>pleurants</i>, les <i>écoutants</i>, les <i>prostrés</i>, les <i>consistants</i>.</p> <p>La publique se faisait sans ces solennités : pèlerinages, exil, réclusion dans un monastère.</p>
			Réitération	<p><b>Motifs</b> } <b>La pénitence solennelle peut-elle se réitérer ?</b> Non. Elle signifie le bannissement du premier homme du paradis qui n'a eu lieu qu'une fois. Donc. Pour trois motifs : 1° Dans la crainte qu'on ne l'avilisse en la réitérant.</p> <p>2° A cause de sa signification, c'est-à-dire comme nous l'avons dit, qu'elle signifie l'expulsion d'Adam, qui ne s'est faite qu'une fois.</p> <p>3° Parce que c'est comme une profession que l'on fait de conserver perpétuellement la pénitence.</p> <p>Il n'en est pas de même pour les sacrements ; on peut réitérer leurs solennités, sans que cette réitération répugne à la solennité elle-même.</p>
				<p><b>Répugnance</b> } C'est pourquoi la réitération de la pénitence solennelle répugne à sa solennité ; ce serait une contradiction.</p> <p>Si le coupable pèche encore, on lui impose une autre pénitence, mais non la solennelle.</p> <p>NOTE. — Les relaps devaient faire pénitence toute la vie, et ne recevaient l'Eucharistie qu'à la fin.</p>
				<p><b>Solennelle</b> } <b>Doit-on imposer la pénitence solennelle aux femmes et aux clercs, et tout prêtre peut-il l'imposer ?</b> La solennelle est publique, non réciproquement. La pénitence solennelle se fait de cette manière : Au commencement du carême, les pénitents, conduits par leurs curés, se présentent à l'Evêque à la porte de l'Eglise, revêtus d'un sac, les pieds nus et les yeux baissés, la tête rasée, sont introduits, récitent avec le clergé les psaumes de la pénitence, reçoivent de la cendre, un cilice et sont chassés de l'Eglise.</p>
			Pratiques	<p>Cette pénitence n'est imposée que par l'Evêque, aux femmes ainsi qu'aux hommes, non aux clercs, à cause des scandales qui pourraient s'ensuivre quant à ces derniers. (C'est l'opinion la plus probable.)</p> <p>En tous cas, elle ne saurait être imposée que pour des crimes qui ont scandalisé tout un pays.</p>
				<p><b>Publique</b> } La pénitence publique se pratique aussi à la face de l'Eglise, mais sans la solennité.</p> <p>Elle consiste, par exemple, à faire un pèlerinage à travers le monde, un bâton à la main.</p> <p>Elle peut se réitérer et être imposée par de simples prêtres, même à des clercs.</p> <p>NOTE. — Beaucoup de ces pratiques se rapportent à l'ancienne discipline et ne sont plus en usage.</p>
			III	<p>Mon Dieu ! si l'Eglise s'est relâchée de ses rigueurs extérieures, le péché n'en mérite pas moins votre courroux et votre vengeance. Je veux le poursuivre de toute ma haine et vous secourir en moi, jusqu'à ce que je l'aie détruit complètement. O sainte Pénitence, obtiens-moi la grâce et le salut !</p>





3<sup>me</sup> PARTIE

---

VI

TRAITÉ DE L'EXTRÊME-ONCTION

---



TRAITÉ DE L'EXTREME-ONCTION

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Extrême-Onction	Nature et institution.
	Effets.
	Ministre.
	Sujets.
	Réitération.

---

Plan	II	Unité	Sacrement	<p><b>I</b> } Après avoir traité du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie et de la Pénitence, nous avons à traiter du cinquième sacrement, c'est-à-dire de l'Extrême-Onction, et d'abord de son institution, dans les trois questions suivantes concernant ce sacrement en lui-même et son institution par Notre Seigneur Jésus-Christ.</p>
				<p><b>En général</b> } L'Extrême-Onction est-elle un sacrement? Oui. Comme les autres sacrements, elle est un remède spirituel, parce qu'elle est utile à l'homme pour bien mourir.          Parmi les choses que l'Eglise opère visiblement, il y a des sacrements et des sacramentaux.          Les premiers opèrent directement leur effet, les autres se rapportent de quelque manière à leur action principale.          Ce qu'on a en vue dans les sacrements, c'est de guérir la maladie causée par le péché. <i>Le fruit de toutes ces choses c'est l'expiation du péché.</i> (Isa., XXVII, 9.)</p>
			Auteur	<p><b>En particulier</b> } Or l'Extrême-Onction arrive à cet effet, comme on le voit par ce que dit S. Jacques. (V, 15.) <i>La prière de la foi sauvera le malade.</i>          Elle ne se rapporte pas à un autre sacrement, comme une chose annexée. Donc elle n'est pas une chose sacramentelle, mais un sacrement.          NOTE. C'est un article de foi, défini par le Concile de Trente qui en donne une raison de convenance.          En effet, Dieu ayant pris soin de l'homme en tout ce qui peut contribuer à son salut, ne devait pas l'abandonner sans ressource à l'heure de la mort contre le démon.</p>
				<p><b>Preuves</b> } Est-elle un seul sacrement? Oui. De même que plusieurs ablutions ne forment qu'un baptême, plusieurs onctions ne forment qu'un seul sacrement. Sinon il faudrait s'arrêter à la première, puisqu'il aurait son être parfait. Une chose est une : comme <i>l'indivisible</i>, tel que le point et l'unité; <i>le continu</i>, telle que la ligne; <i>le composé de plusieurs parties</i>, comme une maison qui se compose de beaucoup de parties, mais concourant toutes à un effet unique. Ainsi un sacrement est un, en ce sens que tout y concourt à produire le même effet, qu'il soit nécessaire de produire une seule action ou d'en produire plusieurs.</p>
			Vérité	<p><b>Conclusion</b> } Or, dans l'Extrême-Onction on ne peut signifier parfaitement la guérison des plaies intérieures de l'âme qu'en appliquant le remède aux différentes sources du mal.          NOTE. Chaque onction est une matière partielle, chaque formule une forme partielle.          Toutes concourent à la même action, au même effet qui est atteint par la dernière.</p>
				<p><b>Erreur</b> } A-t-elle été instituée par le Christ? Oui, comme tous les autres sacrements. Si c'était l'Eglise, elle pourrait l'abolir. Or elle ne le peut pas. Donc c'est l'œuvre de Jésus-Christ.          On ne pourrait plus soutenir l'opinion que Notre Seigneur l'a laissé établir par les Apôtres, sous prétexte que la Confirmation et l'Extrême-Onction supposent l'envoi du Saint-Esprit.          Mais avant sa Passion il avait promis le Saint-Esprit; il pouvait donc les instituer.</p>
III				<p><b>Mon Dieu! votre bonté paternelle n'a rien négligé pour nous venir en aide pendant notre vie et à l'heure de la mort. Je crois que l'Extrême-Onction a été instituée par votre divin Fils, notre Sauveur. Je vous demande humblement, Seigneur, la grâce de ne pas mourir sans recevoir ce sacrement.</b></p>



Plan	I	Après avoir prouvé que l'Extrême-Onction est un sacrement, un, institué par Notre Seigneur Jésus-Christ, nous avons maintenant à parler de sa matière et de sa forme qui lui donne son efficacité. A ce sujet, il y a six questions; trois concernent sa matière, trois concernent la forme sacramentelle.	
		Matière	Huile
			Consacrée
			Par l'évêque
		Forme	Propre
			Déprécatore
			Convenable
		II	
		III	
		Mon Dieu! tout est convenable dans ce que vous avez réglé pour notre guérison spirituelle. Comment n'en serait-il pas ainsi dans le sacrement des mourants? Guérissez mon âme, Seigneur, avant l'heure décisive, afin que les onctions saintes opèrent mieux leur effet pour la rendre digne de vous.	

L'huile d'olive est-elle une matière convenable pour ce sacrement? Oui. Elle est déterminée par S. Jacques, et convient très bien au pansement des plaies. (Is., I, 6.) *Cette plaie saignante n'a été pansée ni adoucie avec de l'huile.* Il fallait pour la fin de la vie un remède parfait et plein de douceur pour donner l'espérance et pour l'exciter.

Parfait, parce que c'est le dernier; doux, par l'effet de l'huile qui est adoucissante, pénétrante, expansive.

Or, on donne principalement le nom d'huile à la liqueur de l'olive. Donc l'huile d'olive est la matière de ce sacrement.

L'huile d'olive est la matière éloignée, l'onction faite avec cette huile est la matière prochaine.

La difficulté de s'en procurer n'est pas une raison. D'ailleurs ce sacrement n'est pas de nécessité de moyen.

Est-il nécessaire que l'huile soit consacrée? Oui. Pour trois raisons.

1° L'efficacité des sacrements descend du Christ. On ne consacre pas la matière dont il s'est servi, parce qu'elle tire son efficacité de l'usage qu'il en a fait; mais comme il n'a pas fait usage de la Confirmation et de l'Extrême-Onction, on consacre leur matière.

2° A cause de la plénitude de la grâce que ce sacrement confère quant à la faute et aux restes du péché et de l'infirmité du corps.

3° Parce que la guérison n'est pas produite par la propriété naturelle de la matière seule. C'est pour cela qu'il faut que cette efficacité lui soit donnée par la sanctification.

Est-il nécessaire que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque? Oui. Le ministre ne produit l'effet que par l'efficacité du sacrement conféré.

Cette efficacité vient du Christ et découle dans le peuple par l'intermédiaire des ministres.

Et dans les ministres inférieurs par les supérieurs qui sanctifient la matière. Donc si la matière doit être sanctifiée c'est par l'évêque; c'est ce qui a lieu pour ce sacrement.

Ce Sacrement a-t-il une forme? Oui. Tout Sacrement a une matière et une forme.

Une matière pour être appliquée à une chose doit être déterminée; elle l'est par la forme, car la matière peut se rapporter à une foule de choses.

Donc l'Extrême-Onction, comme les autres sacrements, doit avoir une forme déterminée.

D'autant plus que saint Jacques paraît ramener toute sa vertu à la prière qui est cette forme.

On ne la trouve pas dans l'Évangile, mais l'Église la tient des apôtres et de Jésus-Christ par tradition, comme le dit saint Paul : *J'ai reçu du Seigneur, ce que je vous ai transmis.* (I. Cor., XI, 23.)

Cette forme doit-elle être déprécatore? Oui. Par forme de prière. (Saint Jacques, v, 5.)

1° parce que celui qui reçoit ce sacrement est privé de force et a besoin d'être aidé par des prières.

2° Parce que le mourant, cessant d'être de l'Église et se reposant dans les mains de Dieu seul, doit lui être recommandé.

3° Parce que ce sacrement n'a pas d'effet qui résulte toujours de l'action de celui qui l'administre, et que la contrition n'est pas de l'essence de ce sacrement comme de la Pénitence.

NOTE. Aussi plusieurs docteurs considèrent comme nulle la forme qui serait à l'indicatif.

Cette forme est-elle bien celle qui convient à ce sacrement? Oui. *Que par cette onction sainte et par sa douce miséricorde, le Seigneur vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par la vue, etc.* Elle est très convenable.

Elle indique le sacrement par l'onction, le principe par la miséricorde divine, et l'effet, ou la rémission des péchés, par les mots qui terminent la formule.

Plan	I	Après avoir parlé de l'Extrême-Onction comme sacrement, institué par Notre Seigneur Jésus-Christ, de sa matière et de sa forme, nous devons ensuite nous occuper de ses effets divers, dans les trois questions suivantes. Savoir : si elle est utile pour la rémission des péchés, si elle donne la santé et si elle imprime caractère.				
		Rémission	Directe	<p>L'Extrême-Onction peut-elle remettre les péchés? Oui. (S. Jacq., v, 15.) <i>S'il a des péchés, ils lui seront remis.</i></p> <p>Tout sacrement confère la grâce. Or la rémission des péchés est produite par la grâce. Donc l'Extrême-Onction l'opère puisqu'elle est un sacrement.</p> <p>NOTE. Il est de foi qu'elle confère la grâce, remet les péchés et soulage les malades. (Concile de Trente.)</p> <p>Son objet principal est de guérir les infirmités spirituelles que tout péché laisse en nous, et de donner à l'âme la force nécessaire pour accomplir les actes de la vie glorieuse.</p> <p>Pour cela, il faut qu'elle y trouve la vie spirituelle; comme un remède suppose la vie corporelle.</p>		
			Indirecte	<p>Aussilorsque le malade est en état de péché, sans le savoir, elle commence d'abord par l'en retirer; à moins que le malade ne mette obstacle à cet effet, par une mauvaise disposition.</p> <p>D'où saint Jacques dit : <i>Si le malade a des péchés, ils lui seront remis.</i> Mais ceci est accidentel.</p> <p>Car ce n'est pas le propre de ce sacrement de remettre ni les péchés mortels ni les véniels, mais le propre d'autres sacrements ou d'autres pratiques.</p> <p>Si elle les remet, c'est en changeant en contrition le mouvement du libre arbitre.</p> <p>Elle diminue aussi la peine temporelle en proportion des dispositions du malade.</p>		
				Comparaison	<p>Produit-elle aussi la santé du corps? Oui. D'après saint Marc, avant la Passion du Christ, ceux qui étaient oints par les apôtres étaient guéris; à plus forte raison ce sacrement peut-il opérer le même effet maintenant.</p> <p>Comme le baptême produit par l'ablution corporelle la purification spirituelle des taches de l'âme, de même l'Extrême-Onction produit la guérison intérieure par l'onction extérieure.</p> <p>Et comme l'ablution du baptême produit l'effet de l'ablution corporelle et purifie aussi le corps, de même l'Extrême-Onction produit l'effet des remèdes corporels, c'est-à-dire la guérison du corps.</p>	
					Santé	<p>Mais avec cette différence que le baptême produit toujours la pureté du corps parce que c'est une propriété naturelle à l'eau de produire toujours cet effet.</p> <p>Tandis que l'Extrême-Onction ne produit pas la santé par la propriété de sa matière, mais d'après la vertu divine qui opère conformément à la raison et pour une fin.</p>
						Différence
		Caractère	Principe	<p>Imprime-t-elle un caractère? Non, parce qu'on peut la réitérer. Comme nous le dirons à la Q. 33.</p> <p>Le caractère est imprimé pour destiner l'homme à quelque chose de sacré dans l'Eglise.</p> <p>Or, l'Extrême-Onction n'est conférée qu'à titre de remède; elle ne destine pas l'homme à faire ou à recevoir quelque chose de sacré qui distingue des autres.</p>		
				Conclusion	<p>Donc, elle n'imprime pas de caractère comme la Confirmation et l'Ordre qui destinent à quelque chose de sacré et servent à établir la distinction des états.</p> <p>Tandis que dans l'Extrême-Onction, qui est une onction médicamenteuse, la chose et le sacrement ce n'est pas le caractère, mais la dévotion intérieure et l'accroissement des forces spirituelles qu'on acquiert.</p>	
			Mon Dieu! les effets de ce dernier sacrement de la vie chrétienne sont bien utiles à l'âme et au corps. D'où vient donc ce préjugé qui semble le rendre responsable de la mort des malades, au point qu'on le refuse ou qu'on le recule à la dernière extrémité? Ah! que c'est mal vous connaître, vous et vos dons!			
			III			



Après avoir parlé de l'institution, de la matière et de la forme et des effets de l'Extrême-Onction nous avons ensuite à nous occuper de son administration, c'est-à-dire des ministres qui en sont chargés. A ce sujet, il y a trois questions concernant les laïques, les diacres et les évêques (les prêtres seuls).

Plan	II	Laïques	Hiérarchie	<p>Un laïque pourrait-il conférer l'Extrême-Onction? Non. Ce sacrement produit la rémission des péchés, Or, les laïques ne peuvent pas remettre les péchés. Donc ils ne peuvent conférer ce sacrement.</p> <p>Dans la hiérarchie sacrée, constituant l'Eglise proprement dite, il y en a qui exercent les fonctions hiérarchiques, d'autres qui ne font que les recevoir à leur profit. (saint Denis.)</p>
			Exclusion	<p>C'est pourquoi la dispensation des sacrements ne convient d'aucune manière à ces derniers, <i>ex officio</i>, parce qu'ils n'en ont pas reçu le pouvoir par l'Ordre qui est réservé aux prêtres.</p> <p>Quoique la divine Providence ait voulu que chacun pût baptiser en cas de nécessité.</p> <p>Mais c'est afin que la facilité d'être régénéré spirituellement ne manquât à personne.</p>
			Preuves	<p>NOTE. Le concile de Trente a décidé que par le mot de <i>presbyteros</i> de saint Jacques (Ep., v, 14), on doit entendre des prêtres ordonnés par l'évêque, mais non de simples vieillards laïques.</p> <p>On dit que des Pères du désert et sainte Geneviève portaient l'huile aux infirmes et les guérissaient.</p> <p>Mais leurs onctions n'étaient pas sacramentelles et guérissaient par la foi des uns et des autres.</p>
		Diacres	Pouvoir	<p>Les diacres peuvent-ils la conférer? Non. D'après le texte de S. Jacques, qui dit : <i>qu'il appelle les prêtres de l'Eglise.</i> (v, 14.)</p> <p>Il faut répondre que le diacre a la puissance purgative, mais n'a pas l'illuminative.</p> <p>Parce que l'illumination intérieure est produite par Dieu ou par l'action de la grâce.</p> <p>Par conséquent le diacre ne peut administrer d'office aucun sacrement qui la confère.</p>
			Impuissance	<p>Or, l'Extrême-Onction donne la grâce, comme nous l'avons dit précédemment. Donc le diacre n'a pas le pouvoir d'office d'administrer le sacrement de l'Extrême-Onction.</p> <p>D'autant plus qu'elle n'est pas de nécessité de moyen pour le salut, comme le Baptême.</p> <p>Et que d'ailleurs le diacre n'a pas le droit de baptiser d'office, sans nécessité.</p>
			Réserves	<p>N'y a-t-il que l'Evêque qui puisse l'administrer? Non. L'évêque ne peut pas être auprès de tous les malades; mais ce soin appartient aux prêtres. L'évêque possède proprement l'office de perfectionner, le prêtre celui d'illuminer. Par conséquent, les sacrements qui placent celui qui les reçoit dans un état de perfection supérieur aux autres, sont réservés pour être dispensés par les évêques seuls.</p> <p>Tels sont les sacrements de la Confirmation et de l'Ordre qui rendent parfaits.</p>
		Evêques		<p>Mais cela n'a pas lieu dans l'Extrême-Onction que tout le monde peut recevoir. Donc les évêques ne sont pas seuls à pouvoir administrer ce dernier sacrement. Il s'ensuit que de simples prêtres peuvent l'administrer d'une manière valide. Pour le faire licitement, ils ont besoin d'être délégués par l'évêque ou le curé du malade.</p>
			Prêtres	<p>On dit que le prêtre ne pouvant pas sanctifier la matière de ce sacrement, ne peut pas en faire usage.</p> <p>Oui, c'est l'évêque qui la sanctifie, mais c'est par sa délégation que le prêtre en fait usage.</p>

III Mon Dieu! il résulte de cet enseignement que les diacres président à la vie purgative, les prêtres à l'illuminative, et les Evêques à la perfective qui composent les trois degrés de l'ascension des âmes vers vous. Purifiez-moi, Seigneur, de plus en plus, illuminez-moi, afin que j'entre dans votre gloire.

I		Après avoir parlé de la nature du sacrement de l'Extrême-Onction, de ses effets et de ses ministres, nous devons maintenant parler des sujets auxquels on doit l'administrer et sur quelles parties du corps. A ce sujet, il y a sept questions concernant ceux qui peuvent le recevoir et les parties qu'on doit oindre.	
Plan	II	Sujets	<p><b>Sains</b></p> <p>Doit-on l'administrer à ceux qui se portent bien? Non, mais aux malades. Elle est une guérison spirituelle signifiée à la manière d'une guérison corporelle.</p> <p>On ne doit donc pas l'administrer à ceux auxquels la guérison corporelle ne convient pas, quand même cette guérison n'en résulterait pas.</p> <p>NOTE. Il est de foi qu'on ne doit la donner qu'aux malades en danger de mort. (Concile de Trente.)</p> <p><b>Mourants</b></p> <p>Doit-on l'administrer dans toutes les maladies? Non. Son nom suppose une maladie qui mène à l'extrémité de la vie. Or toutes n'y mènent pas. Donc. Car elle est donnée comme dernier remède pour disposer l'âme à l'entrée dans la gloire.</p> <p>C'est pourquoi on la réserve pour ceux que la maladie met en danger prochain de mourir.</p> <p>Ce serait différent si l'Extrême-Onction avait pour effet direct la santé corporelle.</p> <p><b>Insensés</b></p> <p>Doit-on l'administrer aux fous et aux insensés? Non, mais avec discernement. La dévotion du sujet, le mérite du ministre, et le mérite général de l'Eglise, sont très-utiles pour en percevoir les fruits.</p> <p>Parce que la forme de ce sacrement se confère d'une manière déprécative, comme nous l'avons dit, Q. 29 bis.</p> <p>Donc on ne doit pas la donner à ceux qui ne peuvent la connaître et la recevoir avec dévotion, et surtout aux furieux et aux fous, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides dans lesquels ils connaîtraient le sacrement.</p> <p><b>Enfants</b></p> <p>Doit-on l'administrer aux enfants? Il faut distinguer.</p> <p>On donne ce sacrement à ceux qui ont des restes de péchés actuels, une certaine dévotion, et auxquels la forme convient.</p> <p>Or ces trois conditions ne se trouvent pas dans les enfants avant l'âge de raison. Donc on ne doit pas leur administrer l'Extrême-Onction.</p> <p>Ceux qui ont l'âge de raison, ayant commis quelques péchés, même avant la première communion, peuvent la recevoir.</p> <p>Par restes du péché on entend ce que laisse le péché originel, fortifié par les péchés actuels.</p> <p><b>Le corps</b></p> <p>Doit-on oindre tout le corps? Non. On doit se conformer à ce que fait l'Eglise. On n'applique un remède qu'à la partie malade ou au siège principal.</p> <p>Donc les onctions ne doivent se faire que là où se trouve la source du mal spirituel.</p> <p>Quoique l'âme soit dans tout le corps par son essence, c'est par ses puissances qu'elle exerce ses opérations, et qui sont les sources des actes coupables.</p> <p><b>Les parties</b></p> <p>Les parties des onctions sont-elle bien déterminées? Oui, les cinq sens. Le remède doit être appliqué à la racine du mal. Or les cinq sens en sont la source. Donc c'est là que doivent se faire les onctions.</p> <p>Ces cinq onctions sont généralement admises, dans l'Eglise, comme nécessaire à la validité.</p> <p>A moins qu'on n'ait le temps que d'en faire une à la tête. Le danger cessant, on devrait réitérer le sacrement sous condition, en faisant toutes les onctions prescrites.</p> <p>Beaucoup ne font pas celles des reins et des pieds qui sont regardés comme secondaires, parce qu'ils sont les organes des puissances appétitive et motrice qui sont secondaires aussi.</p> <p><b>Estropiés</b></p> <p>Doit-on faire toutes ces onctions aux estropiés? Oui. Un défaut corporel n'empêche aucun autre sacrement.</p> <p>On doit les faire aux parties les plus rapprochées des sens où on les fait d'ordinaire.</p> <p>Pour être privés de quelques membres, les estropiés gardent les puissances qui y correspondent, et ils peuvent pécher intérieurement par ce qui appartient à ces parties, quoiqu'ils ne le fassent pas extérieurement.</p>
			<p>III</p> <p>Mon Dieu! il est convenable que tout ce qui a contribué à nous faire commettre le mal reçoive les onctions saintes qui doivent purifier l'âme. Je ne veux pas attendre cette dernière extrémité pour être digne de vous. Augmentez en moi, Seigneur, votre grâce, afin que je sois pur d'esprit, de cœur et de corps.</p>



Plan	I	Après avoir considéré tout ce qui regarde le sacrement de l'Extrême-Onction, sa nature, ses effets, ses ministres et ses sujets, ainsi que les parties sur lesquelles on doit faire les onctions, il nous reste à dire si l'on peut réitérer ce sacrement. A cet égard, il y a deux questions; savoir si cela est permis et dans quel cas.		
		Analogie	L'Extrême-Onction peut-elle se réitérer? Oui. Elle est une guérison spirituelle appliquée à la manière d'une guérison corporelle.	
			Or la guérison corporelle se réitère par l'application de nouveaux remèdes. Donc ce sacrement peut être réitéré. C'est ce qu'enseigne le concile de Trente.	
		Règle	On ne doit réitérer aucun des sacramentaux ni des sacrements qui ont un effet perpétuel.	
			Ce serait montrer qu'ils n'ont pas eu l'efficacité de produire cet effet, et leur faire injure.	
			Mais on peut réitérer, sans lui faire injure, un sacrement qui n'a pas d'effet perpétuel.	
		Pourquoi	C'est afin de recouvrer cet effet perdu qu'on reçoit de nouveau le sacrement qui le produit, comme celui de la pénitence.	
			Conclusion	Or, la santé de l'âme et du corps qui est l'effet de celui de l'Extrême-Onction peut se perdre par le péché, après avoir reçu ce sacrement, si la maladie cesse.
		Il s'ensuit qu'on peut réitérer l'Extrême-Onction, lorsqu'on est de nouveau malade.		
		II		Réponses
L'onction qu'on fait de la pierre sacrée se fait pour consacrer l'autel lui-même. Elle subsiste perpétuellement, dans la pierre tant que l'autel existe, et c'est pour ce motif qu'on ne peut pas la réitérer.				
Mais l'Extrême-Onction ne consacre pas l'homme, parce qu'elle n'imprime pas caractère. Il n'y a donc pas de parité.				
On dit encore qu'après ce qui vient en dernier lieu, il n'y a plus rien. Or cette onction est appelée extrême ou dernière. Elle ne doit donc pas être réitérée.				
Mais ce qui est extrême selon l'opinion des hommes, ne l'est pas quelquefois dans la réalité. Ainsi ce sacrement est appelé Extrême-Onction, parce qu'on ne peut le donner qu'à ceux dont la mort est prochaine au jugement des hommes.				
En général	Peut-on la réitérer dans la même maladie? Oui. Lorsqu'elle dure longtemps après qu'on a reçu ce sacrement, parce qu'alors on peut contracter de nouveau les infirmités spirituelles contre lesquelles il est administré.			
	Il ne se rapporte pas seulement à la maladie, mais encore à l'état du malade.			
Maladies	Courtes			Parce qu'on ne doit le donner qu'aux malades en danger probable de mort prochaine, d'après l'opinion des hommes.
				Or, il y a des maladies qui ne sont pas de longue durée, d'après l'expérience. Donc, si dans une de ces maladies on a reçu l'Extrême-Onction, et que ce même état persiste, tant que la maladie n'est pas guérie, on ne doit pas réitérer.
	Mais s'il y avait une rechute, ce serait une autre maladie, et on pourrait réitérer le sacrement de l'Extrême-Onction.			
	Longues	Il y a aussi des maladies de longue durée, comme la phtisie, l'hydropisie, etc. Dans ce cas on ne doit administrer que lorsque le danger de mort se déclare. Si on échappe à ce danger et que la maladie persévérant, on subisse une nouvelle attaque qui rejette le malade dans un état semblable au premier, on peut recevoir l'Extrême-Onction de nouveau, parce que, quoique la maladie ne soit pas absolument différente d'espèce, c'est pour ainsi dire un autre état.		
		Doute	NOTE. Ainsi quand il y a eu convalescence et qu'il y a ensuite une rechute, ce sacrement peut être administré de nouveau, et dans le cas de doute on doit se prononcer pour la réitération, d'après le principe que les sacrements sont pour les hommes.	
	III	Mon Dieu! ayez pitié de tous les infirmes et de tous les malades, en leur procurant par le dévouement des âmes charitables les secours spirituels et corporels dont ils ont besoin. Inspirez à ceux qui vont paraître devant vous, la crainte de vos jugements et la confiance en votre miséricorde, afin qu'ils aient le bonheur de mourir en paix.		

3<sup>mo</sup> PARTIE.

---

VII

TRAITÉ DE L'ORDRE

---



TRAITÉ DU SACREMENT DE L'ORDRE

*TAB*LEAU *SYNOPTIQUE GÉNÉRAL*

Ordre	En général	( Nature. Effets. Qualités requises.
	En particulier	( Distinction des Ordres. Ministre. Empêchements. Annexes.

---

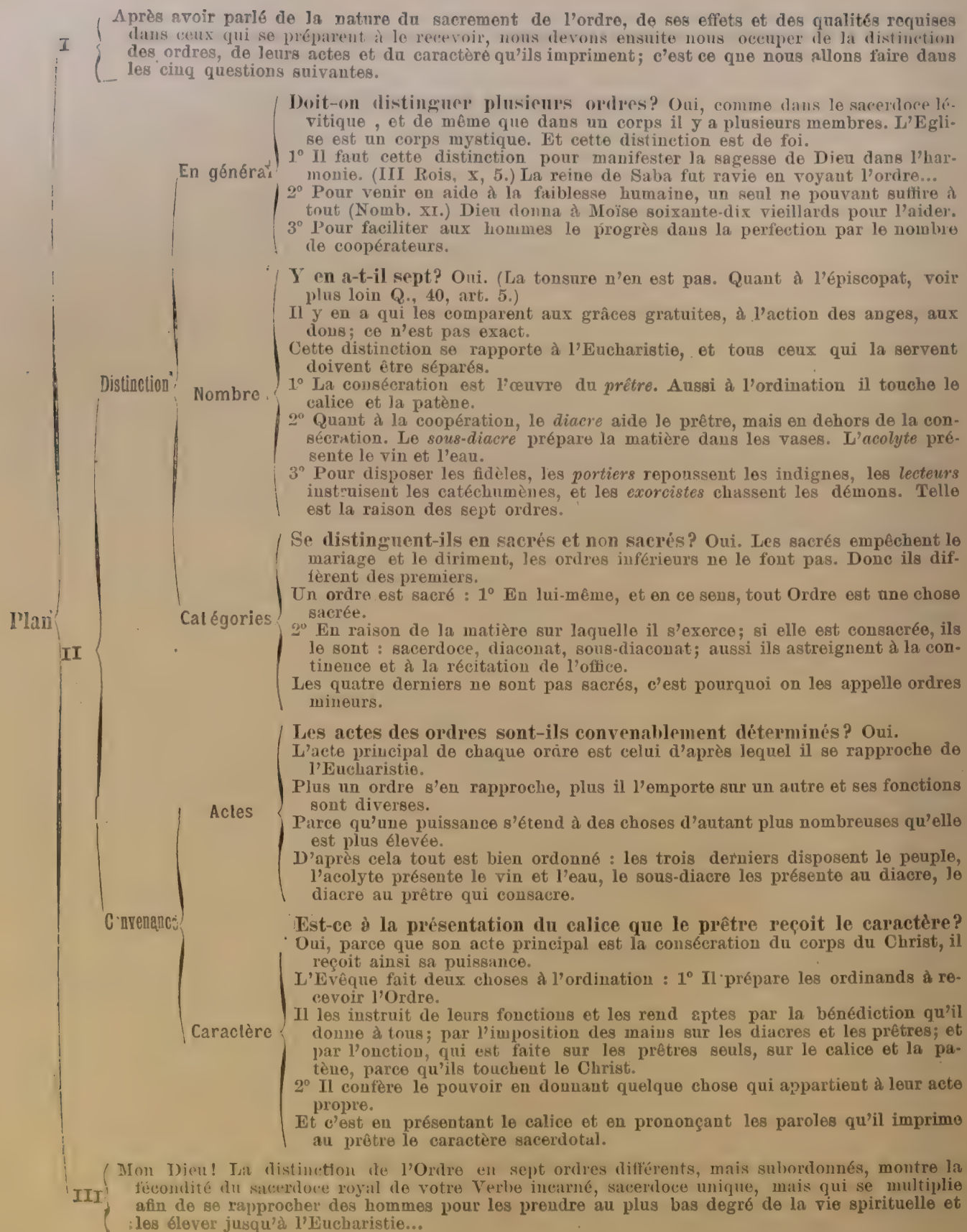
Plan	I	Après avoir traité du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie, de la Pénitence et de l'Extrême-Onction, nous devons nous occuper du sixième sacrement, c'est-à-dire de l'Ordre en lui-même et de tout ce qui s'y rapporte. Et d'abord de sa nature. A ce sujet, il y a cinq questions concernant sa nature même et ses parties.	
		Nature	<p><b>Nécessité</b></p> <p>Doit-il y avoir un ordre dans l'Eglise? Oui. <i>Ce qui vient de Dieu est bien ordonné.</i> (Rom., XIII, 1.) Or l'Eglise vient de Dieu, édiflée par son sang. Donc il doit y avoir un ordre en elle.</p> <p>Elle tient, en effet, le milieu entre la nature et la gloire où il y a des êtres inférieurs et supérieurs.</p> <p>Or, Dieu a produit ses œuvres à sa ressemblance non seulement dans l'être, mais encore dans l'opération.</p> <p>De façon que les êtres inférieurs soient perfectionnés par ceux du milieu, ceux-ci par les supérieurs.</p> <p>Il ne pouvait pas priver l'Eglise de cette beauté. C'est ce que réalise l'Ordre, qui donne à quelques-uns de ses membres le pouvoir de conférer les sacrements aux autres, et de ressembler ainsi à Dieu en coopérant pour ainsi dire avec lui; comme dans le corps naturel il y a des membres qui agissent sur les autres.</p> <p><b>Définition</b></p> <p>L'Ordre est-il convenablement défini? Oui. Celle de Pierre Lombard : <i>C'est un sceau par lequel l'Eglise confère un pouvoir spirituel à celui qu'elle ordonne</i>, convient parfaitement à ce sacrement.</p> <p>Le sceau exprime le signe extérieur du sacrement, le reste exprime l'effet intérieur; le sceau est le genre, et le reste la différence.</p> <p>Le caractère intérieur est surtout et avant tout le sacrement même de l'Ordre. Il implique principalement la puissance active, avec une certaine prééminence. Celle entr'autres de remplir les fonctions sacrées attachées à des charges différentes. NOTE.</p> <p><b>Sacrement</b></p> <p>Est-il un sacrement? Oui. C'est de foi. L'Ecriture, les Pères, l'Eglise, tout le prouve, et tout le monde catholique le croit.</p> <p>Ce par quoi une chose existe, existe plus qu'elle. Or, c'est par l'Ordre que l'homme dispense les autres sacrements. L'Ordre a donc la nature du sacrement plus que les autres.</p> <p>Un sacrement est une sanctification communiquée à l'homme par certains signes visibles.</p> <p>Or, dans la réception de l'Ordre, l'homme est sanctifié et consacré par des signes visibles.</p> <p>Ce qui fait que la puissance spirituelle n'étant pas communiquée aux anges, de cette façon, l'Ordre est un sacrement pour les hommes, tandis qu'il ne l'est pas pour les anges.</p> <p><b>Forme</b></p> <p>Sa forme est-elle convenablement déterminée? Oui. D'après le Rituel. Ce sacrement consiste principalement dans la puissance qui est transmise à l'ordonné.</p> <p>Or, le pouvoir est transmis par le pouvoir, comme le semblable engendre son semblable.</p> <p>De plus, la puissance se révèle par l'usage, parce que les puissances se connaissent par les actes.</p> <p>C'est pourquoi dans la forme de ce sacrement l'usage est exprimé par l'acte commandé, et la transmission de la puissance par le mode impératif : <i>Faites ou recevez.</i></p> <p>NOTE. Il y a des théologiens qui croient qu'elle consiste dans la prière qui accompagne l'imposition des mains.</p> <p><b>Constitution</b></p> <p><b>Matière</b></p> <p>A-t-il une matière? Oui. Il n'y a pas de sacrement sans forme et matière. L'Ordre a sa matière, mais d'une autre façon que les autres sacrements dans lesquels ce qui est conféré ne découle que de Dieu, tandis que le pouvoir spirituel transmis dans l'Ordre découle aussi du ministre.</p> <p>C'est pourquoi l'efficacité des autres consiste surtout dans la matière qui signifie la vertu divine et la contient, tandis que celle de l'Ordre réside principalement dans l'Evêque.</p> <p>La matière y est employée plutôt pour montrer la puissance transmise que pour la produire.</p> <p>Cependant les paroles de la forme semblent indiquer qu'il faut toucher la matière : <i>Recevez ceci.</i></p> <p>NOTE. Dans la pratique on doit observer scrupuleusement tous les rites.</p>
III		Mon Dieu! c'est par le sacrement de l'Ordre que le Sacerdoce royal de votre Verbe incarné, communiqué à l'Eglise, se déroule partout comme un fleuve majestueux pour répandre la vie dans les âmes. C'est par lui aussi que l'Eglise est constituée dans sa ravissante hiérarchie. Que vos œuvres sont belles, Seigneur!	



		Après avoir considéré la nature de l'Ordre et montré qu'il est un sacrement ayant sa forme et sa matière, nous devons ensuite nous occuper de ses effets, et montrer qu'il produit la grâce et imprime un caractère. A cet égard, il y a cinq questions concernant ces deux effets et les conditions préalables requises.		
Plan	II	I	Grâce	<p>Ce sacrement confère-t-il la grâce sanctifiante? Oui. C'est de foi, car <i>les œuvres de Dieu sont parfaites.</i> (Deut., xxxii, 4.)</p> <p>C'est pourquoi celui qui reçoit de Dieu un pouvoir, reçoit aussi ce qu'il faut pour l'exercer dignement. Ainsi les animaux ont des membres pour agir. Or, la grâce sanctifiante est nécessaire pour recevoir dignement les sacrements. Donc elle est aussi nécessaire pour les administrer; ce qui s'applique à l'Ordre comme aux autres.</p> <p>Il la suppose dans celui qui le reçoit, mais cela ne suffit pas; il faut aux ministres de Dieu une vertu éminente qui les élève autant au-dessus des fidèles que l'Ordre qu'ils ont reçu.</p> <p>NOTE. Ainsi ce sacrement ne produit pas la première grâce sanctifiante pour le pécheur, mais la seconde qui rend le juste plus juste encore.</p>
			Effets	
			Caractère	<p>Tous les degrés de l'Ordre impriment-ils caractère? Oui. On n'en peut réitérer aucun, parce que chacun d'eux a son caractère distinctif. Mais à cet égard il y a trois sortes d'opinions :</p> <p>1<sup>o</sup> Opinion. C'est l'ordre sacerdotal seul qui imprime caractère. Mais ce n'est pas exact, car le diacre remplit des fonctions et possède un pouvoir spirituel que les autres n'ont pas.</p> <p>2<sup>o</sup>. Ce sont les ordres sacrés seuls. Ce n'est pas exact non plus. Tous les ordres sont au-dessus du peuple.</p> <p>3<sup>o</sup>. Donc les sept degrés l'impriment, car ils subsistent et on ne les réitère pas.</p> <p>NOTE. Cependant il est probable que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas des sacrements.</p>
			Baptême	<p>Le caractère de l'Ordre présume-t-il celui du Baptême? Oui, parce que le baptême est la porte des autres sacrements. (Concile de Florence.) On ne peut recevoir une chose si l'on n'a pas la puissance et la faculté qui rendent apte.</p> <p>Or, le caractère baptismal seul rend l'homme apte à recevoir les autres sacrements.</p> <p>Donc celui qui n'a pas ce caractère n'en peut recevoir aucun, et l'Ordre le présume de nécessité de sacrement.</p> <p>Celui qui serait fait prêtre et évêque sans être baptisé ne pourrait absoudre, consacrer, ordonner.</p> <p>On devrait le baptiser et l'ordonner. Mais on peut croire que Dieu ne permettrait pas une pareille erreur.</p>
			Rapports	<p>Confirmation</p>
			Degrés	<p>Un ordre supérieur présume-t-il nécessairement le caractère d'un degré inférieur? Non. Les ordres majeurs sont distincts des mineurs. Dans la primitive Église on ordonnait les prêtres qui remplissaient ces derniers sans les avoir reçus.</p> <p>Plus tard elle a décidé que les prêtres recevraient tous les ordres, en commençant par les mineurs.</p> <p>Mais si quelqu'un était ordonné <i>per saltum</i>, il ne serait pas réordonné; cependant, d'après les canons, on devrait suppléer les ordres inférieurs qu'il n'a pas encore reçus.</p> <p>Il n'y a d'exception que pour l'Épiscopat, qui serait nul sans le premier degré, sans la prêtrise.</p>
		III		<p>Mon Dieu! accordez les grâces les plus abondantes à tous ceux que vous appelez à l'éminente dignité du sacerdoce, afin qu'ils soient dignes de leur vocation et qu'ils répandent le trésor de leur science et de leur sainteté dans les âmes qui leur sont confiées, pour les conduire jusqu'au sein de votre gloire.</p>

Plan	I	Après avoir parlé de la nature du sacrement de l'Ordre et de ses effets dans ceux qui le reçoivent, nous devons ensuite nous occuper des qualités requises dans ceux qui se préparent à le recevoir. A cet égard, il y a cinq questions à examiner concernant les principales qualités, et ceux qui en manquent.	
		En général	<p><b>Sainteté</b></p> <p>La sainteté est-elle requise dans les ordinands? Oui. (Lévit., XXI, 17.) Le cristal reflète les rayons du soleil, le ministre de l'Eglise doit refléter les perfections de Dieu. Or, ceux qui s'approchent des Ordres vont devenir ministres de Dieu et de son Eglise ici-bas. Ils doivent donc briller par la sainteté de la vie et ils pècheraient mortellement, s'ils les recevaient en état de péché mortel. Cette sainteté de la vie est requise pour l'Ordre, de nécessité de précepte, non de nécessité de sacrement. D'où un pécheur qui recevrait l'Ordre serait bien ordonné, mais il pècherait en le recevant.</p> <p><b>Science</b></p> <p>Sont-ils obligés de connaître toute l'Ecriture Sainte? Non, car on voit dans la vie des Pères que de simples moines ont été ordonnés sans science, mais à cause de leur sainteté. En général on requiert des ordinands la connaissance des fonctions qu'ils doivent remplir. On demande moins à celui qui n'aura qu'à célébrer le Saint-Sacrifice, ou exercer des fonctions moins importantes. Mais on demande davantage à celui qui devra être chargé de diriger les âmes dans la foi et les mœurs. Enfin on demande beaucoup plus encore à ceux qui doivent entrer dans le gouvernement de l'Eglise, comme les évêques. En un mot, il faut une science relative et suffisante, sans exiger la connaissance de toute l'Ecriture.</p> <p><b>Vocation</b></p> <p>Le mérite d'une vie sainte donne-t-elle droit aux Ordres? Non. La sainteté acquise peut se perdre, tandis que l'Ordre ne se perd jamais. Il ne consiste donc pas dans le mérite même de la sainteté. Les ministres confèrent la grâce dont la plénitude est en Jésus-Christ, et non leur propre grâce. C'est-à-dire qu'ils la confèrent en donnant les sacrements, ou d'une manière instrumentale. Donc ils ne sont pas constitués dans les degrés de l'Ordre en raison de ce qu'ils ont la grâce, mais parce qu'ils participent à un sacrement de la grâce. (Il faut de plus la vocation.)</p> <p><b>Admission</b></p> <p>Celui qui admet des indignes aux Ordres pèche-t-il? Oui. Héli fut coupable de péché mortel en ne corrigeant pas ses enfants de leur malice. (I Rois, IV.) Plus coupable est celui qui présente des indignes. C'est compromettre les biens spirituels de l'Eglise, en les livrant au mépris des peuples, qui commencent par mépriser la conduite de celui qui est chargé de les conserver et de les distribuer. Notre Seigneur fait l'éloge du serviteur fidèle qui distribue la mesure de froment aux siens. (S. Luc, XII.) Donc il est infidèle celui qui dépasse la mesure, et l'Evêque doit s'informer des ordinands. <i>Ne vous pressez pas d'imposer les mains.</i> (I Tim., v, 22.) Car <i>l'Eglise préfère un petit nombre de bons prêtres à un grand nombre de mauvais.</i> (S. Clément.)</p> <p><b>Fonctions</b></p> <p>Celui qui remplit les fonctions de son ordre en état de péché mortel pèche-t-il de nouveau? Oui. C'est comme un blasphémateur et un trompeur. (S. Denis.) S'il faut avoir la sainteté de la vie pour recevoir les Ordres, à plus forte raison pour en remplir les charges. La loi ordonne <i>d'exécuter justement les choses qui sont justes.</i> (Deut., XVI, 20.) Or, celui qui est en état de péché les exécute injustement. Donc il pèche mortellement de nouveau. Car c'est agir injustement, indignement et mortellement, toutes les fois qu'on fait un acte officiel, hors le cas de nécessité. Un ministre n'est pas obligé de pécher; il doit se réconcilier ou se retirer.</p>
III	II	Indignes	<p>Celui qui remplit les fonctions de son ordre en état de péché mortel pèche-t-il de nouveau? Oui. C'est comme un blasphémateur et un trompeur. (S. Denis.) S'il faut avoir la sainteté de la vie pour recevoir les Ordres, à plus forte raison pour en remplir les charges. La loi ordonne <i>d'exécuter justement les choses qui sont justes.</i> (Deut., XVI, 20.) Or, celui qui est en état de péché les exécute injustement. Donc il pèche mortellement de nouveau. Car c'est agir injustement, indignement et mortellement, toutes les fois qu'on fait un acte officiel, hors le cas de nécessité. Un ministre n'est pas obligé de pécher; il doit se réconcilier ou se retirer.</p>
			<p>Mon Dieu! vous êtes le Seigneur des vertus et des sciences, et vous avez le droit d'exiger la science et la vertu dans ceux qui vous représentent. L'Eglise à son tour a besoin de prêtres intelligents et pieux pour la défendre et la faire aimer, et les âmes pour apprendre la voie du salut. Que votre Esprit, Seigneur, soit toujours avec eux.</p>





Plan	II	I	Après avoir considéré la distinction de l'Ordre en sept ordres, leurs actes respectifs et le caractère imprimé par le sacerdoce, nous devons maintenant nous occuper de ce qui regarde son unique et seul ministre, c'est-à-dire l'évêque. A cet égard deux questions se présentent : l'évêque est-il le seul ministre de l'Ordre? Un évêque hérétique peut-il le conférer?		
			En général	Raisons	<p>L'évêque seul peut-il conférer le sacrement de l'Ordre? Oui. C'est un article de foi, contre ceux qui accordent aux prêtres l'autorité des évêques. La bénédiction des vases sacrés, celle des vierges, la Confirmation sont réservées au pouvoir de l'évêque.</p> <p>Or, les prêtres sont au-dessus des vases sacrés et des vierges. Donc c'est à l'évêque à les ordonner.</p> <p>La puissance politique dans un état travaille au bien général, en tout rapportant au bien particulier.</p> <p>Elle fait la loi aux inférieurs et marque à chacun ce qu'il doit faire, comment et jusqu'à quel point.</p>
				Pouvoir	<p>De même il appartient à l'évêque d'assigner à tous les ordres inférieurs leur propre ministère.</p> <p>Lui seul confirme, parce que les confirmés ont pour office ou pour charge de confesser leur foi.</p> <p>Lui seul bénit les vierges, figurant l'Eglise mariée au Christ, et dont le soin leur est principalement confié.</p> <p>Lui seul enfin consacre ceux qui doivent être élevés dans les ministères des ordres, et il leur détermine à chacun, en les consacrant, les vases dont ils doivent faire usage.</p> <p>C'est ainsi que dans les cités les charges séculières sont distribuées par celui qui a un pouvoir plus élevé, comme le roi.</p> <p>C'est-à-dire par le souverain lui-même ou par celui auquel il a transmis une part d'autorité.</p>
				Réponses	<p>Les prêtres présents imposent les mains aux prêtres ordonnés, l'archidiacre présente aux inférieurs les instruments de leur ordre, le pape peut autoriser un prêtre à conférer les ordres mineurs.</p> <p>Oui, mais cela n'enlève rien au privilège de l'évêque : l'imposition des mains n'est pas l'ordre, l'archidiacre ne fait qu'aider l'évêque, le pape ne peut pas charger un prêtre de conférer les ordres sacrés.</p>
				Principe	<p>Un évêque hérétique, et tous ceux qui sont séparés, le peuvent-ils? Oui. L'Ordre, imprimant caractère, ne perd pas son pouvoir par le péché, l'hérésie, le schisme, etc.</p> <p>C'est pourquoi si un tel évêque se réconcilie avec l'Eglise, on ne le sacre pas de nouveau. Donc...</p>
			En particulier	Erreur	<p>A ce sujet, il y a quatre opinions différentes rapportées par le Maître des Sentences.</p> <p>1° Les hérétiques tolérés conservent ce pouvoir; ils le perdent quand ils sont retranchés. C'est faux, car le pouvoir qu'ils ont reçu est indestructible de quelque manière que ce soit.</p> <p>2° Retranchés, ils conservent le pouvoir, mais ils ne transmettent pas la même puissance. C'est faux, car parce qu'ils ont ce pouvoir, ils transmettent véritablement toute la puissance avec la consécration.</p> <p>3° Ils confèrent les sacrements avec la grâce, s'ils observent la forme voulue et l'intention exigée. C'est faux, parce que c'est un péché de communiquer avec un hérétique, excepté pour le baptême dans la nécessité.</p>
				Vérité	<p>4° Enfin, il y en a qui disent qu'ils confèrent véritablement les sacrements, mais qu'ils ne donnent pas en même temps la grâce, non à cause de l'inefficacité des sacrements, mais à cause des péchés de ceux qui reçoivent d'eux les sacrements contrairement à la défense de l'Eglise.</p> <p>Et cette opinion est la seule vraie. (Voir ce qui a été dit, partie III, question 64, article 5 et 9.)</p> <p>Ainsi un hérétique ne peut pas absoudre, il ne confère pas la grâce, il n'a pas la juridiction.</p> <p>L'Ordre qu'il confère est réel, mais celui qui l'a reçu ne peut licitement en exercer les fonctions.</p>
				III	<p>Mon Dieu! maintenez toujours l'illustre épiscopat en union avec le Vicaire de votre divin Fils sur la terre, et ramenez les schismatiques au sein de l'Eglise catholique, afin qu'il n'y ait plus qu'une seule famille, et que les âmes soient plus sûres de leur salut. Esprit divin, éclairez et touchez les conducteurs de ces peuples!</p>



I		Après avoir parlé du ministre de l'Ordre, c'est-à-dire des évêques en général et des évêques hérétiques ou autres, en particulier, nous devons nous occuper de ce qui empêche de recevoir le sacrement de l'Ordre. A ce sujet, il y a six questions concernant les empêchements qui proviennent de la nature et ceux qui sont fortuits.	
		<p><b>Le sexe féminin empêche-t-il de recevoir l'Ordre? Oui. C'est de foi.</b> (I Tim., II, 12.) <i>Je ne permets pas aux femmes d'enseigner publiquement ni de prendre autorité sur leur mari.</i></p> <p>Tout sacrement est un signe pour lequel il faut une cérémonie qui ait la signification voulue.</p> <p>Or la femme est dans un état de sujétion qui ne peut signifier la supériorité des rangs. Donc elle ne peut recevoir le sacrement de l'Ordre.</p> <p>Les <i>diaconesses</i> remplissaient certaines charges qui avaient rapport au diacre. Les <i>prêtresses</i> étaient des veuves.</p> <p>Les <i>abbesses</i> ont certains pouvoirs pour éviter la présence des hommes (surtout dans les couvents cloîtrés).</p>	
II	Naturels	Femmes	
		Enfants	<p><b>Les enfants, même avant l'âge de raison, peuvent-ils le recevoir? Oui.</b> Ils peuvent recevoir d'autres sacrements, et celui-ci n'exige aucun acte de la part de celui qui le reçoit qui soit nécessaire au sacrement; il confère de la part de Dieu un pouvoir spirituel.</p> <p>L'ordination des enfants serait donc valide (mais sans imposer la continence et le reste). L'église défend de leur conférer les ordres majeurs.</p> <p>NOTE. Pour la tonsure, il faut au moins 7 ans; pour les ordres mineurs l'âge n'est pas déterminé; pour le sous-diaconat, 21 ans; pour le diaconat, 22; pour la prêtrise, 24; pour l'épiscopat, 31. Le pape seul peut dispenser.</p>
	Fortuits	Servitude	<p><b>La servitude est-elle un empêchement? Oui.</b> Le serf ne s'appartient pas. Par la réception de ce sacrement, l'homme est attaché au service de Dieu dans l'Eglise.</p> <p>Or, le serviteur ne s'appartient pas, mais il a un maître. Donc il ne peut pas être ordonné.</p> <p>Si cependant il est ordonné, il reçoit le sacrement, parce que la liberté n'est que de nécessité de précepte, puisqu'elle n'empêche pas le pouvoir, mais seulement son acte et son exercice.</p> <p>On l'exige à cause de certaines fonctions corporelles que le sacrement de l'ordre impose.</p>
		Homicide	<p><b>L'homicide est-il un empêchement? Oui, d'après le droit et la coutume.</b> Tous les Ordres se rapportent à l'Eucharistie, sacrement de paix par l'effusion du sang de Jésus-Christ.</p> <p>Or, l'homicide est ce qu'il y a de plus contraire à la paix; celui qui s'en rend coupable ressemble aux bourreaux du Christ auquel doivent cependant ressembler tous les prêtres.</p> <p>Donc il est un empêchement de nécessité de précepte, ce qui n'invaliderait pas le sacrement si un homicide le recevait.</p> <p>Concourir à une exécution sanglante rend irrégulier; le meurtre accidentel, involontaire, non.</p>
III	Fortuits	Naissance	<p><b>Les enfants illégitimes sont-ils exclus de l'Ordre? Oui.</b> (Deut., XXIII, 2.) <i>L'enfant illégitime n'entrera point dans l'Eglise du Seigneur jusqu'à la dixième génération.</i></p> <p>C'est de nécessité de précepte. A cause de la dignité conférée qui mérite la considération publique.</p> <p>Or, le vice de la naissance imprime une tache. Donc on doit écarter ces enfants des ordres.</p> <p>A moins qu'ils n'aient obtenu dispense, mais elle doit être d'autant plus difficile que l'origine est plus honteuse.</p> <p>Il n'en est pas de même des fautes personnelles qui peuvent être effacées par la pénitence.</p>
		Défauts	<p><b>Les défauts corporels sont-ils un empêchement? Oui.</b> Sous l'ancienne loi ces défauts éloignaient du service divin, à plus forte raison doit-on l'interdire sous la loi nouvelle. (Lév., XXI, 17.)</p> <p>Tels sont la mutilation d'un membre indispensable pour remplir la fonction d'un Ordre, ou un défaut notable qui nuise à la considération extérieure de la personne.</p> <p>Toutefois si l'Ordre peut être exercé, on peut le recevoir, à moins qu'on soit aveugle, avec un seul bras, privé d'une main, du pouce ou de l'index, très boiteux, temblant, etc.</p>

Mon Dieu! les irrégularités qui rendent plus ou moins impropre aux fonctions du sacrement de l'Ordre, font ressortir la dignité et la sublimité de votre Sacerdoce, pour lequel vous exigez des qualités de l'âme et celles du corps. Quoi qu'il en soit, Seigneur, je veux entourer d'estime et de respect tous les membres du clergé catholique.

Plan	II	I	Après avoir traité de tout ce qui regarde le sacrement de l'Ordre, directement considéré en lui-même, il nous reste enfin à parler de certaines choses qui s'y rattachent ou y sont plus ou moins annexées. A ce sujet il y a sept questions concernant la tonsure, l'Episcopat, la Papauté et les habits sacerdotaux.	
			Tonsure	<p><b>Symbole</b></p> <p>Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure? Oui. Elle est un signe de royauté. Or servir Dieu c'est régner. Donc la couronne convient aux clercs.</p> <p>Ils obtiennent la dignité royale et doivent être parfaits pour être employés au service divin.</p> <p>C'est ce que signifie la tonsure, symbole à la fois de royauté, de perfection et de détachement, afin que l'esprit dégagé des préoccupations temporelles s'élève plus facilement à Dieu.</p>
				<p><b>Préparation</b></p> <p>Est-elle un ordre? Non. Un Ordre se donne pendant la messe et confère un pouvoir. Or la tonsure se donne en dehors de la messe et ne confère aucun pouvoir. Elle n'est donc pas un Ordre.</p> <p>Elle ne fait que destiner à des choses qui se font généralement dans l'Eglise par toute l'assemblée des ministres, comme chanter, etc.</p> <p>Elle n'imprime pas caractère. Elle n'est donc pas un Ordre, mais une préparation à l'Ordre.</p>
				<p><b>Possession</b></p> <p>Celui qui la reçoit renonce-t-il aux biens temporels? Non. Il n'est pas religieux, sinon il n'y aurait pas de différence entre les séculiers et les réguliers.</p> <p>Les clercs, en recevant la tonsure, ne renoncent pas à leur patrimoine ni aux biens temporels.</p> <p>La possession de ces biens n'est pas incompatible avec le culte divin auquel les clercs sont destinés.</p> <p>Pourvu qu'ils n'apportent pas à ces biens une sollicitude excessive, ou une affection déréglée.</p>
			Episcopat	<p><b>Nécessité</b></p> <p>Doit-il y avoir un pouvoir épiscopal au-dessus de l'ordre sacerdotal? Oui, c'est de foi. Comme il faut un chef dans les cités et les armées, il en faut un pour les prêtres. Et ce chef des prêtres est l'Evêque.</p> <p>Quant à l'acte principal, celui de consacrer, la puissance du prêtre ne dépend que de celle de Dieu.</p> <p>Quant à l'acte secondaire qui consiste à préparer le peuple à recevoir dignement l'Eucharistie, il dépend de l'Evêque qui règle les conditions du pouvoir et donne la juridiction de lier et de délier.</p> <p>Notre Seigneur réunissait en lui tous les ministères; dans l'Eglise il faut plusieurs états pour les remplir.</p>
				<p><b>Ordre</b></p> <p>L'Episcopat est-il un Ordre? Il y a controverse, mais c'est plus probable. Saint Thomas distingue. Tout Ordre se réfère à l'Eucharistie. L'episcopat ne s'y réfère pas directement. Donc, il n'est pas un Ordre.</p> <p>Tout Ordre indique certaines fonctions sacrées. Celles de l'Evêque sont supérieures à celles du prêtre. Donc, l'episcopat est un Ordre.</p> <p>Depuis le concile de Trente, il semble plus probable que l'episcopat est un ordre à part ou un sacrement.</p> <p>Il a pour matière l'imposition des mains, et pour forme les paroles qui accompagnent cette imposition.</p>
			Papauté	<p><b>Du pape</b></p> <p>Peut-il y avoir au-dessus des évêques un supérieur dans l'Eglise? Oui. De même que dans un corps il y a une tête, dans une nation un souverain, de même il en faut un à la tête de l'Eglise, c'est le pape.</p> <p>Il le faut pour qu'il y ait unité et que tout converge à la même fin qui est le bien universel.</p> <p>Le pouvoir de lier et de délier a été donné, il est vrai, à tous les apôtres, dont les évêques sont successeurs.</p> <p>Mais Jésus-Christ le donna d'abord à Pierre seul et lui dit : <i>Confirme tes frères. Pais mes brebis.</i> Donc saint Pierre était au-dessus de tous.</p>
				<p><b>Vêtements</b></p> <p>Les vêtements des ministres sont-ils convenables? Oui. Autorité de l'Eglise. Ces vêtements désignent la capacité et les dispositions des ministres pour le service divin.</p> <p>Il y en a qui sont communs à tous les ministres, d'autres ne leur conviennent que d'après l'Ordre.</p> <p>Ils ont tous une signification symbolique propre à nourrir la piété des ministres et des fidèles.</p> <p>Le Pape ne se sert pas de crosse (excepté au diocèse de Trèves), parce que sa puissance n'est pas restreinte.</p>

III) Mon Dieu! je suis heureux d'appartenir à votre Eglise que vous avez si admirablement constituée. En elle tout est symbole, tout parle de vous : les personnes, les choses et les actions. Elle gravite vers vous. Le Pape au sommet, les Evêques au milieu, les prêtres à la base, rivalisent pour nous entraîner au ciel.





3<sup>me</sup> PARTIE

---

VIII

TRAITÉ DU MARIAGE

---



# TRAITE DU MARIAGE

## TABEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Mariage	En général	{	Comme fonction naturelle.		
			Comme sacrement.		
	Constitution	{	Fiançailles.		
			Définition du mariage.		
			Consentement	En lui-même.	
				Confirmé	
				Forcé ou conditionnel.	
				Objet.	
			Biens du mariage.		
			En général.		
			Empêchements	{	L'erreur.
					La servitude.
	Le vœu et l'Ordre .				
	La consanguinité.				
	L'affinité.				
En lui-même	{	En particulier	La parente spirituelle.		
		L'adoption.			
		L'impuissance, etc.			
		La disparité du culte.			
		Le meurtre.			
		Le vœu solennel.			
		La fornication.			
		Accessoires	{	Secondes noces.	
				Le devoir mutuel	
				La polygamie.	
La bigamie.					
Cédule de répudiation.					
			Enfants illégitimes.		

---

Plan	I	Après avoir traité des six premiers sacrements, nous devons nous occuper du dernier qui est le mariage et le considérer comme un devoir naturel, comme sacrement, selon ce qu'il est en lui-même d'une manière absolue. Sous ce premier rapport, il y a quatre questions concernant le droit et l'usage licite et méritoire du mariage.		
		Droit	<p><b>Le mariage est-il de droit naturel? Oui.</b> Une chose est naturelle de deux manières :</p> <p>I. Selon qu'elle est nécessairement produite d'après les principes de la nature, comme il est naturel au feu de s'élever.</p> <p>Le mariage ne l'est pas de cette façon, ni tout ce qui s'accomplit par le moyen du libre arbitre.</p> <p>II. Selon que la nature a de l'inclination pour elle; mais qui s'accomplit par l'intervention du libre arbitre, comme les actes des vertus. Le mariage est naturel de la sorte :</p> <p>1<sup>o</sup> Quant au bien des enfants qui ne serait pas atteint si les parents n'étaient pas certains et déterminés par un lien. D'où Aristote dit : Nous recevons de nos parents l'être, la nourriture et l'éducation.</p> <p>2<sup>o</sup> Par rapport à la fin secondaire qui consiste dans les services mutuels et les soins du ménage, et par rapport aux besoins de la vie qui exigent des travaux propres les uns aux hommes, les autres aux femmes.</p> <p>C'est pour cela que la nature porte l'homme à s'unir à la femme, et c'est dans cette union que le mariage consiste et distingue les hommes des animaux. Le mariage a existé dès l'origine du monde.</p>	
			Non de précepte	<p><b>Est-il de précepte? Pour les individus, non ; la virginité est plus parfaite.</b> <i>Celui qui ne marie pas sa fille fait mieux.</i> (I Cor., VII, 3.)</p> <p>L'auréole est promise aux vierges. Or on ne récompense pas pour la violation du précepte. Le mariage n'est donc pas de précepte.</p> <p>Il en est de même par rapport à la perfection générale de la société où les emplois varient.</p> <p>Tous ne peuvent pas être agriculteurs, architectes etc; la variété fait sa perfection. Or il est nécessaire que les uns se livrent à la contemplation, incompatible avec le mariage, et d'autres à la vie de famille. On comprend dès lors que le mariage n'est pas de précepte.</p> <p>Alors même qu'il aurait été de précepte au commencement : <i>Croissez et multipliez</i>, (Gen., I, 28.) il cessa de l'être dans la suite; la Providence règle tout, et la société ne périra pas.</p>
				Usage
Licite	<p><b>Cet usage est-il méritoire? Oui,</b> s'il est accompli en état de grâce dans la charité.</p> <p>C'est accomplir un précepte et un acte de justice, puisqu'il est appelé un devoir, d'après le texte de saint Paul cité plus haut.</p> <p>Il n'y a pas d'actes indifférents dans l'homme qui agit avec délibération du libre arbitre.</p> <p>L'usage du mariage peut donc être mauvais, ou méritoire dans l'homme en état de grâce.</p>			
	Méritoire	<p>Méritoire par <i>justice</i> quand on rend un devoir, par <i>religion</i> quand c'est pour donner des enfants à Dieu.</p> <p>Péché véniel, s'il procède d'une passion désordonnée, sans vouloir violer la foi et les lois du mariage.</p> <p>Péché mortel si on outrepassé toutes les bornes, et qu'on se propose d'accomplir la même action avec toute personne indifféremment; on n'agit plus d'après la raison.</p>		
III	Mon Dieu! toutes vos créatures et vos institutions sont bonnes et parfaites en elles-mêmes. Si elles sont une occasion de péché, c'est uniquement par la malice des hommes qui abusent de tout. Il en est ainsi du mariage. Son respect serait la sauvegarde et l'honneur de la société. Hélas!...			



I	Après avoir considéré le mariage comme fonction naturelle, au point de vue du droit et de l'usage, nous devons le considérer ensuite comme sacrement de la nouvelle loi, institué par Notre Seigneur à Cana. A ce sujet il y quatre questions concernant ce sacrement en lui-même, par rapport à la grâce et à son usage.
II	<p>En lui</p> <p>Sacrement</p> <p>Le mariage est-il un sacrement? Oui. <i>C'est un grand sacrement.</i> (Eph., v, 32). Un sacrement implique un remède spirituel donné à l'homme contre le péché, au moyen de signes sensibles. Or, on trouve cela dans le mariage. Donc il est un sacrement. On croit que le Christ l'a institué aux noces de Cana. (C'est un acte de foi, défini par Eugène IV, décret aux Arméniens, et par le Concile de Trente.)</p> <p>Sa forme est dans les paroles qui expriment le consentement des parties contractantes, et non dans la bénédiction du prêtre, simple cérémonie sacramentelle (de nécessité de précepte, d'après la plupart des théologiens).</p> <p>Sa matière consiste dans les actes qui accompagnent le consentement que se donnent les époux.</p> <p>Il rend conforme à la Passion sous le rapport de la charité avec laquelle le Christ a souffert pour l'Eglise.</p> <p>Il y a aussi trois choses dans ce sacrement : le sacrement qui résulte des actes extérieurs; la chose et le sacrement ou l'obligation qu'il impose; la chose ou l'effet.</p> <p>Institution</p> <p>Ce sacrement a-t-il dû être institué avant le péché? Oui. (S. Mat., XIX, 4.) <i>N'avez-vous pas lu que celui qui a créé l'homme a fait dès le commencement un homme et une femme?</i></p> <p>En inclinant au mariage, la nature se propose un bien proportionné aux divers états du genre humain.</p> <p>1° Avant le péché, il existait pour la génération des enfants; il était donc nécessaire même dans l'état d'innocence.</p> <p>2° Après la chute, il fut de nouveau institué comme remède contre la concupiscence, sous la loi de nature.</p> <p>3° Au temps de la loi écrite, Moïse introduisit la détermination des personnes. Il devait avoir lieu entre Juifs et parents.</p> <p>4° Mais sous la loi nouvelle, il a reçu son institution suivant qu'il représente le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise, et c'est d'après cela qu'il est un sacrement de la loi nouvelle. D'où :</p> <p>Comme devoir <i>naturel</i>, il est établi par le droit naturel; comme devoir <i>social</i>, par le droit civil; comme <i>sacrement</i>, par le droit divin.</p>
III	<p>Effets</p> <p>Grâce</p> <p>Le mariage confère-t-il la grâce? Oui, il réprime la concupiscence par la grâce. S'il ne la conférerait pas, il n'aurait rien de plus que les sacrements de l'ancienne loi, ce qui est faux.</p> <p>Car il a certainement la vertu d'aider les fidèles du Christ à remplir les devoirs imposés aux époux, d'après la loi que Dieu en donnant un pouvoir donne les secours nécessaires pour en faire usage.</p> <p>Or, par le mariage l'homme reçoit la faculté de s'unir à son épouse pour la génération des enfants.</p> <p>Donc il doit recevoir aussi la grâce d'accomplir une telle action d'une manière convenable.</p> <p>Cette grâce comprime la concupiscence dans sa racine, lui assigne une fin légitime, et détourne l'homme des autres plaisirs charnels en l'habituant à ceux que permet la raison.</p> <p>Usage</p> <p>L'usage est-il nécessaire à son intégrité? Non.</p> <p>Adam et Eve étaient bien mariés dans le paradis terrestre, cependant ils n'en usèrent pas.</p> <p>Donc l'usage du mariage n'est pas une partie intégrante de sa nature.</p> <p>Il y a deux sortes d'intégrité : une principale qui consiste dans l'être même de la chose; l'autre qui constitue la perfection secondaire, et consiste dans l'opération.</p> <p>Or l'usage du mariage suppose un pouvoir donné par le mariage même.</p> <p>Donc cet usage entre dans la seconde intégrité, mais nullement dans la première.</p> <p>C'est pourquoi le mariage où les époux gardent une continence parfaite n'est que plus saint.</p>
III	Mon Dieu! accordez à tous ceux qui reçoivent ce sacrement les grâces les plus abondantes, afin qu'ils soient heureux, en vous servant dans la crainte et la piété; et qu'ils élèvent leurs enfants dans la pratique des mêmes vertus. Ah! si on voulait comprendre à quelles terribles conséquences expose le mariage sans sacrement.

Plan	I	Après avoir considéré le mariage comme l'union naturelle et comme sacrement, nous devons le considérer maintenant d'une manière absolue, c'est-à-dire dans toutes les choses qui constituent sa nature, directement ou indirectement. Nous avons d'abord à parler des fiançailles au sujet desquelles il y a trois questions.	
		Promesse	<b>Les fiançailles sont-elles la promesse d'un mariage futur? Oui.</b>
			Le consentement au mariage exprimé au futur n'est pas le mariage mais une promesse.
			Cette promesse (en latin <i>sponsalia</i> , de <i>spondere</i> promettre, en français <i>fiançailles</i> ) se fait de deux manières :
		Absolue	I. Absolument : 1° Par une simple promesse : <i>Je vous prendrai pour mon épouse</i> , et réciproquement ; 2° en donnant des arrhes de fiançailles, comme de l'argent ou toute autre chose ; 3° en donnant un anneau à titre d'arrhe ; 4° en faisant intervenir le serment.
			Une telle promesse est obligatoire ; ne pas la tenir est péché mortel, sans empêchement légitime.
		Conditionnelle	II. Sous condition : 1° Si la condition est honnête et qu'elle soit remplie, la promesse oblige ; je vous prendrai si mes parents y consentent. Du moment que la condition n'est pas remplie, la promesse ne subsiste plus.
			2° Si la condition est déshonnête et contraire aux biens du mariage, il n'y a pas de fiançailles. Je vous épouserai si vous vous rendez stérile. Si elle n'est pas contraire à ces biens, la promesse subsiste, mais il faut enlever la condition. Je vous épouserai si vous consentez à mes vœux.
		Age	Au for contentieux, l'Eglise ne contraint pas les fiancés de s'épouser, même s'il y avait serment, d'après quelques théologiens, parce que le mariage doit être libre, et surtout s'il y avait à craindre le meurtre de la femme. Au for intérieur, la promesse oblige quand il n'y a pas de raison légitime de la reprendre.
			NOTE. On doit exiger de celui qui se désiste qu'il fasse à l'autre une indemnité proportionnée au tort qu'il lui cause.
	II	Sept ans	L'âge de sept ans est-il convenablement assigné pour contracter les fiançailles? Oui. C'est avec juste raison que le droit canon a fixé cet âge. Parce que jusque-là, l'enfant est incapable de prévoir l'avenir et de s'engager par une promesse.
			Donc à partir de sept ans, il peut s'engager à l'égard des choses auxquelles la raison l'incline.
		Après	Comme à partir de quinze ans, il peut contracter mariage ou bien entrer en religion.
			Et s'obliger dans toutes les affaires civiles à partir de vingt-deux ans.
		De droit	NOTE. Mais les curés et confesseurs doivent détourner, non seulement de toute promesse, mais encore de la pensée du mariage, les jeunes gens qui n'ont pas l'âge suffisant pour se marier. (Gousset.)
			<b>Les fiançailles peuvent-elles être rompues? Oui. De deux manières.</b>
		Solution	I. De droit. Quand l'une des deux parties entre en religion, ce qui est plus parfait, ou contracte mariage avec un autre, par un engagement formel et au présent.
			II. D'après le jugement de l'Eglise, dans tous les autres cas que les deux précédents.
		Par jugement	(Mais ce jugement ne peut intervenir que dans les fiançailles célébrées à l'Eglise.)
			Ainsi l'Eglise peut prononcer la résiliation des fiançailles pour cause d'infirmité grave, dans la crainte de déplaisir mutuel, ou de mauvaise issue dans le mariage.
	III	En cas d'absence prolongée, lorsque la partie absente ne se rend pas au temps fixé.	
			En cas d'affinité provenant de quelque crime commis avec les parents des fiancés.
		Contractées avant l'âge, il y a une espèce de fiançailles ; il convient de les faire résilier.	
			On peut se dégager mutuellement, car nos prévisions sont incertaines. (Sagesse, IX, 14.)
		Mon Dieu! vous seul connaissez les âmes que vous avez créées et l'avenir que vous leur destinez. Inspirez-leur de bonne heure des pensées conformes à leur vocation, afin qu'elles évitent de faire fausse route, et qu'en édifiant l'Eglise et la société, elles travaillent plus facilement à leur salut.	



I		(Après avoir considéré les préliminaires du mariage dans les trois questions qui précèdent, nous allons maintenant étudier le mariage en lui-même, et commencer par bien le définir. A ce sujet, trois questions se présentent concernant l'union, les noms et les définitions du mariage.	
Plan	II	Union	<p><b>Principe</b> { Le mariage est-il dans l'union? Oui. <i>Ils seront deux dans une même chair.</i> (Gen., II, 24.) Donc le mariage est dans le genre de l'union ou de la conjonction.</p> <p>La conjonction implique une certaine union. Donc où il y a union de certaines choses, il y a une conjonction.</p> <p>De plus, les choses qui se rapportent à un même but, sont dites unies par rapport à ce but.</p> <p>Ainsi plusieurs hommes s'unissent ou s'associent pour faire une armée ou le commerce.</p> <p>De là vient qu'ils s'appellent mutuellement compagnons d'armes ou associés.</p>
			<p><b>Conclusion</b> { Or le mariage est cause que ceux qui le contractent s'unissent pour avoir des enfants, pour les élever, mener ensemble la même vie de famille par les soins du ménage.</p> <p>Donc il est une conjonction d'après laquelle le mari et l'épouse tirent leur nom et qui se rapporte au même but, et c'est pour cela qu'on l'appelle mariage.</p> <p>L'union des corps et des âmes est la conséquence du mariage d'après sa nature.</p>
			<p><b>Trois</b> { Le mariage est-il convenablement nommé? Oui. D'après la coutume.</p> <p>Il y a trois choses à considérer dans le mariage : 1° Son essence, qui consiste dans la conjonction, et c'est sous ce rapport qu'on lui donne le nom d'<i>union conjugale</i>.</p> <p>2° Sa cause, ou l'engagement que l'on contracte, et sous ce rapport on le nomme <i>noces</i>, qui signifie <i>voilé</i> (parce que la tête des époux est surmontée d'un voile, au moment du contrat).</p> <p>3° Son effet, où la génération des enfants, et sous ce rapport on le nomme <i>mariage</i>. Pour faire entendre que la femme, en se mariant, doit se proposer de devenir mère. (S. Augustin.)</p> <p>C'est pourquoi la mère appartient plus à l'essence du mariage que le père, parce qu'elle a été principalement créée pour aider l'homme à l'égard des enfants.</p>
			<p><b>Noms</b> { En effet, le mot latin, <i>matrimonium</i>, peut signifier la charge de la mère d'élever l'enfant; que la femme a dans son mari un protecteur et un défenseur, à cause de sa faiblesse; ou bien que l'épouse ne doit point abandonner son mari pour s'attacher à un autre.</p> <p>Ces raisons suffisent pour montrer la convenance des noms donnés à ce sacrement.</p>
			<p><b>Raison du troisième</b> { En effet, le mot latin, <i>matrimonium</i>, peut signifier la charge de la mère d'élever l'enfant; que la femme a dans son mari un protecteur et un défenseur, à cause de sa faiblesse; ou bien que l'épouse ne doit point abandonner son mari pour s'attacher à un autre.</p> <p>Ces raisons suffisent pour montrer la convenance des noms donnés à ce sacrement.</p>
			<p><b>Première</b> { Le mariage a-t-il été défini comme il convient? Oui. Il y en a trois.</p> <p>1° D'après sa cause. Hugues de Saint-Victor, considérant le mariage dans sa cause l'a défini : <i>Le consentement légitime que se donnent deux personnes pour l'union maritale.</i></p>
		Définitions	<p><b>Seconde</b> { 2° D'après son essence, le Maître des sentences a donné cette autre définition. <i>Le mariage est l'union indissoluble d'un homme et d'une femme, union qui, contractée entre des personnes aptes, les oblige à vivre dans une seule et même société.</i></p>
			<p><b>Troisième</b> { 3° D'après son effet, c'est-à-dire la vie commune, pour les affaires domestiques, il y a une troisième définition. <i>Le mariage est une communauté de vie, réglée d'après le droit divin et le droit humain.</i></p> <p>Quant aux autres communications ou échanges, comme ceux qui regardent les négociants et les soldats, ils diffèrent en ce sens qu'ils ne sont établis que de droit humain.</p> <p>La société conjugale existe quand même chaque époux ait ses mœurs et ses actes particuliers.</p>
			<p><b>Mon Dieu! faites que tous les membres de toutes les familles soient unis entre eux d'esprit et de cœur, et que, pénétrés de leurs devoirs envers vous, de leurs obligations mutuelles et envers la société, ils respectent la justice et la charité comme deux forces qui rendent les maisons prospères.</b></p>
III			

Plan	II	Nécessité	Cause	<p>Après avoir donné la raison du mariage, ses noms et ses trois principales définitions, nous avons à faire connaître ce qui se rapporte au consentement en lui-même, à ses conditions et à son objet. Sur le consentement en lui-même, il y a cinq questions concernant sa nécessité et son mode de production.</p> <p><b>Le consentement est-il la cause efficiente du mariage?</b> Oui. Eugène IX. Ce n'est pas l'acte charnel, mais la volonté qui produit le mariage. (S. Jean Chrysostome.) On n'obtient pouvoir sur un autre que par consentement. Il y a dans les sacrements une opération spirituelle produite par une opération sensible qui la signifie.</p> <p>Or, le mariage renferme, comme sacrement, une union spirituelle, et, comme devoir naturel et civil, une union sensible, par laquelle la puissance divine produit la première.</p> <p>Mais les unions qui résultent des contrats matériels s'établissent par le consentement mutuel.</p> <p>Donc il faut aussi que l'union matrimoniale se forme par le consentement des futurs époux.</p> <p>La vertu divine est la première cause efficiente qui opère l'union spirituelle, et le consentement est la cause seconde servant d'intermédiaire à la première pour le sacrement.</p>
				<p><b>Faut-il qu'il soit exprimé par des paroles?</b> Oui. Comme dans tout sacrement et dans tout contrat.</p> <p>Tout sacrement veut un signe sensible. Donc le consentement doit être exprimé par des paroles.</p> <p>Comme dans les contrats matériels qui n'ont de valeur que par la manifestation de la volonté des contractants, par des paroles verbales ou écrites en bonne et due forme et devant témoins.</p> <p>Les muets et les étrangers à la langue le donnent par des signes qui équivalent à des paroles.</p>
			Expression	
		Futur	Celui qui est exprimé au futur produit-il le mariage?	<p>Non; mais il produit les fiançailles dont nous avons suffisamment parlé dans la question 43. En effet, les causes sacramentelles produisent en signifiant et font ce qu'elles signifient.</p> <p>Or, en promettant de se marier, on ne signifie pas que l'on se marie, mais qu'on promet de le faire.</p> <p>Donc ce consentement exprimé au futur ne produit pas le mariage, et un mariage présent le détruit.</p> <p>Les paroles sont présentes, il est vrai, mais le consentement se rapporte à l'avenir et n'oblige pas présentement.</p>
				<p><b>Celui qui est exprimé au présent produit-il le mariage s'il n'y a pas de consentement intérieur?</b> Non. Innocent III dit en parlant de ce cas.</p> <p>Sans le consentement, les autres choses ne peuvent consommer l'alliance conjugale.</p> <p>L'expression des paroles est au mariage ce que l'ablution extérieure est au baptême.</p> <p>Or, on ne serait pas baptisé si on recevait l'ablution pour se jouer ou pour tromper, sans avoir l'intention de recevoir le sacrement.</p> <p>De même l'expression des paroles sans le consentement intérieur ne produit pas le mariage.</p> <p>Toutefois on ne pourrait pas autoriser la séparation, à cause des inconvénients, mais celui qui n'aurait pas consenti devrait donner son consentement sans autre formalité. (Pie V.)</p>
		Présent		
		Secret	Celui qui est donné en secret, au présent, produit-il le mariage?	<p>NOTE. — Avant le concile de Trente, les mariages clandestins étaient illicites mais valides.</p> <p>Après ce concile, partout où le décret a été promulgué, ils sont annulés. C'est-à-dire qu'un mariage contracté de cette façon n'existerait pas, est tout à fait nul.</p> <p>Dès lors pour qu'un mariage ne soit pas nul pour clandestinité, il faut qu'il soit célébré devant le curé du domicile des parties, et en présence de deux ou trois témoins.</p> <p>(Quoique la bénédiction du prêtre ne soit pas requise comme de l'essence du mariage.)</p>
III		<p>Mon Dieu! si dans les rapports sociaux et dans les contrats matériels le consentement doit exprimer l'intention par des paroles précises, à plus forte raison doit-il en être ainsi dans le mariage dont les contractants sont les ministres, et à cause des inconvénients qui résulteraient du contraire. Bannissez-en la mauvaise foi.</p>		

Mon Dieu! si dans les rapports sociaux et dans les contrats matériels le consentement doit exprimer l'intention par des paroles précises, à plus forte raison doit-il en être ainsi dans le mariage dont les contractants sont les ministres, et à cause des inconvénients qui résulteraient du contraire. Bannissez-en la mauvaise foi.



Plan	I	{ Après avoir parlé du consentement au mariage, considéré en lui-même, c'est-à-dire dans sa nécessité et son mode de production, nous devons le considérer selon qu'il s'y adjoint le serment ou l'union charnelle. A ce sujet, il y a deux questions concernant le mariage futur promis par serment ou par l'union charnelle.	
		Serment	<div>Argument</div> <div> <p>Le serment ajouté au consentement exprimé au futur produit-il le mariage? Non. Ce qui doit arriver n'existe pas encore.</p> <p>Or, le serment ajouté au consentement d'une chose future ne la rend pas présente.</p> <p>Donc, dans ces conditions, le mariage n'est pas produit, ne peut pas encore exister.</p> <p>Après que le mariage est parfait, il n'est pas nécessaire qu'un autre consentement ait lieu.</p> <p>Or, après le serment, il advient un autre consentement qui produit le mariage, sinon il serait inutile de jurer que cela sera. Donc ce serment ne produit pas le mariage.</p> </div>
			<div>Exposé</div> <div> <p>Il faut répondre que le serment est employé pour confirmer ce que l'on dit. Donc il confirme seulement ce que les paroles signifient, sans en changer la signification.</p> <p>Or, les paroles exprimant le futur signifient même que le mariage n'est pas produit, par la raison que ce qu'on promet dans un temps à venir n'est pas encore fait.</p> <p>Donc malgré le serment qu'on fait, le mariage n'est pas encore ratifié. (Père Lombard.)</p> </div>
			<div>Réponse</div> <div> <p>Un serment licite quand on le fait peut devenir illicite par une obligation subséquente.</p> <p>Celui qui ne l'observe pas, dans ce cas, ne déroge aucunement au droit divin.</p> <p>Or le consentement qui suit, exprimé au présent, et par lequel on donne la propriété de son corps à un autre, est licite. Donc il rend illicite le serment antérieur.</p> <p>Le serment ne produit pas une obligation nouvelle, mais il confirme celle qui a été prise, et par conséquent celui qui le viole pèche plus grièvement.</p> </div>
			<div>Argument</div> <div> <p>L'union charnelle avec des paroles exprimant un consentement futur produit-elle le mariage? Non. Le pape Nicolas I, dans sa réponse aux Bulgares, dit : Si le consentement au mariage a manqué, les rapports charnels ne produisent pas le mariage.</p> <p>De plus, ce qui vient après une chose ne fait pas cette chose. Or l'union charnelle suit le mariage, comme l'effet suit la cause. Donc elle ne produit pas le mariage.</p> </div>
			<div>For intérieur</div> <div> <p>Il faut considérer le mariage de deux manières pour répondre à cette question.</p> <p>1° Par rapport au for intérieur. L'union charnelle ne produit pas le mariage, quand les fiançailles ont précédé, si le consentement intérieur a fait défaut. Car le consentement exprimé au présent ne le produirait pas non plus dans le même cas du défaut de consentement intérieur.</p> </div>
	II	Union	<div>For extérieur</div> <div> <p>2° Par rapport au for extérieur. Le jugement de l'Eglise s'applique aux actes.</p> <p>Or, rien ne signifie d'une manière plus expressive le consentement que l'union charnelle.</p> <p>Donc, au jugement de l'Eglise, cette union, ayant lieu après les fiançailles, produit le mariage, à moins qu'il n'y apparaisse un signe de dol ou de fraude.</p> <p>NOTE. Ce raisonnement n'est vrai qu'en admettant la validité des mariages clandestins.</p> <p>N'oublions pas que saint Thomas vivait avant le concile de Trente qui les a annulés.</p> </div>
	III	{ Mon Dieu! il n'y a pas de matière plus sacrée et plus sainte que celle du sacrement de mariage. Elle ne pouvait être laissée à l'arbitraire des hommes qui sont trop favorables à juger d'après leurs passions. Mais vous avez donné à l'Eglise le pouvoir de tout régler avec prudence. Rendez les hommes obéissants.	

**Le serment ajouté au consentement exprimé au futur produit-il le mariage? Non.** Ce qui doit arriver n'existe pas encore.

Or, le serment ajouté au consentement d'une chose future ne la rend pas présente. Donc, dans ces conditions, le mariage n'est pas produit, ne peut pas encore exister.

Après que le mariage est parfait, il n'est pas nécessaire qu'un autre consentement ait lieu.

Or, après le serment, il advient un autre consentement qui produit le mariage, sinon il serait inutile de jurer que cela sera. Donc ce serment ne produit pas le mariage.

Il faut répondre que le serment est employé pour confirmer ce que l'on dit. Donc il confirme seulement ce que les paroles signifient, sans en changer la signification.

Or, les paroles exprimant le futur signifient même que le mariage n'est pas produit, par la raison que ce qu'on promet dans un temps à venir n'est pas encore fait.

Donc malgré le serment qu'on fait, le mariage n'est pas encore ratifié. (Père Lombard.)

Un serment licite quand on le fait peut devenir illicite par une obligation subséquente.

Celui qui ne l'observe pas, dans ce cas, ne déroge aucunement au droit divin. Or le consentement qui suit, exprimé au présent, et par lequel on donne la propriété de son corps à un autre, est licite. Donc il rend illicite le serment antérieur.

Le serment ne produit pas une obligation nouvelle, mais il confirme celle qui a été prise, et par conséquent celui qui le viole pèche plus grièvement.

**L'union charnelle avec des paroles exprimant un consentement futur produit-elle le mariage? Non.** Le pape Nicolas I, dans sa réponse aux Bulgares, dit : Si le consentement au mariage a manqué, les rapports charnels ne produisent pas le mariage.

De plus, ce qui vient après une chose ne fait pas cette chose. Or l'union charnelle suit le mariage, comme l'effet suit la cause. Donc elle ne produit pas le mariage.

Il faut considérer le mariage de deux manières pour répondre à cette question.  
1° Par rapport au for intérieur. L'union charnelle ne produit pas le mariage, quand les fiançailles ont précédé, si le consentement intérieur a fait défaut. Car le consentement exprimé au présent ne le produirait pas non plus dans le même cas du défaut de consentement intérieur.

2° Par rapport au for extérieur. Le jugement de l'Eglise s'applique aux actes. Or, rien ne signifie d'une manière plus expressive le consentement que l'union charnelle.

Donc, au jugement de l'Eglise, cette union, ayant lieu après les fiançailles, produit le mariage, à moins qu'il n'y apparaisse un signe de dol ou de fraude. NOTE. Ce raisonnement n'est vrai qu'en admettant la validité des mariages clandestins.

N'oublions pas que saint Thomas vivait avant le concile de Trente qui les a annulés.

**Mon Dieu! il n'y a pas de matière plus sacrée et plus sainte que celle du sacrement de mariage. Elle ne pouvait être laissée à l'arbitraire des hommes qui sont trop favorables à juger d'après leurs passions. Mais vous avez donné à l'Eglise le pouvoir de tout régler avec prudence. Rendez les hommes obéissants.**

Plan	II	Principes	I	Après avoir considéré le consentement en lui-même et le confirmé par serment ou par l'union, nous devons nous occuper de celui qui est forcé et conditionnel par rapport au mariage. A ce sujet, il y a six questions concernant les principes de la contrainte et ses effets dans le consentement.
			Violence	Un consentement peut-il être forcé? Oui, en mariage comme dans tout contrat. Il y a une violence qui impose une nécessité absolue, comme celle qui imprime un mouvement corporel. Il y a en une autre, qu'Aristote appelle <i>violence mixte</i> , et qui peut se trouver dans le consentement, comme quand on jette ses marchandises à la mer dans la crainte d'un naufrage. Elle se confond avec la crainte et force d'une certaine manière la volonté, car la crainte est un trouble de l'âme causé par un danger pressant ou futur. Le consentement forcé est donc possible.
				La crainte peut-elle agir sur un homme fort? Oui. C'est ainsi qu'Abraham et Isaac ont dit par crainte que leurs épouses étaient leurs sœurs. Et cependant ils étaient des hommes forts. Elle fait faire, pour éviter ce qui en est l'objet, ce qu'on ne ferait pas en d'autres circonstances. Mais le fort diffère du faible, en ce qu'il prend conseil de la raison pour ce qu'il doit faire ou éviter, et de deux maux il choisit le moindre, un mal corporel plutôt qu'un péché. Il ne cède pas non plus à de vaines craintes, comme le pusillanime qui cède par des motifs légers, d'après ces paroles: <i>L'impie fuit sans que personne le poursuive.</i> (Prov., XXVIII, 11.)
		Effets	Forcé	Le consentement forcé empêche-t-il le mariage? Oui. Il doit être libre, comme l'union du Christ avec l'Eglise qu'il signifie. Le mariage est un lien perpétuel; ce qui répugne à sa perpétuité l'empêche de se former. Or la crainte qui agit sur un homme fort est contraire à la perpétuité d'un contrat et du mariage. Elle les annule; mais il n'en est pas de même d'une autre; elle n'a pas cette puissance. On regarde comme fort le vertueux dont la conduite sert de mesure pour toutes les autres actions humaines. L'Eglise a très bien jugé qu'un consentement forcé ne peut suffire pour le mariage. Le consentement forcé produit-il le mariage en celui qui a usé de contrainte? Non. Le mariage est une relation d'égalité entre les deux parties. Cette relation ne saurait exister dans l'un des extrêmes sans se trouver dans l'autre. Ainsi il n'y a pas d'amitié sans deux personnes qui s'aiment mutuellement. De même il n'y a pas d'époux sans épouse, d'épouse sans époux, comme de mère sans enfant. C'est pour cela qu'on dit communément que le <i>mariage n'est pas boiteux</i> . Donc le consentement forcé l'invalidé chez les deux.
			Conditionnel	Le consentement conditionnel produit-il le mariage? Distinguons: Le mariage est un contrat et dans tout contrat l'obligation sous condition existe si elle est remplie. 1° Si la condition se rapporte au présent, le mariage existe du moment qu'elle est remplie, pourvu qu'elle n'attaque pas son essence; car, dans ce dernier cas, elle l'invaliderait. 2° Si elle se rapporte à l'avenir d'une façon contingente, il faut en raisonner comme du consentement donné par des paroles dites au futur; il ne produit pas le mariage. Mais si la condition est nécessaire, le mariage existe.
				Les enfants peuvent-ils être forcés au mariage par leur père? Non. S'ils étaient tenus d'obéir, les fiançailles contractées par les parents sans le consentement de leurs enfants seraient stables. Or, ceci est contraire au droit. Le mariage est une servitude perpétuelle, et les enfants sont de condition libre. Donc le père ne peut les contraindre à se marier, mais il peut les y engager pour des causes raisonnables; ils doivent obéir suivant ces raisons. Si ces causes leur imposent une nécessité ou une obligation d'honnêteté, l'ordre du père a la même puissance, sans aller au delà; c'est le sens du conseil de S. Paul: (Col., III, 20.) <i>Enfants, obéissez en tout à vos parents.</i>
III				Mon Dieu! vous respectez les âmes qui sont pourtant sous votre domination; ne permettez pas que de simples créatures exercent sur elles une violence coupable, surtout en ce qui concerne un des actes les plus importants de la vie. Que chacun soit libre de suivre la vocation que votre Providence lui a tracée.



Plan	II	Usage	I	Après avoir considéré le consentement au mariage, en lui-même et dans ses effets, en tant qu'il est confirmé par le sacrement ou par l'union, ensuite en tant qu'il est contraint ou conditionnel, nous avons enfin à nous occuper de ce qui est son objet propre, dans les deux questions suivantes.
				Arguments
				Principe
				Conclusion
				Exposé
III	III	Causes	II	Le consentement qui produit le mariage a-t-il pour objet l'usage même du mariage? Non. S. Jean l'Evangéliste est resté vierge d'esprit et de corps; il n'avait donc pas donné son consentement à l'usage du mariage. De plus, l'effet répond à la cause. Or le consentement est la cause du mariage dont l'essence n'est pas dans son usage. Donc le consentement ne porte pas sur l'usage.
				Preuves
III	III	Réponse	II	Le consentement qui produit le mariage est proprement le consentement au mariage. Par la raison que l'effet propre de la volonté est précisément ce qu'elle veut. Ainsi comme l'usage se rapporte au mariage, de même le consentement se rapporte à l'usage. Mais nous avons dit (Q. 44 et 45.) que l'usage n'est pas de l'essence du mariage, qui est plutôt l'union de l'homme et de la femme dans le but de la génération et de tout ce qui en résulte, pour l'un comme pour l'autre, de cette union conjugale.
				Exposé
III	III	Réponse	II	Doù il est évident qu'on a eu raison de dire que le consentement au mariage n'est pas le consentement explicite, mais implicite à ce qui est de son usage. De même que l'effet est implicitement contenu dans sa cause. Car en consentant au pouvoir d'user du mariage, on consent par la même, mais implicitement, à cet usage. D'où l'un est la cause de l'autre, comme le pouvoir d'user d'une chose est la cause de l'usage. Il s'ensuit que consentir au mariage après avoir fait vœu de virginité est un acte condamnable, parce que par un tel consentement on donne un pouvoir à une chose illicite. Ainsi pêcherait celui qui donnerait à un autre le pouvoir de s'emparer d'un dépôt, même avant de le lui livrer.
				Exposé
III	III	Réponse	II	Le consentement donné pour une cause déshonnête produit-il le mariage? Oui. D'après les exemples et les autorités cités par Pierre Lombard. Celui qui baptise pour un gain, baptise valablement. De même celui qui se marie dans le but de gagner de l'argent se marie véritablement.
				Exposé
III	III	Réponse	II	La cause finale du mariage peut se considérer par elle-même et par accident. 1° Par elle-même. C'est la cause pour laquelle il a été institué, c'est-à-dire la génération des enfants et la préservation de la fornication. Cette fin est toujours bonne. 2° Par accident. C'est la cause finale que se proposent les parties contractantes. Or, ce qu'elles se proposent n'est pas la cause du mariage mais seulement la suite. Car ce qui est antérieur n'est pas changé par ce qui survient, c'est plutôt le contraire. Donc le mariage ne tire pas sa bonté ou sa malice de cette fin accidentelle. Ce sont les parties contractantes qui en deviennent bonnes ou mauvaises elles-mêmes. Mais les causes par accident sont infinies; il peut donc y avoir dans le mariage un nombre infini de causes accidentelles, les unes honnêtes les autres non.
				Exposé
III	III	Réponse	II	L'intention de l'Eglise d'après laquelle elle se propose de conférer un sacrement est nécessaire pour tout sacrement; mais l'intention de l'Eglise qui a pour but l'utilité qu'on doit retirer d'un sacrement n'est pas nécessaire pour sa validité. Donc on contracte le mariage quand même on n'ait pas en vue la fin que l'Eglise se propose elle-même. Car le mal qu'on se propose n'est pas la fin du mariage, mais celle des contractants et celui qui néglige cette intention de l'Eglise pèche.
				Exposé
III	III	Réponse	II	Mon Dieu! puisque le sacrement de mariage est le signe de l'alliance du Christ et de l'Eglise, faites que tous ceux qui le contractent, s'inspirant de cette signification, ne s'y proposent que des fins honnêtes. Il sera pour eux une source de bénédictions et de consolation pour l'Eglise.
				Exposé

Plan	I	En général	Existence	Après avoir traité des préliminaires du mariage et de tout ce qui se rapporte au consentement des parties qui le contractent, nous devons ensuite nous occuper de ce qu'on appelle généralement les biens du mariage. A ce sujet, il y a six questions dans lesquelles nous considérons ces biens en général et en particulier.
				Doit-il y avoir des biens qui excusent le mariage? Oui. (I Cor., VII, 6.) S'il ressemble à la fornication, il faut quelque chose qui l'en distingue, le spécifie, le justifie et l'ennoblisse.
				Le sage qui supporte un dommage veut être assuré d'un bien égal ou supérieur qui le compense.
				Or l'union du mariage trouble la raison et la chair, nécessite les soins des choses temporelles.
				Donc pour que cette action rentre dans la règle, il faut certains biens qui en fassent une fonction honnête en lui servant d'excuse.
II			Désignation	Ces biens sont-ils suffisamment désignés? Oui, par le Maître des sentences. Il désigne comme premiers et principaux la génération des enfants, la fidélité que se gardent les époux et une certaine bonté qui vient du sacrement.
				La génération des enfants, qui est sa fin, est exigée de la part de l'agent lui-même, et c'est l'intention de la fin qu'il doit avoir en vue.
				La fidélité des époux est exigée par l'acte et trace les limites du mariage légitime, et cet acte est bon dans son genre du moment qu'il a pour objet une matière légitime.
				Sa troisième bonté lui vient de ce qu'il est un sacrement de la nouvelle loi de grâce.
				Le sacrement est-il le plus important de ces biens? Oui, parce que ce bien lui vient de l'institution divine, tandis que les autres, les enfants et la fidélité, lui viennent comme office de la nature.
			Sacrement	D'où quant à l'essence, le lien indissoluble qu'implique le sacrement est préférable aux autres biens.
				Cependant ces derniers, envisagés dans leurs principes, rentrent plus dans l'essence du mariage que le sacrement.
				Ils lui sont tellement nécessaires, que si les époux, au moment qu'ils contractent entre eux, exprimaient une condition qui les détruit, le mariage serait nul, étant privé de son être.
				L'usage du mariage est-il excusé par ces biens? Oui. Ils sont comme des circonstances bonnes qui rendent bon l'acte qu'ils accompagnent afin qu'il ne soit pas mauvais.
				Sinon l'usage du mariage ne différerait point de la fornication, et il serait toujours illicite.
		En particulier	Usage	Donc la génération des enfants et la foi jurée rendent certainement bon cet usage.
				Le sacrement en fait même une action sainte, car le mariage signifie l'union du Christ et de l'Eglise.
				L'usage du mariage peut-il être excusé sans ces biens? Non, d'après ce qui précède.
				Donc les époux sont excusés de tout péché lorsqu'ils se proposent de donner naissance à des enfants ou de se rendre mutuellement le devoir, pour se garder par là même la fidélité.
				Dans les autres cas, ils ne sont pas exempts de quelque péché; leur faute est au moins vénielle.
			Plaisir	L'accomplir pour détourner de la fornication est une sorte de bien qui rentre dans celui de la foi jurée.
				Celui qui n'y recherche que le plaisir pèche-t-il mortellement? Absolument, non, comme celui qui mange pour le seul plaisir qu'il y trouve ne pèche pas mortellement.
				S. Augustin met cette faute au nombre de celles dont nous demandons pardon dans le Pater et qui ne sont pas des péchés mortels.
				Règle générale. il faut juger des plaisirs par les actions; si elles sont bonnes, ils sont bons
				Or, l'usage du mariage est légitime en soi. Donc s'y proposer le plaisir n'est pas toujours grave.
III				Il y aurait péché grave si on était disposé à faire de même avec une femme étrangère.
				On ne rapporte pas ce plaisir à Dieu, mais il suffit qu'on s'y rapporte soi-même habituellement.
				Mon Dieu! l'histoire de l'Eglise nous offre de nombreux exemples de mariages heureux, bénis et féconds. Admirables familles où règnent l'ordre et la paix, la sagesse et la justice, comme dans celle de Nazareth! Multipliez ces saintes alliances, Seigneur, afin que le nombre de vos élus augmente pour le bonheur des peuples.



Plan	II	I	Après avoir traité les quatre questions qui précèdent, et concernant le mariage en lui-même, nous avons à nous occuper de la question si importante des empêchements qui sont comme des obstacles à sa réception. Nous allons d'abord les considérer en général dans cet article unique; nous en parlerons ensuite en particulier.	
			Division	Est-il convenable d'assigner des empêchements au mariage? Oui.
				Quoique les défauts du bien puissent exister d'une multitude infinie de manières; Et que des conditions ou des états des individus proviennent aussi beaucoup d'empêchements, on peut les ramener à un certain nombre déterminé d'après leurs causes.
			Nature	C'est ainsi qu'on a classé les empêchements du mariage en prohibants et dirimants, selon qu'ils sont contraires à sa solennité ou à son essence.
				On appelle prohibants ceux qui ne sont opposés qu'à la solennité du sacrement de mariage.
			Nombre	Ils empêchent de le contracter, mais si on se marie quand même, le mariage quoique illicite est valide.
				L'Eglise accorde facilement dispense de ces empêchements; on doit la demander à son évêque.
			Raisons	Il y en a six : 1° Le défaut de consentement des parents, requis même par la loi civile.
				2° La différence de culte entre les catholiques et les hérétiques (tels que les protestants).
			Dirimants	3° Le temps pendant lequel les mariages sont interdits. (Depuis le 1 <sup>er</sup> Dimanche de l'Avent jusqu'à l'Epiphanie, et depuis le mercredi des cendres jusqu'à l'octave de Pâque, inclusivement.)
				4° Enfin le vœu simple de chasteté.
			Raisons	5° La publication des bans.
				6° Les fiançailles.
			Nature	On appelle dirimants, ceux qui empêchent de le contracter et l'invalident si on passe outre.
				Ils proviennent de la nature, parce qu'il est un devoir naturel; de l'Eglise, parce qu'il est un sacrement; de la loi civile, parce qu'il est aussi un contrat civil. On peut et on doit également obtenir dispense, si on persiste.
			Nombre	Leur nombre n'a pas toujours été le même, parce que la loi naturelle reçoit diverses déterminations selon les états divers du genre humain, et le droit positif varie aussi avec le temps et les relations sociales.
				Aujourd'hui le droit canon en assigne quinze : 1° Le défaut d'âge. Filles 12 ans, garçons 14. Le code civil exige 15 ans pour la femme, 18 pour l'homme. — 2° L'impuissance. — 3° L'erreur sur la personne. — 4° L'erreur sur la condition. — 5° La violence et la crainte grave procédant d'une cause injuste. — 6° Le rapt. — 7° Le lien provenant d'un premier mariage. — 8° Le lien provenant des ordres sacrés. — 9° Le lien provenant de la profession religieuse. — 10° La parenté naturelle, spirituelle, légale. — 11° L'affinité. — 12° L'honnêteté publique. — 13° Le crime (adultère ou homicide en vue de se marier avec un autre). — 14° La différence de culte (entre chrétiens et infidèles). — 15° La clandestinité (sans la présence du curé et des témoins).
			Raisons	On demande pourquoi on n'a pas établi des empêchements pour les autres sacrements. C'est pour trois raisons.
				1 <sup>o</sup> Parce que le mariage exige le concours de deux personnes, tandis que dans les autres une suffit. Il n'est donc pas étonnant que le mariage puisse être empêché par plus de motifs.
			Raisons	2 <sup>o</sup> Parce que le mariage a sa cause en nous et en Dieu, tandis que les autres sacrements ne l'ont qu'en Dieu.
				3 <sup>o</sup> Parce qu'il constitue un état pour lequel il n'y a ni précepte, ni conseil, comme il en existe à l'égard des biens parfaits; si on lui assigne plus d'empêchements qu'aux autres sacrements, c'est précisément pour porter à y renoncer, afin de poursuivre avec facilité les biens spirituels.
			Mon Dieu! cette législation est pleine de sagesse, puisqu'elle émane de l'autorité que vous avez communiquée à l'Eglise, et c'est parce que la plupart ne veulent pas la suivre que tant de mariages sont malheureux. Aussi que de liaisons coupables! que de séparations scandaleuses! Seigneur, délivrez-nous de ce mal.	

Plan	II	I	Après avoir parlé des empêchements du mariage, en général, et dit qu'ils se divisent en prohibants et en dirimants, nous devons nous occuper de ces derniers surtout, à cause de leur importance. Nous commençons par celui de l'erreur au sujet de laquelle il y a deux questions.	
			Comment	<div>Arguments</div> <p>L'erreur est-elle un empêchement du mariage? Oui. Il est dit dans les Digestes : <i>Qu'y a-t-il de plus contraire au consentement que l'erreur?</i> Or le consentement est requis pour le mariage. Donc l'erreur empêche de le contracter.</p> <p>D'un autre côté, le consentement désigne quelque chose de volontaire. Or l'erreur empêche le volontaire, parce que le volontaire est ce dont le principe est dans celui qui sait ce qu'il a à faire, ce qui ne convient pas à celui qui erre. Donc l'erreur empêche le mariage.</p>
				<div>Preuve</div> <p>En effet, tout ce qui de sa nature empêche une cause empêche aussi son effet. Or, le consentement, comme nous l'avons dit (Q. 45.), est la cause du mariage. Donc tout ce qui détruit le consentement, détruit naturellement le mariage même.</p> <p>Mais le consentement de la volonté est un acte qui présuppose celui de l'intellect, donc lorsqu'il y a un défaut dans celui-ci, il y en a nécessairement un dans celui-là.</p> <p>C'est pourquoi, quand l'erreur empêche la connaissance, il en résulte aussi dans le contrat lui-même un défaut; et par conséquent dans le mariage. Ainsi de droit naturel l'erreur peut détruire le mariage.</p>
				<div>Réponse</div> <p>L'ignorance n'est pas précisément la même chose que l'erreur. L'ignorance n'implique pas de sa nature un acte de connaissance, tandis que l'erreur suppose un jugement faux de la raison sur une chose.</p> <p>Aussi l'ignorance ne peut empêcher le volontaire, qu'autant qu'elle est adjointe à l'erreur, parce que l'acte de la volonté présuppose une opinion ou un jugement.</p>
Plan	II	II	En quoi	<div>Principe</div> <p>Toute erreur empêche-t-elle le mariage? Non. Il n'y en a que deux.</p> <p>L'erreur excuse le péché parce qu'elle produit l'involontaire; elle empêche de même le mariage.</p> <p>Or, elle n'excuse du péché qu'autant qu'elle a pour objet une circonstance dont la présence ou l'éloignement produit la différence qu'il y a entre ce qui est permis et ne l'est pas.</p> <p>-Frapper avec un bâton de fer qu'on croit être de bois n'excuse pas totalement de l'acte; mais si on croit frapper le fils pour le corriger, et qu'on frappe le père on est totalement excusé, si on a employé la diligence nécessaire pour éviter l'erreur.</p>
				<div>Restriction</div> <p>Parce qu'il faut que l'erreur dans le mariage, porte sur quelques-unes des choses qui soient de son essence.</p> <p>Or, le mariage en renferme deux : les deux personnes qui s'unissent et le pouvoir mutuel qu'elles se donnent l'une sur l'autre.</p> <p>La première de ces deux choses est détruite par l'erreur de la personne, comme quand on croit épouser une personne et qu'on en épouse une autre.</p> <p>NOTE. Dans ce cas il est évident qu'il n'y a pas de mariage, puisqu'il n'y a pas de consentement. Cet empêchement est de droit naturel, et il ne peut être levé par aucune dispense. Pour rendre le mariage valide, il faut que la partie qui a été trompée donne son consentement avec connaissance de cause.</p> <p>La seconde de ces deux choses est détruite par l'erreur de la condition d'une de ses parties, parce qu'un serf ne peut librement donner à un autre pouvoir sur son corps sans le consentement de son maître.</p> <p>C'est pour cela que ces deux erreurs empêchent le mariage, en attaquant son essence.</p> <p>Les autres ne l'empêchent pas, comme l'erreur sur la fortune, l'âge, la qualité, etc.</p>
				<div>III</div> <p>Mon Dieu! c'est avec raison que l'Eglise invalide les mariages qui manquent de l'une de ces deux conditions essentielles, à cause des inconvénients qui en résulteraient pour la bonne intelligence nécessaire entre les deux époux. C'est un motif de plus pour qu'on apporte à cet acte des précautions et de la prudence.</p>



I		Après avoir parlé de l'empêchement de l'erreur qui consiste à épouser une personne, tandis qu'on en épouse une autre, ou bien quant à sa condition, nous avons à nous occuper de celui qui concerne cette condition elle-même que nous considérons avant et après le mariage dans les quatre questions suivantes.
	Avant	<p><b>Empêchement</b></p> <p>La condition servile empêche-t-elle le mariage? Oui. D'après le droit canon, cette erreur empêche le mariage ou le dirime.</p> <p>Le mariage et la servitude sont contraires. Donc la servitude empêche le mariage qui est du nombre des biens que l'on recherche pour eux-mêmes en tant qu'il est honnête, tandis que la servitude est du nombre des choses que l'on doit fuir pour elles-mêmes.</p> <p>Celui qui n'est pas maître de lui-même n'est pas libre de s'engager et de rendre le devoir. Donc le mariage est dirimé, si l'autre partie contractante ignorait cette condition servile.</p> <p>Mais l'empêchement n'y serait pas, si la condition était connue et qu'on passât outre. Aussi les esclaves peuvent se marier en faisant connaître leur condition avant le mariage.</p> <p>Car les empêchements ne le détruisent que lorsque l'ignorance exclut le volontaire.</p> <p><b>Faculté</b></p> <p>L'esclave peut-il se marier sans le consentement de son maître? Oui. <i>En Jésus-Christ il n'y a ni serf, ni homme libre.</i> (Gal., III, 28.) Donc tous ont la même liberté.</p> <p>Le droit positif provient du naturel et ne peut y préjudicier en ce qui est essentiel.</p> <p>C'est pourquoi la servitude qui est de droit positif ne peut préjudicier au droit naturel.</p> <p>Or comme l'appétit naturel a pour but la conservation de l'individu, de même il a pour but la conservation de l'espèce par la génération.</p> <p>Par conséquent, comme l'esclave n'est pas soumis à son maître pour ce qui regarde ses besoins naturels, c'est-à-dire manger, boire, dormir, etc, toutes choses nécessaires à sa conservation individuelle, de même il ne lui est pas soumis en ce qui a pour but la conservation de son espèce.</p> <p>Il peut donc contracter mariage sans sa permission, à son insu, contre son gré, car par rapport aux actes naturels tous les hommes sont égaux.</p> <p>Il n'est tenu d'obéir à son maître que dans les choses que celui-ci peut licitement lui commander.</p>
Plan II	Après	<p><b>Possibilité</b></p> <p>La servitude peut-elle survenir au mariage? Oui, tout homme peut donner ce qui lui appartient, et par conséquent se donner à un autre.</p> <p>Il le peut, sans le consentement de sa femme, à laquelle il ne doit que l'acte de nature.</p> <p>En cela ils sont égaux, et la soumission de la servitude ne s'étend pas jusque-là.</p> <p>C'est pourquoi l'homme qui se vend est obligé à ce devoir, quand même le maître s'y opposerait.</p> <p>Donc le mariage n'est pas dissous; nul empêchement postérieur ne peut le rompre.</p> <p>Cependant la femme n'a pas le droit de se donner en servitude sans le consentement de son mari qui est le chef dans le gouvernement des affaires domestiques.</p> <p><b>Enfants</b></p> <p>Les enfants suivent-ils la condition du père? Non. Celle de la mère.</p> <p>L'enfant reçoit du père son complément formel, de la mère la substance de son corps.</p> <p>Dans la servitude, qui est une condition temporelle, c'est le corps qui sert comme d'instrument au maître... Donc, l'enfant suit la mère sous le rapport de la liberté et de la servitude.</p> <p>Pour la dignité, les honneurs, l'héritage et les autres avantages, ainsi que dans la généalogie, etc., qui viennent de la forme, il suit le père.</p> <p>Les lois ecclésiastiques sont d'accord en cela avec les lois de Moïse et les lois civiles.</p> <p>Dans certains pays, qui n'ont pas de droit civil, l'enfant suit la condition du père. Si le père est esclave, il l'est aussi, quand même la mère serait de condition libre. Il ne le devient pas, si après le mariage le père se donne en servitude malgré la mère.</p> <p>Mais il est plus convenable que les enfants suivent la condition de la mère.</p>
III		<p>Mon Dieu! puisque nous sommes tous vos enfants, nous sommes tous égaux de droit naturel. Abolissez au plus tôt, Seigneur, par vos missionnaires, les dernières traces de l'esclavage; et en attendant inspirez des sentiments humains aux maîtres de ces hommes, par le respect de leurs droits naturels.</p>

Plan	I	<p>Après avoir parlé des empêchements de l'erreur sur la personne et de la condition servile, nous avons ensuite à nous occuper de ceux qui proviennent du vœu et de l'Ordre. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le vœu simple et solennel, l'ordre avant ou après le mariage.</p>	
	Vœu	Simple	<p>Le vœu simple annule-t-il le mariage? Non. Alexandre III dit que le vœu simple empêche le mariage, mais qu'il ne le dirime pas s'il est contracté.</p> <p>On cesse d'être le maître d'une chose quand on la fait passer sous la domination d'un autre.</p> <p>Mais la promesse d'une chose n'en transfère pas le domaine à celui auquel on la promet.</p> <p>Or, dans le vœu simple, il n'y a qu'une simple promesse faite à Dieu de garder la continence. Celui qui la fait reste maître de son corps, il peut le donner à un autre par le sacrement de mariage.</p> <p>Donc le vœu simple ne peut annuler le mariage contracté, mais il le rend illicite avant de le contracter.</p> <p>Quant au sujet auquel il se rapporte et à la chose à laquelle il oblige, le vœu est un lien plus fort que le mariage, parce qu'il oblige envers Dieu à la continence.</p> <p>Quant au mode d'obligation, le mariage est un lien plus fort que le vœu simple, parce qu'il met actuellement l'homme au pouvoir de la femme, et que la condition de celui qui possède est toujours préférable.</p>
		Solennel	<p>Le vœu solennel annule-t-il le mariage contracté? Oui. C'est un mariage spirituel avec Dieu. Or, un premier mariage légitime annule le suivant. Donc ce vœu solennel l'annule aussi.</p> <p>La différence de ces deux vœux repose sur ce principe que par le vœu simple l'homme reste le maître de son corps, tandis que par le vœu solennel il en transfère la propriété à Dieu, pour garder la continence perpétuelle.</p> <p>Voilà pourquoi il ne peut plus le donner à un autre, et s'il le fait son contrat est nul.</p> <p>NOTE. Aussi le concile de Trente dit anathème à ceux qui soutiennent que les religieux peuvent se marier.</p> <p>Il y en a qui croient que cet empêchement est de droit divin, cependant Mgr Gousset regarde comme plus probable le sentiment qui le fait de droit ecclésiastique.</p>
II	Ordre	Avant	<p>L'Ordre empêche-t-il le mariage? Oui. A cause du vœu de continence. Il était de haute convenance que les Ordres sacrés fussent incompatibles avec le mariage, à cause des vases sacrés et des sacrements.</p> <p>NOTE. Toutefois cet empêchement est de droit ecclésiastique et le Pape peut en dispenser pour des raisons graves.</p> <p>Cette loi de l'Eglise n'est pas la même chez les Grecs et les Latins, cela vient de l'Ordre et du vœu.</p> <p>Il en résulte que chez les Grecs, les Ordres sacrés empêchent de contracter mariage, uniquement par la seule puissance de l'Ordre, mais n'interdisent pas son usage à ceux qui étaient mariés avant leur ordination.</p> <p>Tandis que chez les Latins, ils interdisent de contracter, et d'user du mariage contracté, par la vertu de l'Ordre et par le vœu qui y est annexé.</p>
III		Après	<p>Celui qui est marié peut-il recevoir les ordres sacrés? Oui, avec distinction.</p> <p>Si un homme marié reçoit les Ordres sacrés, même malgré son épouse, il en reçoit le caractère, mais il n'a pas le pouvoir d'en exercer les fonctions; il n'est pas indépendant.</p> <p>Si au contraire, il les reçoit du consentement de son épouse ou après la mort de celle-ci, il reçoit en même temps le caractère de l'Ordre et le pouvoir d'en exercer les fonctions.</p> <p>La femme qui consent est obligée de faire de son côté le vœu de continence perpétuelle.</p> <p>Si son mari s'engage malgré elle, elle n'y est pas tenue; il ne peut y avoir préjudice pour elle.</p> <p>Même lorsqu'elle y consent, elle n'est pas obligée d'entrer aussi en religion.</p>

III	<p>Mon Dieu! inspirez à ceux qui participent à la puissance du sacerdoce catholique le mépris des plaisirs de ce monde et la mortification des sens, afin que, libres de toute préoccupation, ils traitent saintement les choses saintes, et que, par l'ascendant de la vertu, ils attirent les âmes à votre puissant amour.</p>
-----	--



Plan	II	Consanguinité	Définition	<p>La consanguinité a-t-elle été bien définie? Oui. <i>C'est un lien contracté par la propagation du sang entre les personnes qui descendent d'une même souche commune.</i></p> <p>Cette définition est exacte; elle exprime le genre de la consanguinité par le mot <i>lien</i>; le sujet est désigné par les <i>personnes</i> qui <i>descendent</i> de la <i>même souche</i>; et le principe est indiqué par les mots <i>par la propagation du sang</i> ou par la <i>propagation charnelle</i>.</p> <p>Il ne s'agit ici que d'une souche prochaine dont la vertu subsiste dans ceux qui en sont issus et non d'une souche éloignée qui devient sans influence à cause de son éloignement.</p> <p>Sinon tous les hommes seraient consanguins en Adam, source commune du genre humain.</p>
			Distinction	<p>Distingue-t-on convenablement la consanguinité par degrés et lignes? Oui. Il y en a trois : celle des descendants et des ascendants ou ligne <i>directe</i>, et la <i>collatérale</i>.</p> <p>Dans la directe, il y a un degré de consanguinité par là même qu'une personne est née d'une autre.</p> <p>Ainsi du père au fils, il y a un degré; du grand-père au petit-fils, il y en a deux, etc.</p> <p>Dans la ligne collatérale, où deux personnes ont la même souche, sans venir l'une de l'autre, les degrés se comptent par l'éloignement où l'on est de la souche unique et commune.</p> <p>Ainsi les frères sont au premier, l'oncle et le neveu au deuxième, les enfants des enfants au troisième, etc.</p> <p>Le droit civil les compte en les prenant des deux côtés, ainsi les frères sont au deuxième degré, les enfants des deux frères, au quatrième, etc.</p>
			De droit	<p>La consanguinité est-elle un empêchement de droit naturel? Oui. <i>L'expérience prouve que les enfants issus des proches parents ne peuvent réussir.</i> (S. Grégoire.)</p> <p>1° Droit naturel. Il défend ce qui empêche le mariage d'atteindre convenablement sa fin, le bien des enfants, quoique ce bien ne soit pas empêché au point qu'il soit totalement détruit.</p> <p>Il réprouve qu'une fille devienne l'épouse de son père, un fils le mari de sa mère. Il ne convient pas que les enfants étant soumis à leurs parents deviennent leurs égaux.</p> <p>2° Droit divin. Il défend ce qui favorise la concupiscence dont la répression est la fin secondaire du mariage qui ne serait pas obtenue s'il était permis de s'unir à des parents.</p> <p>3° Droit humain. Il défend ce qui empêche la fin accidentelle du mariage, l'amitié, qui doit s'établir entre personnes étrangères.</p> <p>En effet, l'union avec des personnes étrangères développe des amitiés nouvelles et utiles.</p>
			Empêchement	<p>L'Eglise a-t-elle le droit de fixer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage? Oui. <i>Qui vous écoute m'écoute.</i> (S. Luc, x, 16.) Donc. La consanguinité a toujours été un empêchement, à divers degrés, suivant les temps.</p> <p>A l'origine, elle interdisait seulement le mariage entre les enfants et leur père ou mère.</p> <p>La loi mosaïque la défendit aux parents qui habitaient sous le même toit, bien que par rapport au culte, elle prescrivit à chacun de prendre une épouse dans sa parenté.</p> <p>L'Eglise la défendit d'abord jusqu'au septième degré; à partir de 1215, jusqu'au quatrième, parce que au delà c'était inutile et dangereux. C'est encore aujourd'hui le degré fixé par les lois de l'Eglise.</p> <p>Il s'agit ici de la ligne collatérale. La loi civile est plus restreinte. Il faut suivre le droit canon.</p>
			Pouvoir	
	III	<p>Mon Dieu : cette matière est si délicate et sujette à des abus si nombreux qu'elle avait besoin d'être soumise à une autorité infaillible et compétente. C'est à l'Eglise que vous avez confié ce pouvoir. Faites, Seigneur, que tous les peuples acceptent ses lois, dans leur intérêt, celui des familles et des individus.</p>		

Plan	II	I	Après avoir considéré la consanguinité en elle-même et comme empêchement dirimant du mariage, nous avons à nous occuper de l'affinité au sujet de laquelle il y a onze questions que nous divisons en deux tableaux. Dans celui-ci, comprenant sept questions, nous considérons l'affinité en elle-même.		
			En général	Origine	<p>L'affinité résulte-t-elle du mariage d'un parent? Oui. C'est une sorte de parenté qu'une personne contracte avec les parents de celle qu'elle a connue charnellement par le mariage ou par un commerce illicite.</p> <p>Le mari et la femme sont une même chair et les parents de l'un deviennent parents de l'autre.</p> <p>Ce lien qui se contracte par le mariage et le commerce charnel prend le nom d'affinité.</p> <p>Elle se distingue de la consanguinité, en ce qu'elle ne dérive pas de la propagation du même sang.</p> <p>Elle est en quelque sorte adjointe extérieurement à la souche commune de la parenté.</p>
				Durée	<p>Subsiste-t-elle après la mort du mari ou de la femme? Oui.</p> <p>L'affinité ne cesse pas tant que subsistent les personnes avec lesquelles on l'a contractée, bien que la personne à cause de laquelle elle s'est produite ait cessé d'exister.</p> <p>Car ce qui l'a produite c'est l'existence du lien de deux personnes et non l'union actuelle.</p>
			En particulier	Illicite	<p>Résulte-t-elle d'un commerce illicite? Oui. D'après ce que dit saint Paul : <i>Celui qui s'unit à une prostituée devient un même corps avec elle.</i> (I Cor. VI, 16.) De plus, le rapport charnel est cause de l'affinité. Or ce rapport existe dans le commerce illicite. Donc, par là même, la fornication produit l'affinité, comme le mariage.</p> <p>Le commerce contre nature ne la produit pas; il est impropre à la génération.</p>
				Fiançailles	<p>Résulte-t-elle des fiançailles? Oui, à cause de l'honnêteté publique. Ce lien d'honnêteté est une proximité qui provient des fiançailles et qui tire sa force de l'institution de l'Eglise qui l'a établi pour une raison de décence ou d'honnêteté.</p> <p>NOTE. — D'après le concile de Trente cet empêchement ne dépasse point le 1<sup>er</sup> degré; si elles sont invalides, il n'y en a pas.</p> <p>Mais l'empêchement d'honnêteté publique, qui vient d'un mariage contracté et qui n'est pas encore consommé, s'étend au quatrième degré inclusivement.</p>
				Principe	<p>Est-elle cause de l'affinité? Non. L'affinité ne produit pas l'affinité.</p> <p>Les parents d'une femme ne sont liés par aucune parenté aux parents de son mari. Ainsi deux frères peuvent épouser deux sœurs.</p> <p>A plus forte raison en est-il de même des alliés de cette femme, qui sont encore plus éloignés.</p> <p>D'ailleurs, l'affinité n'est pas un lien de la même espèce que celui de la parenté.</p> <p>L'épouse seule devient parente avec les consanguins de son époux, au même degré; ils deviennent ses beaux-frères et ne pourrait les épouser sans dispense.</p>
				Degrés	<p>A-t-elle des degrés par elle-même? Non. Elle résulte de la consanguinité. Donc elle n'a par elle-même que les degrés de la consanguinité d'où elle provient.</p> <p>D'où on a avec une femme autant de degrés d'affinité que de consanguinité avec son mari.</p>
				Étendue	<p>S'étendent-ils aussi loin que ceux de consanguinité? Oui, puisqu'une personne ne m'est parente par affinité, que parce qu'elle est unie à mon parent par consanguinité.</p> <p>Cependant le lien étant moins étroit, on en obtient plus facilement dispense.</p> <p>NOTE. — D'après le droit actuel, en ligne directe, elle est un empêchement dirimant jusqu'à l'infini comme la consanguinité.</p> <p>En ligne collatérale, elle s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement, et jusqu'au deuxième degré seulement, si elle provient d'un commerce illicite consommé.</p>
			III	<p>Mon Dieu! nos parents par alliance, en augmentant notre famille, devraient toujours y porter de nouveaux éléments de beauté, de force et de paix; mais, hélas! combien de mariages sont une cause de ruine pour certaines maisons! C'est parce qu'ils ne sont pas contractés dans le respect et la crainte de vos lois.</p>	



Plan	II	I	Après avoir considéré l'affinité en elle-même, dans son origine et dans l'étendue de ses degrés, nous allons maintenant la considérer comme empêchement dirimant du mariage en particulier. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le mariage avant ou après, et la séparation à prononcer.	
				<p><b>L'affinité empêche-t-elle le mariage?</b> Oui. D'après : (Lév., XVIII, 8.) <i>Vous ne révélez pas la turpitude de l'épouse de votre père.</i></p> <p>L'affinité qui précède le mariage empêche celui qui doit être contracté, et dirime celui qui est contracté pour la même raison que la consanguinité. A cause surtout de la nécessité où sont les parents d'habiter ensemble et de s'aimer.</p> <p>Mais si l'affinité survient après le mariage, par un commerce illicite, elle ne le dirime pas.</p> <p>NOTE. Elle prive la partie coupable du droit de demander le devoir conjugal; elle doit le rendre quand la partie innocente l'exige.</p> <p>Il est plus probable que cet empêchement de l'affinité est de droit ecclésiastique au premier degré, et que le pape peut en dispenser à tous les degrés, contre quelques-uns.</p>
		Mariage	Avant	<p><b>Le mariage contracté entre parents ou alliés doit-il toujours être dirimé?</b> Oui. La consanguinité et l'affinité empêchent de contracter des mariages et diriment celui qui l'est. Par conséquent si on prouve l'affinité ou la consanguinité, les parties doivent être séparées quand même elles auraient contracté de fait.</p>
			Après	<p>Parce que leur union est un inceste, à cause de la parenté ou de l'alliance qui existe.</p> <p>NOTE. On peut demander dispense de cet empêchement et réhabiliter ainsi le mariage.</p> <p>Mais il faut y apporter beaucoup de prudence, car ces questions sont délicates.</p> <p>Si l'Eglise ne peut dispenser, on doit vivre dans la continence et si la chose est notoire on doit se séparer.</p>
				<p><b>Pour la séparation de pareils mariages doit-on procéder par voie d'accusation?</b> Oui. Comme pour tout ce qui est illicite.</p> <p>L'accusation est établie pour qu'on ne regarde pas comme innocent celui qui est coupable.</p> <p>Or, l'ignorance d'un fait est cause qu'on regarde comme innocent celui qui est coupable.</p>
		Séparation	Accusation	<p>De même l'ignorance d'une circonstance fait qu'on regarde comme licite un acte qui ne l'est pas.</p> <p>Donc comme on accuse quelquefois un homme, de même aussi on peut accuser un fait.</p> <p>Et c'est ainsi qu'un mariage contracté dans le cas supposé peut être l'objet d'une accusation.</p> <p>Elle se fait de vive voix ou par écrit, surtout à la suite de la proclamation des bans.</p>
			Témoins	<p><b>Pour prononcer la séparation de pareils mariages, convient-il de procéder par témoins?</b> Oui. Comme dans toutes les autres causes.</p> <p>Et cela est nécessaire pour assurer la foi du juge à l'égard des choses dont il doute, afin qu'il prononce un jugement certain.</p> <p>Seulement dans cette cause, d'après les canonistes, il y a beaucoup de choses spéciales.</p> <p>Ainsi la même personne peut être accusateur et témoin, les parents sont admis à déposer et on reçoit comme valables les assertions fondées même sur les oui-dire.</p> <p>Tout cela a pour but d'empêcher le péché qui se rencontrerait dans cette union.</p> <p>Donc on doit procéder par témoins à l'égard du mariage comme dans les autres causes.</p>
				<p>III { Mon Dieu! inspirez à ceux qui se trouveraient en pareil cas des sentiments d'humilité et de soumission à l'Eglise, afin que, leur position étant régularisée, ils ne compromettent ni leur félicité temporelle ni leur bonheur éternel. Les plaisirs qui privent de la grâce sont mortels.</p>

Plan	I	Après avoir parlé des empêchements de la consanguinité et de l'affinité comme dirimant le mariage, nous avons à parler de l'empêchement qui provient de la parenté spirituelle, au même point de vue. A ce sujet, il y a cinq questions concernant cette parenté et les personnes qui la contractent.	
		Parenté	<b>Effet</b> <p>La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage? Oui. Plus un lien est saint, plus il doit être respecté, et dans le mariage l'union des âmes est la principale.</p> <p>La parenté spirituelle provient de la réception d'un sacrement; ce lien devient naturel d'une certaine manière.</p> <p>D'après les lois de l'Eglise, elle empêche de contracter le mariage et le dirime s'il est contracté.</p> <p>Mais si elle survient au mariage, elle ne l'annule pas, et n'empêche pas l'acte s'il y a eu nécessité.</p> <p>Hors le cas de nécessité, si elle est produite à dessein, on perd le droit de demander, mais on doit rendre.</p> <p>Cette parenté étant une cause d'amitié, l'Eglise en fait un empêchement pour que l'amitié s'étende à d'autres.</p>
			<b>Cause</b> <p>Se contracte-t-elle seulement par le Baptême? Non. (I Cor., IV, 15.) <i>Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile.</i></p> <p>On a cru voir la parenté spirituelle dans une multitude de choses, mais ce n'est pas fondé.</p> <p>Autrefois le catéchisme la produisait; mais le concile de Trente a aboli cet empêchement.</p> <p>Il y en a une entre le confesseur et ses pénitents, mais si le prêtre, avant de recevoir l'Ordre, avait eu un fils, celui-ci ne contracterait aucune parenté avec les pénitentes de son père.</p> <p>Cette parenté ne provient proprement que du Baptême et de son complément la Confirmation, le concile de Trente ayant aboli tous les autres.</p>
II	Parents	<b>Parrains</b> <p>Se contracte-t-elle entre le baptisé et son parrain? Oui. P. Lombard.</p> <p>Par la génération spirituelle on renaît ayant Dieu pour père et l'Eglise pour mère.</p> <p>Or, celui qui baptise agit en la personne de Dieu dont il est l'instrument et le ministre.</p> <p>De même le parrain du Baptême et de la Confirmation représente la personne de l'Eglise.</p> <p>Par conséquent la parenté spirituelle se contracte à l'égard de l'un et de l'autre.</p> <p>NOTE. Mais il faut que le parrain tienne ou touche l'enfant pendant qu'on le baptise, et qu'il soit lui-même baptisé.</p>	
		<b>Epoux</b> <p>Passe-t-elle du mari à son épouse? Oui, d'après l'ancien droit, mais le concile de Trente a établi le contraire; ainsi le mari étant parrain, contracte une parenté spirituelle, mais ne la communique pas à sa femme, et réciproquement.</p> <p>Donc rien n'empêche que le mari et sa femme tiennent ensemble un enfant sur les fonts.</p>	
		<b>Enfants</b> <p>Passe-t-elle aux enfants du père spirituel? Même réponse, d'après l'ancien droit de l'Eglise suivi jusqu'à la tenue du concile de Trente.</p> <p>Ce Concile a changé cette discipline. Voici donc ce qu'il faut croire aujourd'hui.</p> <p>La parenté spirituelle provenant du Baptême et de la Confirmation se contracte seulement :</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1° Entre celui qui administre le baptême (prêtre ou laïque) et celui qui est baptisé.</li><li>2° Entre le ministre et les père et mère de celui qui est baptisé (non compris les autres parents).</li><li>3° Entre le parrain d'une part et le baptisé de l'autre. (La même chose a lieu pour la marraine.)</li><li>4° Entre le parrain et la marraine d'une part, et, d'autre part, le père et la mère du baptisé.</li></ol> <p>Nous avons dit que dans la Confirmation, la parenté spirituelle est la même que dans le Baptême.</p>	
III	Mon Dieu! c'est un honneur pour l'homme de pouvoir contracter avec d'autres les liens de la parenté spirituelle. Saint Paul s'en faisait une gloire et rappelait volontiers ce titre aux chrétiens de son temps. Qu'il en soit ainsi pour les autres, Seigneur, afin qu'en se souvenant de remplir leurs devoirs, ils respectent les droits de l'Eglise.		



Plan	I	Après avoir parlé des empêchements qui proviennent de la parenté naturelle et de la parenté spirituelle, nous devons ensuite nous occuper de celui que produit la parenté légale qui se contracte par l'adoption. A ce sujet, il y a trois questions concernant l'adoption elle-même, l'empêchement qu'elle cause et ceux qu'il affecte.	
		Adoption	Raison { L'adoption a-t-elle été convenablement définie? Oui. <i>L'adoption consiste à prendre, conformément aux lois, une personne étrangère pour fils ou fille, ou neveu, etc.</i> Etablie pour suppléer à la privation d'enfants, elle est une imitation de la filiation naturelle. C'est une consolation pour les parents du manque ou de la perte de leurs enfants.
			Parfaite { Il y en a de deux sortes : la <i>parfaite</i> , qui imite la filiation naturelle, et fait passer l'adopté au pouvoir de l'adoptant auquel il succède <i>ab intestat</i> , (même sans testament). On ne peut adopter ainsi que celui qui est orphelin, ou qui a été émancipé. Cette adoption ne peut se faire que par l'autorité du prince, et conformément à l'article 343 du droit civil. Elle n'est permise qu'aux personnes de l'un et de l'autre sexe âgées de plus de 50 ans, qui n'auront, à l'époque de l'adoption, ni enfants, ni descendants légitimes, et qui auront au moins 15 ans de plus que les individus qu'elles se proposent d'adopter, etc.
			Simple { L'autre est <i>simple ou imparfaite</i> , et ne se fait que d'après l'autorisation du magistrat. L'adopté ne passe pas au pouvoir de l'adoptant à l'héritage duquel il n'a aucun droit. L'adoptant n'est tenu à lui laisser quelque chose par testament qu'autant qu'il le veut bien. Pour cette adoption, il n'est pas nécessaire que celui qui est adopté soit maître de lui-même. Il est facile de se convaincre par là que la définition de l'adoption est convenable.
		Empêchement	Raison { L'adoption est-elle un empêchement au mariage? Oui. C'est une parenté. L'Eglise a dû interdire le mariage principalement aux personnes forcées d'habiter ensemble. Dans la crainte que la facilité de pouvoir s'unir, n'ouvrit un facile accès à la concupiscence que le mariage est appelé à réprimer d'une manière légitime, avec des étrangers.
			Application { Or, le fils adoptif est dans la maison de son père à la manière du fils naturel. C'est pourquoi les lois humaines ont défendu à ceux qui sont dans ce cas de se marier ensemble. L'Eglise les a approuvées et c'est ainsi que l'adoption est un empêchement au mariage. Sans cette intervention de l'Eglise, la loi civile ne constituerait pas cet empêchement. NOTE. D'après le sentiment commun, cet empêchement ne provient que de l'adoption parfaite; et si la parenté légale est postérieure au mariage, elle n'en empêche pas l'usage.
		Parenté	La parenté légale se contracte-t-elle seulement entre l'adoptant et l'adopté? Non. Elle a plus de rapport avec l'union de la chair que la parenté spirituelle. Or, la parenté spirituelle passe à une autre personne. Donc la parenté légale aussi.
			Etendue { 1° Elle se contracte entre l'adoptant et l'adopté; — 2° entre l'adoptant et tous les descendants de l'adopté; — 3° entre l'adopté et tous les enfants de l'adoptant; — 4° entre l'adoptant et la femme de l'adopté; — 5° entre l'adopté et l'épouse de celui qui l'adopte.
		Personnes	La première et la deuxième empêchent perpétuellement le mariage; la troisième jusqu'à la mort du père ou à l'émancipation des enfants; la quatrième et la cinquième l'empêchent aussi perpétuellement. NOTE. Notre législation est, sur cette question, d'accord en tout avec le droit canon.
			III { Mon Dieu! toutes vos lois sont pleines de justice et de sagesse; elles sont la sauvegarde de la dignité humaine. Celles de l'adoption permettent à ceux qui sont privés d'enfants de jouir en quelque sorte des joies de la paternité, et de faire des heureux, en vous imitant, vous, Seigneur, qui nous avez adoptés en votre Fils.

I	Après avoir parlé des empêchements qui proviennent des trois sortes de parenté, nous avons à nous occuper de ceux qui semblent être d'une manière plus spéciale le fait de l'homme lui-même. Il y en a cinq : l'impuissance, le maléfice, la démence, l'inceste et le défaut d'âge. C'est ce que nous allons voir.														
II	<table> <tr> <td data-bbox="194 833 305 898" rowspan="2">Impuissance</td><td data-bbox="305 703 413 742">Naturelle</td><td data-bbox="454 572 1381 872"> <p><b>L'impuissance naturelle empêche-t-elle le mariage? Oui.</b>            Il est un contrat par lequel les deux parties s'obligent à en accomplir tous les devoirs.            Done, comme dans tout contrat, celui qui ne peut en accomplir les obligations, est incapable de contracter, de même l'impuissant ne peut se marier ou son mariage est nul.            Celui qui en est atteint d'une manière incurable n'a pas l'espoir de pouvoir se marier.            L'autre époux peut épouser, dans le Seigneur, qui bon lui semble, parce qu'il est libre.            Pour constater si cet empêchement est perpétuel ou non, l'Eglise accorde trois ans.</p> </td></tr> <tr> <td data-bbox="305 1002 413 1041">Maléfice</td><td data-bbox="454 885 1381 1158"> <p><b>Le maléfice peut-il empêcher le mariage? Oui.</b> S'il n'y a pas espoir de guérison, car il n'y a pas de puissance comparable à celle du démon. (Job, XLI, 24.)            Si l'impuissance provenant du maléfice est perpétuelle, elle est un empêchement dirimant.            Pour la constater, l'Eglise accorde également trois ans, comme dans l'impuissance naturelle.            Lorsque la nullité du mariage est déclarée, les deux parties peuvent s'unir à d'autres.            Parce que le maléfice peut avoir prise sur l'un et être impuissant sur un autre.</p> </td></tr> <tr> <td data-bbox="194 1288 305 1328" rowspan="2">Autres</td><td data-bbox="305 1288 413 1328">Démence</td><td data-bbox="454 1171 1381 1445"> <p><b>La démence empêche-t-elle le mariage? En général, oui.</b>            Mais il faut distinguer. Si la démence survient au mariage, elle ne l'annule pas.            Si elle le précède, la personne atteinte a des intervalles lucides ou elle n'en a pas.            Si elle en a et qu'elle se marie pendant ce temps de lucidité, son mariage est valide.            Si elle n'en a pas et qu'elle se marie quand même, en état de folie, son mariage est nul.            Car il ne peut pas y avoir mariage là où le consentement de la raison fait défaut.</p> </td></tr> <tr> <td data-bbox="305 1575 413 1614">Inceste</td><td data-bbox="454 1458 1381 1731"> <p><b>L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage?</b>            Distinguons. Si l'inceste est commis avant le mariage, il constitue un empêchement dirimant, à cause de l'affinité qu'il a produite avec la sœur de la personne.            Si l'inceste est commis après le mariage contracté et consommé, il ne le dissout pas.            Mais le coupable est privé du droit de demander le devoir; il doit pourtant le rendre.            Après la mort de l'épouse, il ne peut épouser la sœur, sans dispense de l'Eglise.</p> </td></tr> <tr> <td data-bbox="194 1835 305 1874">Ago</td><td data-bbox="305 1835 413 1874"></td><td data-bbox="454 1731 1381 1992"> <p><b>Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage? Oui.</b> Il y a impuissance.            Les lois civiles et ecclésiastiques ont réglé le mariage à la façon des contrats. Elles ont déterminé qu'on ne se marierait pas avant l'âge de discrétion, ainsi fixé :            Droit canon : filles 12, garçons 14. — Droit civil : filles 15, garçons 18, (révolus).            Si donc le mariage est contracté avant cette époque, il est dirimé.            Cependant, la vigueur du tempérament et de la raison peuvent le permettre.            Le mariage serait indissoluble; les lois positives se basent sur les faits ordinaires.</p> </td></tr> </table>		Impuissance	Naturelle	<p><b>L'impuissance naturelle empêche-t-elle le mariage? Oui.</b>            Il est un contrat par lequel les deux parties s'obligent à en accomplir tous les devoirs.            Done, comme dans tout contrat, celui qui ne peut en accomplir les obligations, est incapable de contracter, de même l'impuissant ne peut se marier ou son mariage est nul.            Celui qui en est atteint d'une manière incurable n'a pas l'espoir de pouvoir se marier.            L'autre époux peut épouser, dans le Seigneur, qui bon lui semble, parce qu'il est libre.            Pour constater si cet empêchement est perpétuel ou non, l'Eglise accorde trois ans.</p>	Maléfice	<p><b>Le maléfice peut-il empêcher le mariage? Oui.</b> S'il n'y a pas espoir de guérison, car il n'y a pas de puissance comparable à celle du démon. (Job, XLI, 24.)            Si l'impuissance provenant du maléfice est perpétuelle, elle est un empêchement dirimant.            Pour la constater, l'Eglise accorde également trois ans, comme dans l'impuissance naturelle.            Lorsque la nullité du mariage est déclarée, les deux parties peuvent s'unir à d'autres.            Parce que le maléfice peut avoir prise sur l'un et être impuissant sur un autre.</p>	Autres	Démence	<p><b>La démence empêche-t-elle le mariage? En général, oui.</b>            Mais il faut distinguer. Si la démence survient au mariage, elle ne l'annule pas.            Si elle le précède, la personne atteinte a des intervalles lucides ou elle n'en a pas.            Si elle en a et qu'elle se marie pendant ce temps de lucidité, son mariage est valide.            Si elle n'en a pas et qu'elle se marie quand même, en état de folie, son mariage est nul.            Car il ne peut pas y avoir mariage là où le consentement de la raison fait défaut.</p>	Inceste	<p><b>L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage?</b>            Distinguons. Si l'inceste est commis avant le mariage, il constitue un empêchement dirimant, à cause de l'affinité qu'il a produite avec la sœur de la personne.            Si l'inceste est commis après le mariage contracté et consommé, il ne le dissout pas.            Mais le coupable est privé du droit de demander le devoir; il doit pourtant le rendre.            Après la mort de l'épouse, il ne peut épouser la sœur, sans dispense de l'Eglise.</p>	Ago		<p><b>Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage? Oui.</b> Il y a impuissance.            Les lois civiles et ecclésiastiques ont réglé le mariage à la façon des contrats. Elles ont déterminé qu'on ne se marierait pas avant l'âge de discrétion, ainsi fixé :            Droit canon : filles 12, garçons 14. — Droit civil : filles 15, garçons 18, (révolus).            Si donc le mariage est contracté avant cette époque, il est dirimé.            Cependant, la vigueur du tempérament et de la raison peuvent le permettre.            Le mariage serait indissoluble; les lois positives se basent sur les faits ordinaires.</p>
Impuissance	Naturelle	<p><b>L'impuissance naturelle empêche-t-elle le mariage? Oui.</b>            Il est un contrat par lequel les deux parties s'obligent à en accomplir tous les devoirs.            Done, comme dans tout contrat, celui qui ne peut en accomplir les obligations, est incapable de contracter, de même l'impuissant ne peut se marier ou son mariage est nul.            Celui qui en est atteint d'une manière incurable n'a pas l'espoir de pouvoir se marier.            L'autre époux peut épouser, dans le Seigneur, qui bon lui semble, parce qu'il est libre.            Pour constater si cet empêchement est perpétuel ou non, l'Eglise accorde trois ans.</p>													
	Maléfice	<p><b>Le maléfice peut-il empêcher le mariage? Oui.</b> S'il n'y a pas espoir de guérison, car il n'y a pas de puissance comparable à celle du démon. (Job, XLI, 24.)            Si l'impuissance provenant du maléfice est perpétuelle, elle est un empêchement dirimant.            Pour la constater, l'Eglise accorde également trois ans, comme dans l'impuissance naturelle.            Lorsque la nullité du mariage est déclarée, les deux parties peuvent s'unir à d'autres.            Parce que le maléfice peut avoir prise sur l'un et être impuissant sur un autre.</p>													
Autres	Démence	<p><b>La démence empêche-t-elle le mariage? En général, oui.</b>            Mais il faut distinguer. Si la démence survient au mariage, elle ne l'annule pas.            Si elle le précède, la personne atteinte a des intervalles lucides ou elle n'en a pas.            Si elle en a et qu'elle se marie pendant ce temps de lucidité, son mariage est valide.            Si elle n'en a pas et qu'elle se marie quand même, en état de folie, son mariage est nul.            Car il ne peut pas y avoir mariage là où le consentement de la raison fait défaut.</p>													
	Inceste	<p><b>L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage?</b>            Distinguons. Si l'inceste est commis avant le mariage, il constitue un empêchement dirimant, à cause de l'affinité qu'il a produite avec la sœur de la personne.            Si l'inceste est commis après le mariage contracté et consommé, il ne le dissout pas.            Mais le coupable est privé du droit de demander le devoir; il doit pourtant le rendre.            Après la mort de l'épouse, il ne peut épouser la sœur, sans dispense de l'Eglise.</p>													
Ago		<p><b>Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage? Oui.</b> Il y a impuissance.            Les lois civiles et ecclésiastiques ont réglé le mariage à la façon des contrats. Elles ont déterminé qu'on ne se marierait pas avant l'âge de discrétion, ainsi fixé :            Droit canon : filles 12, garçons 14. — Droit civil : filles 15, garçons 18, (révolus).            Si donc le mariage est contracté avant cette époque, il est dirimé.            Cependant, la vigueur du tempérament et de la raison peuvent le permettre.            Le mariage serait indissoluble; les lois positives se basent sur les faits ordinaires.</p>													
III	Mon Dieu! si tous les mariages étaient contractés selon les règles de la justice et de la sagesse, nous aurions moins de malheurs et de désordres à déplorer, non seulement dans les familles, mais encore dans la société. Inspirez, Seigneur, à tous les hommes le respect de ces lois et une soumission parfaite.														



Plan	I	En fait	I	Après avoir parlé des empêchements qui proviennent de l'impuissance, du maléfice, de la dé- mence, de l'inceste et du défaut d'âge, nous devons ensuite nous occuper de celui de la disparité du culte. A ce sujet, il y a six questions concernant le mariage avec cette disparité et ce que doit faire la partie fidèle.
				Un fidèle peut-il épouser une infidèle? Non. (II Cor., VI, 14.) <i>Quelle</i> <i>alliance y a-t-il entre la lumière et les ténèbres?</i>
				Le bien principal du mariage ce sont les enfants qui doivent être élevés dans la crainte de Dieu.
				C'est l'œuvre commune du père et de la mère. Comment le feront-ils s'ils diffèrent de foi?
				Leur intention sera contraire. Le mariage ne peut donc atteindre convena- blement son but.
				C'est pourquoi l'Eglise a fait de la disparité du culte, un empêchement au mariage.
				Mais parce qu'il n'est que de droit ecclésiastique, elle peut en accorder la dispense.
				Le mariage existe-t-il entre les infidèles? Oui. (I Cor., VII, 12.) <i>Si un</i> <i>frère a une femme infidèle, et qu'il consente à demeurer avec elle, qu'il ne la</i> <i>renvoie point.</i>
				Une épouse suppose un mariage. Donc, d'après S. Paul, le mariage existe chez les infidèles.
				Il n'est pas si parfait que celui des fidèles, où il est perfectionné par la grâce.
II	En pratique	II	Réalité	Mais il est véritable, parce que le mariage a d'abord été établi comme devoir de nature.
				S'il n'a pas sa perfection chez les infidèles, il y est une sorte de signe sa- cramentel.
			Cohabita- tion	Un mari converti peut-il demeurer avec son épouse qui refuse de se convertir? Oui. C'est le conseil de S. Paul. (I Cor., VII, 12.) Le ma- riage était véritable.
				NOTE. Ce mariage est dissous par la conversion de l'une des parties, si la partie infidèle refuse d'habiter avec l'autre; mais il n'en est pas ainsi si l'infidèle ne refuse pas d'habiter avec l'autre, et que celle-ci ne coure aucun danger pour sa foi.
			Renvoi	Le mari qui s'est converti peut-il renvoyer son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans blasphémer le Créateur? Oui.
				En se convertissant, il est régénéré dans le Christ et meurt à sa vie anté- rieure.
			Faculté	Il peut donc renvoyer son épouse qui refuse de se convertir, même sans faire injurer à Dieu.
				NOTE. Il faudrait faire prononcer la séparation par l'Eglise. Le mari ne peut pas se remarier tant que l'autre partie existe.
			Vices	Le fidèle qui se sépare de l'infidèle peut-il se remarier? Distinguons. Si l'infidèle veut demeurer avec le fidèle sans blasphémer Dieu, le mari est libre de la quitter, mais il n'est pas libre de se remarier. Si elle blasphème Dieu et cherche à ébranler la foi du converti, celui-ci peut la quitter et contracter un autre mariage.
				Ce mariage contracté dans la foi du Christ détruit l'autre qui l'était dans l'infidélité.
III				Les autres vices détruisent-ils le mariage? Il est dit: <i>Quiconque ren- voie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, l'induit à l'impureté.</i> (S. Mat., V, 32.)
				La fornication et l'infidélité, opposées aux biens du mariage, motivent la séparation.
				Contracté ou ratifié après le baptême, il n'est pas détruit quant au lien par ces deux causes.
				Contracté dans l'infidélité, non ratifié par le baptême, il est détruit si le fidèle se marie.
				Il est rompu quant à l'usage, par ces deux causes. Les autres vices ne le diriment aucunement.
				Mon Dieu! il y a toujours un manque de convenance dans ces sortes de mariage, surtout dans l'intérêt des enfants, malgré les dispenses de l'Eglise. Rendez-les rares, Seigneur, ou faites les servir à votre gloire par la conversion de la partie infidèle, en attendant que tous les peuples reviennent à la foi.

Plan	I	Après avoir parlé de l'empêchement qui provient de la disparité du culte, entre fidèles et infidèles, nous avons à nous occuper de celui qui provient du meurtre de la femme commis par le mari. A ce sujet, il y a deux questions pour savoir s'il est permis de tuer sa femme dans certain cas et si cela est un empêchement.			
		Meurtre	Arguments	Est-il permis au mari de tuer sa femme quand il la surprend en adultère? Non. L'Eglise de Dieu n'est point régie par les lois du monde; son glaive est un glaive spirituel. L'homme et la femme se jugent au pied de l'égalité. Or, il n'est pas permis à la femme de tuer son mari surpris en adultère. Donc il n'est pas non plus permis au mari de tuer sa femme.	
			Indirect	Il faut répondre que l'homme peut faire périr sa femme de deux manières : 1° Par un jugement civil. L'homme poussé, dans ce cas, par le zèle de la justice et non par un sentiment de vengeance et de haine, peut sans péché intenter à son épouse adultère une accusation criminelle devant un tribunal séculier et demander la peine de mort d'après la loi. Ainsi qu'il est permis d'accuser quelqu'un coupable d'homicide ou de tout autre crime. Mais cette accusation ne peut être portée devant un tribunal ecclésiastique.	
				Direct	2° Il peut la tuer par lui-même sans l'avoir convaincue de sa faute en jugement. Il ne lui est pas permis de la tuer ainsi, hors l'acte du crime, ni d'après les lois civiles ni d'après la loi de la conscience, quelle que soit la connaissance qu'il ait de sa faute. La loi civile n'ordonne pas de la tuer dans l'acte même du crime, mais laisse le meurtre impuni. Mais l'Eglise regarde le meurtrier comme coupable de la peine éternelle ou digne d'une peine temporelle que le tribunal ecclésiastique doit lui infliger, à défaut du séculier.
			Résultat	Principe	Le meurtre de la femme empêche-t-il le mariage? Oui. D'après le droit. On doit soumettre à la pénitence ceux qui ont tué leurs femmes et le mariage doit leur être interdit. On doit être puni par où l'on pèche. Or, celui qui tue sa femme pèche contre le mariage. Donc on doit le punir en l'empêchant de se marier avec sa complice ou tout autre.
					Comment
				Règles	NOTE. Cet empêchement peut provenir de <i>l'adultère seul</i> , consommé, avec promesse de mariage. De <i>l'homicide seul</i> , consommé, les deux étant complices, dans le but de se marier ensemble. De <i>l'adultère et de l'homicide réunis</i> , quand ils sont consommés tous les deux, et que celui qui tue l'un des époux a l'intention d'épouser l'autre. Il est dirimant de droit ecclésiastique.
		II			
		III			
			Mon Dieu! préservez les familles chrétiennes de pareils malheurs. Hélas! ils ne sont que trop nombreux dans la société actuelle! Et comment n'en serait-il pas ainsi, lorsque vos lois et celles de l'Eglise ne sont plus respectées? Veillez, du moins, Seigneur, sur les épouses qui vous craignent et que leurs anges gardiens les protègent toujours.		



I Après avoir parlé de l'empêchement qui provient du crime commis par le mari contre sa femme coupable ou non, nous devons nous occuper de celui qui provient du vœu solennel de l'un des époux d'entrer en religion. A ce sujet, il y a trois questions concernant ce vœu considéré après ou avant la consommation du mariage.

Plan	II	Après	Argument	L'un des époux peut-il entrer en religion, malgré l'autre, après la consommation du mariage? Non. D'après saint Paul, les époux ne doivent pas vaquer à l'oraison, en s'abstenant du mariage, sans un consentement mutuel. (I Cor., VII, 5.)
				On ne peut faire licitement ce qui tourne au préjudice d'un autre s'il n'y consent pas.
				Or, le vœu de religion fait par l'un des époux tourne au préjudice de celui qui a pouvoir sur le corps de l'autre.
			Preuve	Donc l'un des époux ne peut faire le vœu de religion sans le consentement de l'autre.
				En effet, personne ne peut faire à Dieu l'offrande d'un bien qui appartient à autrui.
				Or, par la consommation du mariage le corps de l'homme appartient à la femme.
		Avant	Liens	Donc il ne peut l'offrir à Dieu par le vœu solennel sans le consentement de cette dernière.
				Le mariage spirituel est plus grand, mais il ne répugne pas qu'il soit empêché par un moindre, comme le bien est aussi empêché par le mal.
				L'un des époux peut-il entrer en religion, malgré l'autre, avant la consommation du mariage? Oui. D'après saint Jérôme, le Seigneur a appelé Jean à l'apostolat après qu'il se fût marié. (Ce mariage n'est pas certain.)
			Morts	Avant la consommation du mariage, il n'y a entre les époux qu'un lien spirituel. Ce mariage signifie l'alliance entre le Christ et l'âme par la grâce.
				Mais après la consommation, il y a de plus entre eux un lien charnel, et il signifie l'alliance du Christ avec l'Eglise.
				Or, après l'union charnelle, le mariage est détruit par la mort de l'un des époux.
		Liberté	Décision	De même le lien qui existe avant cette union charnelle est détruit par l'entrée en religion.
				Car la vie religieuse est une mort spirituelle qui fait mourir au monde et vivre pour Dieu.
				Il est accordé deux mois aux époux pour décider de leur avenir sous ce rapport. Pendant ce temps aucun d'eux n'est tenu de rendre à l'autre le devoir conjugal.
			Perfection	NOTE. Le concile de Trente dit anathème à ceux qui enseignent une doctrine contraire. (XXIV, 6.)
				D'après cela, le mariage n'est pas annulé par les vœux simples et par le sacerdoce, mais seulement par le vœu solennel que l'on émet en faisant profession dans un ordre religieux proprement dit.
				Une femme peut-elle se marier lorsque son mari est entré en religion avant leur union charnelle? Oui, mais après la profession du mari.
			Mort	On ne peut pas obliger une autre personne à embrasser ce qui est de perfection.
				Or, la continence fait partie des choses qui appartiennent à la perfection.
				Donc, si le mari entre en religion, la femme n'est pas tenue à la continence et peut se remarier.
				Il est évident que le lien du mariage est détruit par la mort de l'un des deux époux, et que l'autre devenu libre peut se marier de nouveau s'il le veut. (I Corinthiens, VII, 39.)
				Or, comme nous l'avons dit, l'entrée en religion est une mort pour celui qui l'embrasse.
				Donc la personne qui reste devient libre et peut épouser qui bon lui semble. Mais elle doit attendre que l'autre ait fait profession, ce qui cause la mort spirituelle.

III Mon Dieu! vous êtes le bien par excellence, principe de tout bien créé. Vous connaître, vous aimer, vous posséder est le souverain bien pour l'âme. Il est bien juste que tout ce qui est fini, imparfait, cède à vous qui êtes infiniment parfait, et que tout lien se brise lorsque survient celui qui unit l'homme à son Créateur.

I { Après avoir parlé des empêchements qui précèdent, il nous reste enfin à nous occuper du dernier, c'est-à-dire de la fornication qui survient au mariage consommé. C'est ce que nous allons faire dans les six questions suivantes, dans lesquelles nous précisons les droits respectifs concernant le renvoi et ce qu'on peut faire après.

Plan	II	Renvoi	Permis	<p>Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication? Oui. Notre-Seigneur l'autorise (S. Mat., v, 32). On n'est pas tenu d'être fidèle à celui qui ne l'est pas.</p> <p>Non, si l'erreur ou la violence excuse la femme, si le mari y a consenti ou s'est rendu coupable, s'il a continué d'habiter avec elle, malgré la connaissance qu'il avait de ses désordres actuels.</p> <p>NOTE. Il s'agit ici d'une séparation de corps et d'habitation qui, pour avoir ses effets, doit être prononcée par les tribunaux civils. Mais les séparés ne peuvent pas se remarier, ni l'un ni l'autre.</p>
			Non de précepte	<p>Y est-il obligé de précepte? Non. C'est permis. On peut pardonner à un coupable.</p> <p>Ce renvoi est autorisé dans le but de corriger celle qui s'est ainsi rendue coupable.</p> <p>Mais la peine qui corrige n'est plus nécessaire dès qu'il y a eu amélioration.</p> <p>Si toutefois la femme ne change pas, il est tenu de la renvoyer, dans la crainte de paraître consentir à son péché, en ne pas lui appliquant la correction qu'elle mérite.</p> <p>NOTE. Si le mari est coupable, elle peut rester. Pour demander séparation il faut que la concubine habite la maison commune aux époux.</p>
			Jugement	<p>Le peut-il de son autorité propre? Non. On ne peut se faire justice.</p> <p>Il peut la renvoyer de son lit, dès qu'il y a des preuves certaines de sa culpabilité.</p> <p>Quant à la séparation, il doit provoquer un jugement de l'Eglise qui prononce le divorce, c'est-à-dire le renvoi.</p>
			Inégalité	<p>Les deux époux ont-ils le même droit quant au divorce (séparation)?</p> <p>Par rapport à la fidélité qu'ils se doivent, ils sont l'un et l'autre sur le même rang.</p> <p>Par rapport au bien des enfants, le crime de la femme est plus grave que celui du mari.</p> <p>Ainsi ils sont obligés aux mêmes choses, mais non d'après une cause égale.</p> <p>NOTE. Le droit civil diffère. La femme n'a droit que si la concubine habite dans la maison.</p> <p>Le mari a le droit de se tenir toujours éloigné; elle est tenue de revenir à lui, s'il l'exige.</p>
			Mariage	<p>Après le divorce, l'homme peut-il se remarier? Non. (I Cor., VII, 10.)</p> <p><i>Ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui ordonne que la femme ne se sépare point de son mari, et que si elle se sépare elle garde la continence.</i></p> <p>Personne ne peut tirer avantage de son péché. Ni l'un ni l'autre ne peuvent donc se remarier.</p> <p>Rien de ce qui arrive après le mariage, ni la séparation, ni l'union avec un autre ne peut le dissoudre, pas même l'adultère.</p> <p>Le lien conjugal, dit S. Augustin, persévère entre les époux, tant qu'ils sont vivants; et ce lien n'est détruit ni par la séparation, ni par une autre alliance.</p>
			Après	
III		Retour		<p>L'homme et la femme peuvent-ils se réconcilier après leur séparation?</p> <p>Oui. (I Cor., VII, 2.) <i>Si elle se sépare, qu'elle garde la continence ou qu'elle se réconcilie avec son mari.</i> L'homme peut ne pas la renvoyer. Donc il peut se réconcilier avec elle.</p> <p>Si elle s'est corrigée, si elle a fait pénitence, son mari peut se réconcilier avec elle.</p> <p>NOTE. On doit l'y exhorter, surtout si la séparation est dangereuse pour leur vertu, de l'un et de l'autre.</p> <p>Mais si elle demeure incorrigible dans son péché, il ne doit pas la reprendre.</p> <p>D'autant plus que, dans ce cas, il ne lui aurait pas été permis de la garder.</p>

Mon Dieu! que de troubles résultent pour les familles de l'inconduite de l'un ou de l'autre des époux. Ils s'étaient pourtant juré une fidélité mutuelle inviolable! S'ils sont obligés de se séparer, faites-leur comprendre qu'ils ne sont pas libres et que nulle autorité civile ne peut rompre le lien qu'ils ont contracté.



Plan	I	Après avoir traité tout ce qui se rapporte aux divers empêchements du mariage, nous avons à nous occuper de différentes choses qui s'y trouvent annexées d'une certaine manière, et d'abord des secondes nocces, au sujet desquelles il y a deux questions, savoir si elles sont permises et sont un sacrement.	
		Licites	Autorité
			Preuve
	II	Licites	Réponses
		Sacrement	Autorité
			Preuves
		Sacrement	Réponses
	III	Mon Dieu! protégez toutes les veuves, comme vous avez protégé Judith, Anne la prophétesse. Si elles s'inspiraient des conseils de l'Apôtre, elles seraient plus heureuses bien souvent, et se rendraient plus honorables, en vous servant dans la crainte et la sagesse, pour le bien de leurs enfants et de la société.	

Les secondes nocces sont-elles permises? Oui. Contre les Novatiens, etc. Il est de foi qu'elles sont permises, non seulement les secondes, mais les troisièmes, etc. (Grégoire IV. Décret aux Arméniens. Conc le de Florence.) L'Ecriture rapporte qu'Abraham contracta des secondes nocces, en épousant Céthura. (Gen., xxv, 1.) *Je veux*, dit saint Paul, *que les jeunes veuves se marient et qu'elles aient des enfants.* (I Timot., v, 14.)

Il faut répondre que le lien du mariage ne dure que jusqu'à la mort. (Rom., vii. 2.) C'est pourquoi dès que l'un des époux est mort, le lien matrimonial n'existe plus. Par conséquent celui des conjoints qui survit est libre de son mariage antérieur, et peut se remarier de nouveau. Pourvu qu'il n'y ait pas d'autres empêchements, car celui du mariage a cessé. Donc on permet les secondes nocces et les suivantes, autant de fois qu'on entre en veuvage.

Si saint Jean Chrysostome dit que prendre un second mari c'est une fornication contre la vérité, c'est relativement à la cause, ou à la concupiscence, qui porte aussi à la fornication. Saint Ambroise dit que ce n'est pas bien, non parce que ce n'est pas permis, mais parce qu'il y manque quelque chose de la signification glorieuse des premières nocces, l'unité du Christ et de l'Eglise. On empêche les prêtres de les bénir parce qu'elles n'ont pas toute l'honnêteté des premières. On dit qu'elles causent une irrégularité; mais l'irrégularité n'est pas toujours portée pour une faute; elle l'est à cause du défaut de sacrement. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Les seconds mariages sont-ils un sacrement? Oui. De même que tous les mariages subséquents sont licites, de même ils sont tous un sacrement. Tous les théologiens l'enseignent, et les conciles l'insinuent en disant que le mariage peut se réitérer. C'est ce que disent les conciles de Florence et de Trente.

Pour que le second mariage, aussi bien que le troisième, etc, soit un sacrement, il faut qu'on y trouve tout ce qui est de l'essence du sacrement de mariage.

L'essence du mariage requiert une matière légitime ou des personnes habiles à le contracter, et une forme qui consiste dans le consentement exprimé au présent.

Or, ces deux choses se rencontrent dans toutes les nocces qui suivent les premières.

Donc toutes ces nocces, réitérées autant qu'on voudra, sont de vrais sacrements.

Ce n'est pas faire injure au premier mariage, puisqu'il n'imprime pas caractère, et que les sacrements qui n'ont pas un effet perpétuel peuvent être réitérés sans qu'on leur fasse injure, comme on le voit de la pénitence.

Il y a seulement un défaut de la signification de l'unité du Christ avec l'Eglise, qui est signifiée parfaitement par le premier.

Et c'est en raison de ce défaut qu'on ne donne pas la bénédiction aux autres nocces.

Cependant si l'épouse est vierge, on la donne, la signification existant d'une certaine manière.

Le second mariage empêche le sacrement de l'ordre à cause du défaut de sacrement qui se trouve en lui, mais non parce que c'est un vrai sacrement.

Plan	II	Obligation	Les deux	Après avoir parlé des secondes noces et des suivantes, et montré qu'elles sont valides et des sacrements, nous avons à nous occuper du devoir conjugal auquel sont tenus les époux l'un envers l'autre. A ce sujet il y a sept questions concernant l'obligation de ce devoir, et les circonstances du vœu et des fêtes.								
				Le mari	Chaque époux est-il tenu à rendre le devoir à l'autre? Oui. De même que tout serviteur est tenu de précepte à rendre le service à son maître. (I Cor., VII, 3.) <i>Que le mari rende le devoir à la femme, et pareillement la femme au mari.</i> D'un autre côté, le mariage sert à éviter la fornication, ce qui ne pourrait être si les époux n'étaient pas tenus au devoir naturel, en tant que cela ne leur est pas nuisible. Donc ce devoir est de nécessité de précepte.							
					Egalité	Le mari est-il tenu à ce devoir sans que l'épouse le demande? Oui. C'est un remède. Le médecin n'attend pas que le malade lui demande lui-même le remède. La demande du devoir se fait expressément par parole ou interprétativement par signes. Ce dernier cas a lieu surtout chez les femmes qui éprouvent une certaine honte. Le mari, quand il s'en aperçoit, ne doit pas refuser de lui rendre le devoir.						
						Le vœu	Les époux sont-ils égaux en cela? Oui. S. Paul le déclare. (I Cor., VII, 4.) <i>La femme n'a pas pouvoir sur son corps, mais son mari; il en de même de celui-ci.</i> Donc ils ont le même droit à demander le devoir, et le même devoir de le rendre, quoique la femme ne soit pas tenue envers le mari qui n'en fait pas la demande.					
							Fêtes	Peuvent-ils faire le vœu contre le devoir sans un consentement mutuel? Non. Ce serait contraire à ce que dit S. Paul. (I Cor., VII, 5.) <i>Ne vous refusez point l'un à l'autre ce devoir, si ce n'est d'un consentement mutuel pour un temps, afin de vaquer à l'oraison; et ensuite vivez ensemble comme auparavant, de crainte que satan ne vous tente par votre incontinence.</i> Personne ne peut faire un vœu d'une chose qui n'est pas en son pouvoir. Celui qui aurait fait ce vœu n'y est pas tenu, et devrait en faire pénitence.				
								Circons- tances	La demande est-elle défendue le jour des fêtes? Oui, d'après S. Thomas, parce que l'acte conjugal, quoique bon en lui-même, détourne l'esprit de la piété. NOTE. Mais voici ce que dit saint François de Sales : En la primitive Eglise, les chrétiens communiaient tous les jours, quoiqu'ils fussent mariés et bénis de la génération des enfants. C'est pourquoi j'ai dit que la fréquente communion ne donnait nulle sorte d'incommodité, ni aux pères, ni aux femmes, ni aux maris, pourvu que l'âme qui communie soit prudente et discrète.			
									Sans péché	Dans ce cas cette demande serait-elle un péché mortel? Non. Ce n'est pas une circonstance aggravante qui revête une espèce particulière. Il n'y a donc pas péché mortel pour les époux à faire cette demande un jour de fête. Si quelques Pères et canons l'ont défendu, il faut l'entendre de conseil, non de précepte.		
										Rcddition	Peut-on rendre ce devoir un jour de fête? Oui. D'après les paroles que nous avons citées de saint Paul, à moins d'un consentement mutuel. (I Cor., VII, 5.) Donc, lorsque l'un des époux demande le devoir, on doit le lui rendre, puisqu'ils ont pouvoir l'un sur l'autre, quant à la génération des enfants qui est la fin du mariage. On doit le rendre en tout temps et à toute heure, mais avec l'honnêteté voulue.	
											III	Mon Dieu! puisque le mariage est un sacrement de la nouvelle loi, et que sa signification mystique est si grande, faites qu'il soit respecté à l'égal de tous les autres sacrements et des choses saintes, afin qu'il tourne à l'honneur et à la gloire des familles et au bonheur des enfants qui seront bénis.



I	Après avoir parlé du devoir conjugal que les époux se doivent également l'un à l'autre, nous devons ensuite considérer ce qui se rapporte à la polygamie ou à la pluralité des femmes. A ce sujet, il y a cinq questions concernant les épouses légitimes et les concubines.			
Plan	II	Épouses	En général	<p><b>Est-il contraire à la loi naturelle qu'un homme ait plusieurs femmes?</b> Il faut répondre d'après les trois fins du mariage : La génération et l'éducation des enfants, la communauté des travaux, l'union du Christ et de l'Eglise. La première fin répond au mariage de l'homme, comme animal; la seconde, comme homme; la troisième, comme fidèle. Or, la pluralité des épouses n'est pas contraire à la génération et à l'éducation des enfants, puisqu'un seul homme suffit pour cela. Elle ne détruit pas totalement la seconde fin, mais elle l'entrave, parce qu'on ne peut avoir facilement la paix dans une famille où plusieurs femmes sont unies à un seul homme. Elle supprime complètement la troisième; l'Eglise est une comme le Christ. Donc si la polygamie n'est pas contraire aux premiers préceptes, elle est opposée aux seconds. Quant à la polyandrie, elle n'a jamais été permise; elle serait contraire à l'éducation des enfants dont le père serait incertain.</p>
			Permission	<p><b>La polygamie a-t-elle été permise autrefois?</b> Dieu seul peut dispenser, et il l'a fait à l'égard de quelques saints patriarches, comme Jacob, David et autres. Les préceptes secondaires de la loi naturelle sont susceptibles de certaines modifications, selon les personnes, les temps et autres circonstances. C'est pourquoi, lorsqu'ils manquent d'efficacité, on peut licitement les négliger. Mais c'est à l'auteur de la loi naturelle à déterminer les cas et à dispenser. C'est ce que Dieu a fait, par une inspiration intérieure, à l'égard des patriarches. Parce qu'il fallait multiplier les enfants que l'on devait former au culte de Dieu.</p>
		Concubines	Défense	<p><b>Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine? Oui.</b> Les enfants des concubines ont une tache d'infamie. Or, il n'en serait pas ainsi si le concubinage d'où ils naissent n'était naturellement honteux. Le mariage a pour fin principale non le plaisir, mais le bien des enfants. Or, dans les relations avec une concubine on se propose surtout la jouissance. Il est donc évident qu'il est contraire à la loi de nature d'avoir une concubine. Car la génération et l'éducation des enfants sont compromises en dehors du mariage.</p>
			Gravité	<p><b>Est-ce un péché mortel d'avoir des rapports avec une concubine? Oui.</b> La fornication éloigne du ciel (I Cor., VI, 9); elle est un crime (Tob., IV, 13). Ce qui détruit l'amitié avec Dieu et nos semblables est péché mortel dans son genre. Parce que c'est contraire au double précepte de la charité qui est la vie de l'âme. La fornication est de ce genre; elle détruit le rapport entre les parents et les enfants, car ce rapport est conforme au dessein de la nature. Elle serait donc un péché mortel, quand même aucune loi ne la prohiberait.</p>
			Absolue	<p><b>A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine? Non.</b> Ce qui est contraire au Décalogue n'a jamais été permis. (Ex., XX, 14) Ce commerce est contraire au bien des enfants; il déroge donc aux premiers préceptes naturels, pour lesquels il ne saurait y avoir de dispense légitime. Il est dit de certains patriarches, exempts de péché mortel, qu'ils avaient des concubines. Mais il faut entendre qu'elles étaient leurs épouses de second ordre, en ce qui tient à la fin principale du mariage et aux soins domestiques. Quant à la condition des enfants nés de ces femmes, il faut y voir quelque chose de mystérieux, d'après saint Paul et saint Augustin.</p>
III	<p>Mon Dieu! soyez béni d'avoir tout ramené à l'unité par Jésus-Christ, votre divin Fils! Il est venu répandre votre culte dans toutes les nations par la propagation spirituelle de la foi, et non plus précisément par la propagation du sang. Ramenez les hommes à cette unité.</p>			

Plan	I	Après avoir considéré la polygamie au point de vue du droit naturel, et le concubinage, nous devons nous occuper de la bigamie surtout par rapport à l'irrégularité qui en résulte. A ce sujet, il y a cinq questions concernant la bigamie comme cause d'irrégularité et sa dispense.	
		Cause	<b>En général</b>
			La bigamie produit-elle l'irrégularité? Oui. La signification d'un sacrement doit être parfaite. Or, le mariage signifie l'union du Christ avec son Eglise qui est une.
			Donc le mariage signifie cette union lorsqu'il existe entre un homme seul et une seule femme.
			Mais la bigamie détruit cette unité; c'est pourquoi elle entraîne l'irrégularité.
			Non seulement par la concupiscence qu'elle accuse, mais encore par la signification qu'elle détruit.
			Or, il y a quatre sortes de bigamie: 1° avoir eu successivement et de droit deux épouses; — 2° en avoir eu simultanément, l'une de droit, l'autre de fait; — 3° en avoir eu successivement deux, l'une de droit, l'autre de fait, — 4° avoir épousé une veuve.
			NOTE. Il y a encore irrégularité quand on épouse une fille connue par un autre, quand on use du mariage après que sa femme a péché avec un autre, quand après le vœu solennel ou la réception des ordres sacrés, on contracte ou l'on tente de contracter un mariage charnel.
		Cause	<b>En particulier</b>
			Est-on irrégulier pour avoir deux épouses, l'une de droit, l'autre de fait? Oui. Dans ces deux espèces de bigamie il y a irrégularité.
			Quoiqu'il n'y ait pas sacrement dans la seconde, il y a cependant une ressemblance de sacrement.
	II	Cause	Donc ces deux modes sont secondaires, et le premier est le principal comme cause de l'irrégularité.
			NOTE. Il n'y en a pas si la fornication a lieu avant le mariage légitime ou après.
			Contracte-t-on l'irrégularité en épousant une fille non vierge? Oui. Nous vous défendons d'ordonner un bigame ou celui qui a épousé une fille déflorée. (S. Grégoire.)
		Cause	A cause du défaut de signification dans le mariage, où l'épouse représente l'Eglise.
			Il n'y en aurait pas si l'époux, quoique d'ailleurs coupable, épousait une fille vierge.
		Baptême	<b>Le baptême enlève-t-il l'irrégularité de la bigamie? Non.</b>
			D'après S. Augustin, si la femme a été souillée étant catéchumène, elle ne peut plus être consacrée après le baptême parmi les vierges de Dieu. Donc pour la même raison, on ne peut pas ordonner celui qui a été bigame avant son baptême.
			Parce que le baptême efface les fautes, mais ne brise pas le lien du mariage légitime.
		Dispense	Or, c'est du mariage que naît l'irrégularité. Donc elle n'est pas enlevée par le baptême.
			Les sacrements de l'ancienne loi avaient été établis pour enlever certaines irrégularités qui n'étaient pas perpétuelles, tandis que ce n'est pas la fin du baptême.
		Dispense	<b>Est-il permis de dispenser les bigames? Oui.</b> Le pape Lucien l'a fait, en dispensant l'évêque de Panorme qui était bigame.
			D'après le pape Martin, on peut dispenser un bigame au moins jusqu'au sous-diaconat.
			L'irrégularité de la bigamie n'est pas de droit naturel, mais de droit positif. Si un bigame se présentait aux Ordres, il en recevrait évidemment le caractère. C'est pourquoi le pape peut dispenser totalement de cette irrégularité.
	III		NOTE. Un évêque peut dispenser les enfants illégitimes, pour la tonsure et les ordres mineurs.
			Qu'il puisse dispenser les religieux pour les ordres majeurs, cette opinion n'est pas généralement regardée comme fondée.
		Mon Dieu! le sacrement de l'Ordre confère une si haute dignité, un pouvoir si grand dans les choses saintes, qu'on ne peut trop exiger de perfection et de garanties dans ceux qui le reçoivent. Quoi qu'il en soit, je reconnais que le chef de votre Eglise a le pouvoir de dispenser des irrégularités.	



Plan	II	Avant	Le lien	Après avoir considéré la bigamie par rapport à l'irrégularité qui en résulte pour les Ordres, nous avons ensuite à nous occuper du libelle de répudiation, en usage sous la loi ancienne. A ce sujet, il y a sept questions concernant la loi avant et après la répudiation et ses causes.	
				L'indissolubilité du mariage est-elle fondée sur la loi naturelle? Oui. (S. Mat., XIX, 6.) Il est naturel que l'homme ne puisse séparer ce que Dieu a uni, et Dieu seul peut dispenser de la loi naturelle.	
				Le mariage a pour but l'éducation des enfants, non pour un temps, mais pour toujours.	
				Non seulement pour cela, mais encore parce que l'union des époux signifie celle du Christ et de l'Eglise, qui est perpétuelle.	
		Dispense		Une dispense pouvait-elle rendre licite la répudiation d'une épouse? Oui. Abraham ne pécha pas en renvoyant, sur l'ordre de Dieu, Agar son épouse. (Gen., XXI, 12.)	
				NOTE. Le mariage n'est pas absolument indissoluble : il est dissous quand l'infidèle ne veut pas habiter pacifiquement avec le fidèle; ou, avant la consommation, par le vœu solennel.	
		Permission		Donc une dispense pouvait rendre licite cette répudiation, par une cause naturelle ou surnaturelle.	
				A-t-il été permis sous la loi de Moïse de renvoyer sa femme? Non. Le libelle de répudiation fut accordé aux juifs par Moïse, à cause de la dureté de leur cœur. Or, la dureté de leur cœur ne les excusait pas du péché. Donc le libelle ne les excusait pas non plus.	
		Mariage		Les uns disent que le mari en répudiant sa femme était coupable, mais n'encourait pas de peine.	
				D'autres, que s'il y avait faute, la loi aurait dû le mentionner. C'était donc licite, d'après la dispense de Dieu.	
	II	Après		Leur sentiment n'est pas dénué de probabilité, mais la première opinion est plus soutenue.	
				La femme répudiée pouvait-elle se remarier? Non. (Deut., XXIV, 3. — S. Mat., v, 32.) Celui qui épouse une femme répudiée, tombe dans la fornication. D'après la première opinion ci-dessus, elle ne le pouvait pas, car elle aurait eu deux maris.	
		Retour		D'après la deuxième, elle le pouvait, puisqu'il était permis au mari par dispense de la répudier.	
				Car l'indissolubilité du mariage était dissoute par l'effet de la dispense divine. Les paroles de Notre Seigneur se rapportent à la loi nouvelle qui a révoqué la permission ancienne.	
		Haine		Etait-il permis au mari de reprendre l'épouse qu'il avait répudiée? Non. Son premier mari ne pourra la reprendre. (Deut., XXIV, 4.)	
				D'après la première opinion, c'était pour punir la femme de son alliance avec un autre.	
		Inscription		D'après la deuxième, pour empêcher les maris de répudier trop facilement leurs épouses.	
				NOTE. On croit communément que le mari pouvait la reprendre si elle ne s'était pas unie à un autre après sa répudiation.	
		Causes		La haine du mari était-elle la cause de la répudiation?	
				Moïse permit la répudiation dans la crainte que la femme ne fût mise à mort par le mari.	
	III	Après		Or la haine est la cause la plus prochaine de l'homicide, mais la haine provient de beaucoup de causes.	
				Celles qui concernent le corps : stérilité, lèpre, etc; celles de l'âme, dérèglement, etc. Ce qui était dangereux pour les malades.	
		Inscription		Notre Seigneur les a réduites à une seule : la fornication. On doit supporter les autres.	
				Les causes devaient-elles être écrites sur le libelle? Non. Les causes de la répudiation ne s'inscrivaient pas en particulier, mais en général, pour montrer qu'elle était juste.	
		Causes		Selon Josèphe on écrivait seulement : Je promets de ne plus vivre avec toi.	
				Et on donnait un délai pour permettre aux scribes de détourner le mari.	
		Inscription		Mon Dieu! vous avez dirigé les hommes avec sagesse, en les faisant progresser dans la voie de la perfection, et vous les avez traités avec bonté selon leur état social, vous réservant de manifester la plénitude de votre sagesse et de votre bonté sous la loi de grâce. Soyez-en béni, Seigneur!	
		Causes			

Plan	I	(Après avoir parlé de tout ce qui se rapporte au sacrement du mariage directement ou indirectement, nous avons enfin à nous occuper de ce qui regarde les enfants nés en dehors du mariage légitime. A ce sujet, il y a trois questions concernant l'illégitimité elle-même, le dommage qu'elle encourt et la légitimation.	
		Illégitimité	Principe { Les enfants nés hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes? Oui. On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, ceux qui naissent hors mariage, naissent contrairement à la loi. Donc il est évident que ces enfants sont illégitimes.
			Catégories { Les enfants peuvent se trouver dans quatre situations différentes d'après leur naissance. 1° Ceux qui naissent d'un mariage légitime et véritable, sont naturels et légitimes. 2° Ceux qui naissent d'une simple fornication sont naturels, mais ils ne sont pas légitimes. 3° Il y en a qui sont légitimes et qui ne sont pas naturels, comme les enfants adoptifs. 4° Ceux qui naissent de l'adultère ou de l'inceste ne sont ni légitimes, ni naturels, car ils naissent contrairement à la loi positive et contrairement à la loi naturelle; on les appelle incestueux ou adultérins. Ceux qui se marient en face de l'Eglise avec un empêchement qu'ils connaissent et qu'ils n'ont pas déclaré, outre le péché qu'ils commettent, rendent encore leurs enfants illégitimes. L'ignorance d'un empêchement les excuse, si elle n'est pas affectée, et leur enfants ne sont pas illégitimes.
		Dommage	Espèces { Les enfants illégitimes doivent-ils subir quelque dommage de leur naissance? Oui. On peut subir un dommage de deux manières. 1° Quand on soustrait à quelqu'un ce qui lui était dû. Ceci ne s'applique pas à l'illégitime. 2° Par la privation d'un bien qui n'est pas dû, mais qui l'aurait été en d'autres circonstances. Sous ce dernier rapport, les enfants illégitimes subissent sans injustice un double dommage. 1° Ils ne peuvent être admis aux dignités qui requièrent une grande honnêteté, comme les Ordres. 2° Ils ne peuvent hériter de leur père. Cependant les enfants illégitimes naturels peuvent hériter en partie. Quant aux enfants adultérins ou incestueux, la loi ne leur accorde que les aliments. (Cette matière est réglée par le code civil : 756, 757, 758, 762.)
			Objection { On dira que le fils ne doit pas être puni pour le péché de son père, selon la parole de Dieu. Mais être privé d'un bien qui n'est pas dû n'est pas une punition, il n'y a pas injustice. Ce n'est pas une punition pour celui qui n'est pas fils de roi de ne pas monter sur le trône.
			Autorité { Un enfant illégitime peut-il être légitimé? Oui. La loi positive qui établit l'illégitimité peut aussi rendre légitime ce qui ne l'est pas, non de manière que la naissance cesse d'être illégitime, ce qui est impossible, mais quant aux effets.
		Légitimation	Moyens { D'après le droit canon, il y a deux manières de légitimer : 1° en épousant la femme dont on a eu l'enfant, mais à la condition que celui-ci n'est ni incestueux, ni adultérin. 2° Par une indulgence spéciale et une dispense formelle du Souverain Pontife. D'après le droit ancien, il y avait encore quatre manières de légitimer, rapportées par S. Thomas : 1° quand le père offrait son fils naturel à la cour de l'empereur; 2° quand il le désignait pour son héritier légitime sur son testament et que le fils présentait ce testament à l'empereur; 3° lorsqu'il n'y avait point de fils légitime et que le fils naturel se mettait au service du prince; 4° quand le père dans un acte public, ou sous l'attestation de trois témoins, l'appelait légitime, sans ajouter qu'il était naturel. Quant aux effets civils, le code a traité cette matière dans le livre 1 <sup>er</sup> , chapitre III. La légitimation peut avoir lieu en faveur des enfants décédés qui laissent des descendants.
		III { Mon Dieu! j'admire la sagesse et la prudence des lois établies par votre Eglise sur le sacrement de mariage. Elles sont de la plus grande importance, parce que leur application est continuelle. Faites, Seigneur, que tout le monde s'y conforme, en évitant ce qu'elles défendent, en observant ce qu'elles prescrivent.	





3<sup>mo</sup> PARTIE

---

IX

TRAITÉ DE LA FIN DU MONDE

---



# TRAITE DE LA FIN DU MONDE

## TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	Avant	{	Du lieu des âmes après la mort.		
			De l'état de l'âme séparée du corps.		
			De l'état des enfants morts sans baptême.		
			De l'existence du purgatoire.		
			De l'état des âmes du purgatoire.		
			Du suffrage pour les défunts.		
			De l'invocation des saints.		
			Des signes du jugement dernier.		
	Résurrection	{	En elle-même	{	La résurrection.
					Sa cause.
Le temps et le mode.					
Le point de départ.					
{		Etat des corps	{	Tous	Identité.
					Intégrité.
					Qualités.
					Impassibilité.
		{	{	Des bons	Subtilité.
					Agilité.
	Clarté				
	Des méchants.				
Jugement	{	Connaissance des mérites et des démérites.			
		Le jugement en lui-même.			
		Le juge et les accusés.			
		Forme du juge.			

Après avoir traité des sacrements en général et (n) particulier, nous avons à nous occuper de la fin du monde. Il y a trois choses à voir : ce qui la précède, ce qui l'accompagne ou la résurrection et ce qui la suit ou le jugement. Nous commençons par le lieu des âmes après leur mort, et surtout par les limbes dans les sept questions suivantes.

Lieu	En général	Les âmes après leur mort vont-elles dans des lieux? Oui, d'une façon qui leur convient, mais qui ne nous est pas connue avec une pleine évidence pour nous.
		Ainsi nous disons que Dieu est au ciel, et nous y assignons une place aux âmes qui lui ressemblent, de même que les anges incorporels furent placés dans le ciel empyrée qui est un lieu corporel et déterminé. (Bède.) Tandis que des lieux contraires sont réservés à celles qui n'ont pas cette ressemblance.
	Séjour	Vont-elles au ciel ou à l'enfer immédiatement après la mort? Oui. (Il Cor., v, 1.) S. Paul désire être avec le Christ. (Phil., I, 23.) Le mauvais riche mourut et il fut enseveli en enfer. (S. Luc, xv, 22.) Les corps montent ou descendent en raison de leur légèreté ou de leur pesanteur, s'il n'y a pas d'obstacle. Ainsi les âmes chargées de péchés descendront en enfer, et celles qui seront justes monteront au ciel, à moins qu'elles n'aient à se dépouiller de quelques souillures dans le purgatoire.
		Peuvent-elles sortir du lieu où elles sont? Oui. D'après les apparitions. Elles ne le peuvent pas définitivement, de façon qu'elles cessent d'être dans le paradis ou l'enfer, mais pour un temps réglé par la Providence. Celles des saints, quand elles veulent, car la vertu de la gloire leur donne ce pouvoir, comme la grâce donne aux vivants le pouvoir des miracles. Celles des damnés, par la permission de Dieu, pour nous instruire ou nous effrayer. Celles du purgatoire, par la même permission, pour venir solliciter nos suffrages, comme le prouve saint Grégoire dans ses Dialogues. Mais ces âmes ne cessent pas de jouir ou de souffrir en sortant du paradis ou de l'enfer.
Limbes	Justes	Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham? Oui. Les âmes justes étaient dans le sein d'Abraham, où elles ne souffraient aucune peine. C'était une partie de l'enfer. On dit qu'elles étaient dans le limbe de l'enfer à cause du repos complet qui leur manquait. Donc avant le Christ le limbe et le sein étaient accidentellement la même chose, non essentiellement. Aujourd'hui ce n'est plus ainsi. Nous appelons <i>sein d'Abraham</i> , le repos parfait des saints.
		Le limbe est-il la même chose que l'enfer des damnés? Non. Il n'y a point de rédemption en enfer. Or, les anciens justes ont été rachetés des limbes. Donc le limbe et l'enfer diffèrent. Quant à la peine, celle de l'enfer est éternelle; celle des limbes n'était que temporaire. Quant au site, ils étaient contigus, mais les limbes étaient comme la partie supérieure.
	Enfants	Le limbe des enfants est-il le même que celui des anciens justes? Non, de même que le purgatoire et l'enfer diffèrent entre eux. Les anciens justes avaient l'espérance d'arriver à la gloire; les enfants sans baptême ne l'ont pas. Leur limbe diffère donc des autres par la nature de la récompense et de la peine, non sous le rapport de la situation; celui des justes était dans une région plus élevée.
	Nombre	Est-il convenable de distinguer tant de séjours? Oui. Selon les différents états des âmes. Ici-bas elles sont en état de mériter; après la mort, elles sont récompensées ou punies, selon leurs mérites. Si elles méritent immédiatement la récompense finale, elles vont au paradis. Les coupables de péché mortel, en enfer; quant au lieu où les démons nous tentent, il ne se rapporte qu'à leur office. Avec le péché originel seul, elles vont aux limbes. Avec des péchés véniels, au purgatoire, qui était le limbe des anciens justes imparfaits.

Mon Dieu! il ne devrait y avoir qu'un royaume dans votre domaine de la création, celui de la gloire. Mais la révolte des anges et de l'homme ayant divisé les esprits, votre justice a dû séparer les coupables des fidèles. Je veux être à vous, Seigneur, pour l'éternité; donnez-moi votre grâce, afin que je le mérite.



Après avoir fait connaître les différents lieux habités par les âmes au sortir de cette vie, nous devons faire connaître l'état dans lequel elles se trouvent étant séparées de leur corps. A ce sujet, il y a trois questions concernant les puissances sensitives et leurs actes, et le feu de l'enfer.

I		devons faire connaître l'état dans lequel elles se trouvent étant séparées de leur corps. A ce sujet, il y a trois questions concernant les puissances sensitives et leurs actes, et le feu de l'enfer.	
Plan	II	Sensualité	<p><b>Principe</b></p> <p>Les puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée? Non. L'homme est composé de l'âme avec sa raison, et du corps avec ses sens. Or, les puissances sensitives appartiennent au corps, comme leur nom l'indique. Par conséquent elles ne subsistent plus dans l'âme quand elle est séparée. (S. Augustin.)</p> <p>Cependant elle emporte avec elle les quatre sens intérieurs, parce qu'ils appartiennent à la partie intellectuelle</p>
			<p><b>Différence</b></p> <p>Quant aux puissances dont l'âme est le principe et le sujet, comme comprendre, contempler et vouloir, qu'elle exerce sans organes, elles subsistent toujours. Il n'en est pas de même de celles qui ont besoin des sens pour agir. Elles ne subsistent plus quand l'âme est séparée, sinon sous un rapport, c'est-à-dire comme dans leur racine, à la manière dont les choses sont dans les principes.</p> <p>Car l'âme conserve la vertu de les mettre en jeu quand elle sera réunie au corps. Il n'est pas nécessaire que cette efficacité soit quelque chose de surajouté à l'essence même de l'âme; les sentiments contraires sont des erreurs.</p> <p>(V. la q. 77, art. 8, où cette réponse a été traitée d'une manière plus complète.)</p>
		Ses actes	<p><b>Preuve</b></p> <p>Les actes des puissances sensitives subsistent-ils dans l'âme séparée? Non. Ce qui est commun à l'âme et au corps ne peut rester dans l'âme séparée du corps. Or, les puissances sensitives leur sont communes. Donc leurs actes aussi. Par conséquent l'âme séparée ne peut pas exercer ces mêmes actes.</p> <p>A moins qu'on ne dise qu'ils sont en elle comme dans leur source éloignée.</p>
			<p><b>Réponses</b></p> <p>Dans ces paroles d'Abraham au mauvais riche : <i>Souvenez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie</i> (S. Luc, xvi, 25), il ne s'agit pas de la mémoire sensitive, mais de celle qui réside dans l'intelligence et fait abstraction des circonstances de temps.</p> <p>L'amour, la joie, la tristesse et les autres affections semblables existent comme actes de la volonté dans l'âme séparée du corps, mais non comme passions de l'appétit sensitif.</p>
	III	Feu	<p><b>Nature</b></p> <p>L'âme séparée peut-elle subir les atteintes d'un feu matériel? Oui.</p> <p>NOTE. Ce n'est pas de foi que le feu de l'enfer soit matériel, mais c'est l'opinion commune.</p> <p>Les démons sont punis par le feu de l'enfer. <i>Retirez-vous de moi allez maudits, au feu éternel.</i> (S. Mat., xxv, 41.) Or les âmes des damnés sont précipitées dans l'enfer des démons. Donc elles y sont aussi punies par le feu.</p> <p>Mais ce feu est matériel, sinon il n'agirait pas sur les corps des réprouvés après la résurrection.</p> <p>Donc l'âme damnée subit déjà les atteintes de ce feu matériel, avant d'être réunie au corps.</p> <p>Elle s'est soumise au corps par la concupiscence, il est juste qu'elle soit soumise à la matière pour souffrir</p>
			<p><b>Action</b></p> <p>NOTE. Tout en admettant communément que les âmes souffrent dans l'enfer du feu matériel, les théologiens ne sont pas d'accord quand il s'agit de déterminer de quelle manière se produit cette souffrance.</p> <p>Mais on peut dire que ce feu, instrument de la justice divine, circonscrit l'âme et l'empêche d'accomplir sa volonté, et l'âme enchaînée éprouve la plus grande horreur pour cet agent, et, de la sorte, concevant le feu comme son mal, elle en subit malgré elle le tourment.</p>
		Feu	

III } Mon Dieu! il est juste que l'âme qui n'a pas voulu subir ici-bas le feu de votre saint amour, soit tourmentée dans l'enfer des démons par le feu de votre colère. Faites, Seigneur, que je vous aime dans le temps, afin que j'aie le bonheur de vous aimer pendant l'éternité!

I } Après avoir considéré les divers lieux dans lesquels sont placées les âmes qui sortent de ce monde et l'état de ces mêmes âmes séparées de leurs corps, nous devons nous occuper de celui des âmes entachées du seul péché originel. A ce sujet, il y a deux questions concernant l'état et la peine de ces âmes.

État	Principe	<p>Les âmes qui sortent de ce monde avec le seul péché originel souffrent-elles la peine du feu? Non. Leur peine est la plus douce. (S. Aug.) Il n'en serait pas ainsi si elles étaient tourmentées par le feu.</p> <p>La peine répond à la faute. Or le péché originel n'est pas une faute personnelle; il n'y a en lui ni opération ni délectation. Donc la peine du feu n'est pas due au péché originel.</p>
		Distinction
	Preuve	<p>En effet, le péché originel ne nous a pas privés d'un bien essentiel à notre nature, mais d'un bien surnaturel que Dieu, dans sa bonté, nous avait donné par surcroît.</p> <p>Or, les âmes de ceux qui sortent de ce monde avec ce seul péché, ne méritent pas une autre peine que la privation de Dieu, à laquelle se rapportait le don surnaturel.</p> <p>Sinon il n'y aurait pas de proportion entre la peine et la faute qui n'est pas personnelle.</p> <p>Car dans le péché originel il n'y a pas de volontaire, excepté dans sa cause; donc il n'y a pas de faute.</p>
		Peine
Exposition	<p>Il y a dans ces âmes une intelligence qui n'a été obscurcie par aucun péché actuel.</p> <p>Or, la droite raison ne saurait s'attrister de ne pas avoir ce qui lui est supérieur.</p> <p>Quel est le sage qui s'affligerait de ne pas avoir d'ailes ou de ne pas être sur un trône?</p> <p>Donc les âmes qui n'ont pas eu la faculté d'obtenir la vie éternelle, qui ne leur était pas due d'après leur nature, ne s'attristent point d'être privées de Dieu.</p> <p>Elles se réjouiront plutôt de leur participation à la bonté divine et aux dons naturels.</p>	
	Objection	
Conclusion		

III } Mon Dieu! répandez au plus tôt et partout les lumières de votre saint Evangile, afin que toutes les âmes aient le bonheur de recevoir le baptême. Bénissez principalement, Seigneur, les œuvres de la Propagation de la foi et de la Sainte-Enfance, et protégez les missionnaires pour augmenter les élus.



La question précédente, celle-ci et la suivante sont renvoyées à la fin de la Somme par les auteurs du Supplément. Quelques éditions les placent ici. Cet ordre étant plus naturel, nous l'avons observé. Au sujet de l'existence du purgatoire, il y a deux articles. (Ce sont les deux derniers de toute la Somme.)

Plan

I

Autorité

**Y a-t-il un purgatoire après cette vie?** Oui. C'est un article de foi.  
*C'est une salutaire pensée de prier pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.* (II Mach., XII, 46.) Or, on ne prie pas pour les saints, ni pour les damnés. Donc il y a une purification après cette vie.  
 Les âmes pour lesquelles on prie sont les amies du Christ, dit saint Grégoire de Nysse, qui n'ont pu absolument se purifier en ce monde et qui se purifient au purgatoire.  
 Donc il y a un lieu où les âmes sont purifiées avant d'aller au ciel. Donc le purgatoire existe.

Existence

Raison

Quand le péché est effacé par la contrition, la dette de la peine n'est pas absolument détruite.  
 Les péchés véniels ne sont pas toujours remis avec les péchés mortels.  
 Et cependant la justice divine exige que le péché reçoive la peine qui lui est due.  
 Donc celui qui meurt après avoir eu la contrition de son péché et après en avoir reçu l'absolution, mais sans avoir pleinement satisfait, doit être puni après cette vie.

Preuves

C'est pourquoi nier le purgatoire c'est nier la justice divine, c'est une chose contraire à la foi.  
 Aussi saint Grégoire de Nysse ajoute : c'est là ce que nous croyons et ce que nous prêchons.  
 L'Eglise l'enseigne également en priant pour eux afin qu'ils soient délivrés. Ce qui ne peut s'entendre évidemment que de ceux qui sont dans le purgatoire.  
 Car le péché mortel ne mérite aucune récompense même des bonnes œuvres accomplies; ce sont des œuvres mortes.  
 Tandis qu'il reste quelquefois une peine pour celui qui meurt dans la charité, laquelle n'efface pas toujours le mal qu'elle trouve, mais seulement celui qui lui est contraire.

Probable

**Le lieu où les âmes sont purifiées est-il le même que celui où les damnés sont punis?** Il est dans le même lieu ou près de l'enfer.  
 L'Ecriture et la raison ne fournissent aucune preuve positive à cet égard.  
 Néanmoins, d'après les Saints Pères et certaines révélations, il est probable que c'est le même feu qui brûle le pécheur et purifie l'élu, comme le même feu fait briller l'or et fumer la paille. (Saint Grégoire.) Donc c'est le même feu et le même lieu.  
 Mais les damnés sont dans les lieux inférieurs selon l'infériorité de leurs mérites.

Lieu

Opinions

D'après les mêmes Pères, il y aurait un autre lieu de purification par dispense. C'est ainsi qu'on voit des hommes punis en divers lieux, pour l'instruction des vivants ou en faveur des morts, afin qu'ils soient soulagés par les suffrages de l'Eglise.  
 D'autres disent que d'après la loi commune, le purgatoire est là où l'homme pèche.  
 Ce n'est pas probable, parce qu'on peut être puni pour des péchés commis en divers lieux.  
 D'autres prétendent qu'ils sont punis au-dessus de nous, parce qu'ils tiennent le milieu entre nous et Dieu quant à l'état; mais cela ne signifie rien.  
 Ils ne sont pas punis pour ce qui les met au-dessus, mais pour ce qu'il y a d'infime en eux, c'est-à-dire le péché.  
 Ajoutons que ce feu du purgatoire est temporel quant à l'effet, la purification, mais qu'il est éternel quant à sa substance.

Mon Dieu! il n'y a pas de page plus obscure dans la théologie que celle qui concerne le purgatoire. L'Eglise n'a pas jugé à propos de satisfaire notre curiosité. Mais qu'importe? Le purgatoire existe; c'est de foi et cela me suffit. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de le faire en ce monde pour l'éviter en l'autre.

III

Plan	II	I	reine	Après avoir démontré comme article de foi l'existence du purgatoire, et comme probable ce qui concerne le feu qui purifie, et le lieu où il se trouve, nous avons à faire connaître l'état de ces âmes. A ce sujet, il y a six questions concernant la peine du purgatoire et les effets qu'elle produit.	
				Intensité	La peine du purgatoire surpasse-t-elle toutes celles de cette vie?
					Oui. C'est l'opinion de S. Augustin.
					Il dit que le feu du purgatoire sera plus cruel que toutes les peines qu'on peut sentir, voir ou imaginer en ce monde.
				Involontaire	Il y a la <i>peine du dam</i> qui résulte de la privation de Dieu, d'autant plus sensible que Dieu est plus désiré, parce que le corps ne ralentit plus l'âme pour se porter vers sa fin.
					Il y a la <i>peine du sens</i> qui provient du feu corporel; cette douleur est d'autant plus forte qu'elle est ressentie, avant la résurrection, par l'âme seule et tout entière, principe de la sensibilité.
					Cette peine est-elle volontaire? Non. Personne ne demande d'être délivré d'une peine qu'il supporte volontairement. Or ceux qui sont au purgatoire demandent leur délivrance. Donc ils ne supportent pas volontairement cette peine.
Plan	II	II	Démons	Démons	Absolument elle ne l'est pas; il est de l'essence de la peine d'être contraire à la volonté.
					Conditionnellement, oui. Un malade supporte la pierre infernale pour guérir. Ces âmes savent que sans cette peine elles ne peuvent pas arriver à la gloire.
					Elles voudraient bien en être délivrées, mais elles la supportent avec résignation.
				La faute	Les âmes du purgatoire sont-elles punies par les démons? Non.
					Il n'est pas juste que ceux qui ont triomphé des démons, en mourant sans péché mortel, soient punis par eux.
Plan	II	III	Effets	La dette	Sur la terre on peut être puni par les démons, comme Job, parce qu'ils sont nos ennemis; ou par les anges, comme Jacob.
					Mais après cette vie c'est par la justice divine dans l'enfer ou le purgatoire. Quoique les démons puissent les y conduire pour se rassasier de leurs souffrances, comme de quelque chose dont ils sont la cause.
					La faute du péché véniel est-elle expiée par la peine du purgatoire?
				La durée	Oui. S. Paul compare les péchés véniels au bois, au foin ou à la paille. (I Cor., III, 12.) Et il ajoute (15), que l'homme sera sauvé, mais en passant par le feu révélateur.
					Après cette vie, on ne peut plus mériter par rapport à la récompense essentielle.
Plan	II	III	Effets	La dette	Mais on peut mériter une récompense accidentelle; c'est ainsi que le péché est remis.
					Le feu du purgatoire délivre-t-il de la dette de la peine? Oui.
					En ce monde on acquitte la peine par des satisfactions, à plus forte raison peut-on le faire par la peine du purgatoire.
				La durée	Celui qui doit est libéré de sa dette par là même qu'il paye ce qu'il doit.
					Or la dette de la peine est la peine qu'on doit. Donc en souffrant la peine due on l'acquitte.
Plan	II	III	Effets	La dette	Et c'est en ce sens que le feu du purgatoire délivre de la peine qu'on avait méritée.
					L'un est-il délivré de cette peine plus tôt que l'autre? Oui.
					D'après la comparaison de S. Paul, le bois reste plus longtemps dans le feu que le foin, le foin que la paille.
				La durée	En effet, il y a des péchés véniels plus fortement attachés à l'âme que d'autres.
					Or plus l'affection à une chose est vive, plus elle s'en va lentement du cœur.
Plan	II	III	Effets	La dette	Donc il y a des âmes qui resteront plus longtemps que d'autres au purgatoire.
					Cela peut arriver même à celles qui souffrent moins, quant à l'intensité et à la durée.
					Mon Dieu! cet enseignement suffirait pour nous donner une juste idée de ce lieu de tourments créé par votre justice et votre miséricorde; mais vous l'avez corroboré par des révélations et des apparitions authentiques. C'en est assez, Seigneur, pour exciter notre foi et nous faire détester le péché véniel.
				La durée	



		<p>I</p> <p>En raison de son utilité pratique, nous consacrons quatre tableaux à l'exposé de cette question. Dans celui-ci nous considérons les suffrages pour les morts, en eux-mêmes et par rapport à leur efficacité en général. A ce sujet il y a trois questions sur les suffrages, leur efficacité et les pécheurs.</p>			
Plan	II	Suffrages	<p>Argument</p> <p>Les suffrages de l'un peuvent-ils profiter aux autres? Oui. <i>Je participe Seigneur, aux mérites de tous ceux qui vous craignent.</i> (Ps. CXVIII, 63.) Tous les fidèles unis par la charité sont membres du même corps qui est l'Eglise. Or, les membres s'entraident. Donc un homme peut être aidé par un autre.</p>		
			<p>Modes</p> <p>La béatitude n'est accordée qu'au mérite personnel qui repose sur la justice nul n'en devient digne d'après ce que je fais. Mais par mode de prière, qui s'appuie sur la miséricorde, nous pouvons obtenir pour un autre la grâce de la mériter. Quant aux récompenses accessoires, surtout la remise des peines temporelles, les œuvres de l'un peuvent profiter à l'autre, non seulement par voie de prière, mais encore par voie de mérite. Ce qui arrive de deux manières :  1° En vertu de la charité, principe de tout mérite, et qui produit la communion des saints. C'est pourquoi tous ceux qui sont unis ensemble par la charité retirent actuellement un certain profit des œuvres qu'ils font, mais en proportion de l'état de chacun.  2° Par une intention spéciale qui transfère à un autre la propriété d'une prière ou d'une œuvre, qui deviennent d'une certaine façon les œuvres de ceux pour qui elles sont faites.</p>		
		Efficacité	<p>Principe</p> <p>Les morts peuvent-ils être secourus par les vivants? Oui. C'est de foi. <i>C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.</i> (II Mach., XII, 46.) C'est la coutume de l'Eglise universelle et qui remonte aux Apôtres. La charité, qui ne s'éteint pas (I Cor., XII, 8), unit tous les membres vivants et morts de l'Eglise, c'est-à-dire les morts décédés en état de grâce, mais détenus en purgatoire.</p>		
			<p>Moyen</p> <p>De leur côté, les vivants conservent la mémoire des morts; c'est pourquoi ils peuvent diriger leurs intentions vers eux, et leur venir en aide de deux manières :  1° Par l'union de la charité; 2° par l'intention dirigée en leur faveur par suffrage. Il ne faut pas croire cependant que les suffrages des vivants aient le pouvoir de changer l'état essentiel des morts, et de les faire passer par conséquent de la damnation à la félicité. Mais ils sont utiles pour diminuer leurs peines, en leur obtenant des grâces.</p>		
		Pécheurs	<p>Utiles</p> <p>Les suffrages des pécheurs servent-ils aux morts? Oui, en distinguant. Il faut considérer deux choses dans les suffrages qui sont faits par les pécheurs.  1° L'œuvre elle-même. Si elle est efficace par elle-même, comme la messe, elle opère, quel que soit l'état de celui qui l'offre ou l'entend; dans ce cas le suffrage est utile aux morts.  2° L'action de celui qui l'opère. S'il agit en son nom son suffrage ne sert pas. S'il agit au nom d'un autre, comme de l'Eglise agent principal et méritoire, il est utile aux défunts, comme le prêtre qui préside aux obsèques au nom de l'Eglise. Cela arrive aussi quand on agit comme instrument d'un autre; ainsi un serviteur coupable peut faire une œuvre de miséricorde par l'ordre de son maître. Son action peut donc être méritoire en raison de l'agent principal.</p>		
			<p>Conclusion</p> <p>Donc les suffrages pour les défunts, non seulement ceux qu'ils ont prescrits pour leur repos, mais encore ceux que l'on commande à leur intention, sont efficaces, malgré l'état du prêtre. Cependant ils seraient plus utiles, s'ils étaient faits en état de grâce. (Q. 83, art. 6, III<sup>e</sup> partie.) quoique Dieu exauce les pécheurs quand ils demandent des choses qui lui sont agréables.</p>		
				<p>III</p> <p>Mon Dieu! il est bien consolant pour nous le dogme de la communion des saints! nous pouvons entretenir des rapports de charité avec ceux qui ne sont plus, et surtout réparer nos fautes à leur égard, en soulageant dans leurs peines ceux qui expient dans le purgatoire. Donnez-leur, Seigneur, le repos éternel.</p>	

I { Après avoir considéré les suffrages en général, leur efficacité et ceux qui sont faits par le pécheurs, nous devons nous occuper de ceux à qui ils sont offerts, pour savoir s'ils leur sont utiles à tous. A ce sujet, il y a cinq questions concernant ceux qui les offrent et ceux à qui on doit les offrir.

Auteurs { Les suffrages pour les morts servent-ils à ceux qui les font? Oui. *Ma prière retournera dans mon sein.* (Ps. xxxiv, 16.) Une bonne œuvre profite à celui qui la fait. Cela est vrai en ce qui regarde le mérite de la vie éternelle, par la charité. Considérés comme expiant le péché par une compensation, les suffrages sont en quelque sorte l'œuvre de celui pour lequel ils sont accomplis, et le délivrent de sa peine. Mais ils ne déchargent pas de la sienne celui qui les fait; car les dettes de deux pécheurs demandent une satisfaction plus grande que les dettes d'un seul.

Pécheurs { Servent-ils à ceux qui sont dans l'enfer? Non. Il y a trois opinions. 1° Avant le jugement, les damnés qui ont reçu les sacrements et pratiqué de bonnes œuvres sont soulagés par les suffrages; leur peine est diminuée, mais jamais détruite. (Contre Origène.) 2° Leur peine n'est pas diminuée, mais les suffrages les fortifient contre leurs souffrances. 3° Nos suffrages leur rappellent qu'ils ne sont pas oubliés, ce qui diminue leur tristesse. Mais ces opinions ne peuvent pas se soutenir; elles sont contraires à l'enseignement des Pères; les damnés sont hors de la charité, au terme de leur vie, et ignorent ce que nous faisons. D'ailleurs la peine ne peut être diminuée ou cesser qu'autant que la faute l'est aussi. Or la faute des damnés reste toujours la même. Donc leur peine ne change pas.

Damnés { Servent-ils aux âmes du purgatoire? Oui. C'est un article de foi. Les suffrages sont utiles à ceux qui sont médiocrement bons ou mauvais. (S. Augustin.) Tels sont ceux qui sont dans le purgatoire. Le purgatoire sert à suppléer la satisfaction qui n'a pas été achevée ici-bas. Or nous avons dit que les œuvres de l'un peuvent servir à l'autre pour la satisfaction, qu'il soit vivant ou mort. Donc les suffrages servent à ces âmes. Aussi on doit les accomplir et exécuter les volontés des morts le plus tôt possible. Leur péché ne reste pas impuni, mais notre œuvre devient sa satisfaction.

Justes { Servent-ils aux enfants dans les limbes? Non. Ils n'ont pas eu la foi. Ils sont retenus dans ce lieu, parce qu'ils ne sont pas dans l'état de grâce. Or, l'état des morts ne peut pas être changé par les œuvres des vivants, surtout relativement au mérite de la récompense ou de la peine essentielle. Donc nos suffrages ne peuvent pas servir aux enfants qui sont dans les limbes, parce qu'après cette vie ce n'est plus le temps d'acquérir la grâce. Quand S. Augustin parle de ceux qui ne sont pas absolument méchants, il parle de ceux qui ont été baptisés.

Enfants { Servent-ils aux saints du ciel? Non. On n'aide que ceux qui sont dans le besoin. Or, les saints dans le ciel n'en ont aucun. Le suffrage implique un secours qui ne convient qu'à celui qui manque de quelque chose. Or, les saints qui sont dans le ciel sont exempts de toute espèce de besoin. Car ils sont *enivrés de l'abondance de la maison de Dieu*, d'après (Ps. xxxv, 9). Donc il ne leur convient en aucune manière d'être aidés par les suffrages. C'est une injure de prier pour un martyr que nous devons au contraire prier (S. Augustin.) Nos prières et nos louanges ne peuvent pas augmenter la gloire essentielle de Dieu et des saints; elles servent à faire croître en nous leur gloire extrinsèque. NOTE. Les suffrages faits par ignorance pour des saints ou des damnés servent aux autres.

Saints

III { Mon Dieu! que votre miséricorde est ingénieuse! Ne pouvant rien faire vous-même, à cause des réclamations de votre justice, en faveur des âmes du purgatoire, vous daignez accepter nos suffrages pour les soulager. Aussi qui refuserait de les secourir? C'est l'acte de charité le plus utile et le plus facile, et je veux en accomplir tous les jours.



I Après avoir parlé des suffrages en général et des âmes auxquelles on doit les appliquer, nous devons parler des principales œuvres qui sont employées comme suffrages pour les défunts. A ce sujet il y a trois questions concernant ces œuvres, les indulgences et les obsèques.

Plan II	Œuvres	Charité	<p>Les prières de l'Eglise, la messe et les aumônes sont-elles utiles aux âmes du purgatoire? Oui. D'après la pratique générale.</p> <p>Les suffrages leur sont utiles selon qu'elles sont unies avec les vivants dans la charité, et selon que l'intention des vivants se porte vers elles.</p> <p>Donc plus une œuvre suppose de charité et d'intention, plus elle sert de suffrage pour venir en aide aux morts</p> <p>Or, l'Eucharistie appartient principalement à la charité, puisqu'elle est le sacrement de l'union de l'Eglise et qu'elle contient celui en qui l'Eglise est unie et consolidée. Elle est donc comme la source ou le lien de la charité. Et l'aumône est un des principaux effets de la charité envers le prochain.</p> <p>Donc la messe et l'aumône sont les plus utiles aux morts du côté de la charité.</p>
		Intention	<p>De la part de l'intention, ce qui leur est le plus profitable, c'est la prière. Car elle n'indique pas seulement un rapport avec celui qui prie, comme les autres œuvres, mais elle se rapporte plus directement à ce pourquoi on prie. Mais il faut croire que toutes les autres œuvres faites par charité, comme le jeûne, les offrandes, etc., sont profitables.</p>
		Indulgen-ces	<p>Les indulgences sont-elles utiles aux âmes du purgatoire? Il faut distinguer. Directement, elles ne leur servent pas, mais indirectement oui.</p> <p><i>Directement</i>, elles servent à celui qui les reçoit, en faisant les œuvres prescrites. Or, les âmes du purgatoire ne peuvent pas faire ces œuvres prescrites. Donc les indulgences ne servent pas directement aux morts.</p> <p><i>Indirectement</i>, elles leur servent si l'indult qui les accorde est ainsi conçu : <i>Celui qui fera telle œuvre gagnera telle indulgence pour lui ou pour les morts.</i> Car l'Eglise peut leur appliquer aussi bien qu'aux vivants les mérites du trésor commun où elle puise les indulgences qu'elle accorde.</p> <p>NOTE. Les évêques ne peuvent en accorder que dans la proportion déterminée par le pape, et celui-ci ne les accorde pas en forme d'absolution, mais de suffrage.</p> <p>Il est de foi que les indulgences sont applicables aux morts, contrairement à l'erreur des vaudois et des hérétiques modernes, qui ont prétendu que le pape n'avait pas le pouvoir de les appliquer aux âmes du purgatoire.</p>
	Obsèques	Absolu-ment	<p>La cérémonie des obsèques sert-elle aux âmes du purgatoire? Non.</p> <p>C'est un devoir d'humanité, une consolation pour les vivants plutôt qu'un secours pour les morts (Saint Augustin). De plus, l'âme ne souffre pas si le corps n'est pas inhumé. Notre-Seigneur a dit : <i>Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent rien faire de plus.</i> (S. Luc, XII, 4.)</p> <p>Cependant l'affection naturelle que chacun a pour sa chair, et le respect que nous devons à ceux que nous aimons, nous font un devoir de leur rendre les honneurs de la sépulture.</p>
		Par accident	<p>Disons cependant que les pompes des obsèques et la sépulture sont utiles aux vivants et aux morts.</p> <p>Aux vivants, pour que leurs yeux ne soient pas blessés par le spectacle d'un cadavre et que leurs corps ne soient pas souillés par les miasmes qui s'en exhalent. La sépulture sert encore à ranimer parmi les vivants la foi à la résurrection de la chair.</p> <p>Elle sert aux morts en leur obtenant des prières qui les recommandent aux saints. C'est à quoi nous font souvenir les monuments funéraires, les épitaphes, etc.</p> <p>Les obsèques figurent aussi à titre d'aumônes, à cause des dépenses que l'on fait soit en faveur des pauvres, soit pour la décoration des temples et des autels.</p>
		Offrandes	<p>Les cierges et l'huile qu'on fait brûler servent par accident, parce qu'on les offre à l'Eglise ou aux pauvres ou bien pour honorer Dieu.</p> <p><i>Les cierges et l'huile, dit saint Jean Damascène, sont des holocaustes.</i></p>

III Mon Dieu! lorsque nous avons tant de moyens efficaces de secourir les âmes souffrantes, serions-nous excusables de ne pas les employer? Nous mériterions d'être oubliés à notre tour, quand nous serons dans les mêmes peines. J'offre tous mes mérites de ce jour à cette intention.

Après avoir parlé des suffrages en général, des âmes auxquelles on peut les appliquer, et des œuvres qui servent particulièrement à cet effet, nous devons enfin nous occuper des modes de ces suffrages, considérés en particulier et en commun; c'est ce que nous faisons dans les trois questions suivantes.

Plan	II	Particuliers	Opinions	<p>Les suffrages qui se font pour un défunt en particulier lui servent-ils plus qu'aux autres? Oui. Une dette payée sert au débiteur, qu'il soit vivant ou mort, et elle ne sert qu'à lui en justice.</p> <p>1° Quelques-uns ont dit que les suffrages faits pour un seul servent davantage aux plus dignes. Comme un flambeau allumé pour un riche éclaire aussi les autres et mieux encore ceux qui ont meilleure vue.</p> <p>2° D'autres au contraire ont dit que ceux pour qui on les fait en profitent plus que les autres.</p>
			Conciliation	<p>Mais ces deux opinions ont l'une et l'autre quelque chose de vrai, d'après la valeur des suffrages, qui peut-être appréciée à deux points de vue.</p> <p>En vertu de la charité qui rend les biens communs, ils profitent davantage à ceux qui ont plus de charité; cet effet consiste dans la consolation intérieure de voir diminuer les peines des autres.</p> <p>Mais par rapport à l'intention de ceux qui les appliquent, ils ne servent qu'à celui qu'on a en vue; car la satisfaction se rapporte proprement à la rémission de la peine.</p> <p>Donc, quant à la rémission de la peine, ils sont surtout utiles à ceux pour qui on les fait.</p> <p>Et sous ce rapport, la seconde opinion est plus dans le vrai que la première.</p>
			Charité	<p>Les suffrages faits pour plusieurs leur profitent-ils autant que s'ils étaient faits pour chacun? Non. Le suffrage a une efficacité finie.</p> <p>Sinon l'Eglise n'aurait pas établi l'usage de dire la messe pour tel ou tel en particulier; elle aurait commandé de la dire toujours pour tous les fidèles défunts; ce qui est évidemment faux.</p> <p>Mais d'après la distinction ci-dessus, au point de vue de la charité qui unit tous les membres, les suffrages donnent autant de joie à chaque défunt que s'ils étaient faits pour un seul.</p> <p>Car la charité s'accroît par sa division même, et les âmes se réjouissent de voir ce bien partagé.</p>
			Intention	<p>Mais au point de vue de l'intention, ils sont plus utiles à celui pour lequel ils sont faits.</p> <p>Parce qu'ils lui sont appliqués à lui seul, tandis que dans l'autre cas, la justice divine en partage le mérite entre tous et à chacun de ceux auxquels ils sont destinés.</p> <p>Voilà pourquoi l'Eglise a établi qu'on ferait des suffrages spéciaux ou pour un seul.</p>
		Communs	1 <sup>re</sup> Opinion	<p>Les suffrages communs profitent-ils à ceux pour qui on n'en fait pas de particuliers, comme aux autres? Non. Deux biens sont préférables à un seul. Donc les suffrages spéciaux et communs sont plus utiles à celui pour qui on les fait que s'il avait part seulement aux suffrages communs.</p> <p>La raison dépend du premier article ci-dessus; car si les suffrages faits pour un seul sont indifféremment utiles à tous, alors tous les suffrages seront communs.</p> <p>Et celui pour qui on ne les fait pas recevra autant que celui pour qui on les fait.</p>
			2 <sup>em</sup> Opinion	<p>Mais s'ils ne servent qu'à ceux pour qui on les fait, il n'y a pas de doute que les communs et les spéciaux réunis sont plus utiles à quelqu'un que les communs seuls.</p> <p>Quoique la vertu de l'Eucharistie soit infinie, elle n'est appliquée que d'une façon déterminée.</p> <p>Donc une seule messe ne délivre pas toujours de toute la satisfaction due pour les péchés. Si elle est surabondante, elle est appliquée à d'autres pour lesquels on ne fait pas de suffrages.</p>
		Les deux		
		III		<p>Mon Dieu! je vous demande la grâce de me faire participer, quand je serai mort, à tous les suffrages communs de l'Eglise, et de m'en obtenir aussi beaucoup de particuliers. Je veux en attendant, exercer moi-même cette charité à l'égard des âmes du purgatoire, de toutes en général, de celles que j'ai connues en particulier.</p>



Plan	II	I	Après avoir parlé de tout ce qui se rapporte aux suffrages envers les âmes du purgatoire, nous devons ensuite nous occuper de la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel. A ce sujet, il y a trois questions concernant la connaissance des saints, notre devoir et leur efficacité.			
			Connaissance	<b>Vision</b>	Les saints connaissent-ils nos prières? Oui, puisque l'Eglise les prie. Et ils prient pour nous; donc ils connaissent nos besoins et ce qui se passe parmi nous. Saint Jérôme réfuta Vigilance qui le niait. En effet, Dieu voit tout dans son essence, et les saints voient l'essence de Dieu. Mais comme ils ne comprennent pas cette essence, ils n'y voient pas toutes les choses qui peuvent être connues par cette essence. Ainsi celui qui connaît un principe n'en perçoit pas toujours toutes les conséquences, à moins qu'il ne comprenne toute la vertu du principe. D'où les anges et les saints voient en Dieu ce que requiert la perfection de leur béatitude.	
				Conséquence	Une des conditions c'est qu'ils connaissent dans le Verbe ce qui les regarde et qu'ils puissent nous secourir. Car il n'y a rien de plus divin que d'être coopérateur de Dieu dans l'œuvre du salut, comme le dit saint Denis dans la <i>Hiérarchie céleste</i> . Donc il faut que les saints connaissent les choses qui sont requises pour cet effet, c'est-à-dire les vœux, les dévotions et les prières de ceux qui implorent leur secours. Leur volonté est toujours conforme à celle de Dieu, et ils ne s'affligent pas de nos maux, et la douleur ne trouve pas de place en eux.	
					Devoir	<b>L'ordre</b>
			Conclusion	Donc nous devons les invoquer comme nos intercesseurs et ils sont en quelque sorte comme nos médiateurs, quand nous leur demandons de prier pour nous. Ce n'est pas que Dieu en ait besoin, mais c'est pour maintenir l'ordre de l'univers et de la charité. Il est bon de prier plusieurs saints, même les inférieurs, chacun selon sa dévotion, et parce que certains saints ont des vertus spéciales.		
				Manières		Leurs prières pour nous sont-elles toujours exaucées? Oui. (II Machabée, xv, 14.) <i>Jérémie étendit la main et il donna un glaive à Judas en lui disant : Prenez cette épée sainte, comme un présent que Dieu vous fait.</i> Les saints prient pour nous de deux manières : 1° quand ils font monter leurs vœux en notre faveur, dans leurs prières expresses, pour implorer la clémence divine. 2° Dans leurs prières interprétatives, c'est-à-dire par leurs mérites qui sont toujours présents devant Dieu et sont pour nous des suffrages, comme le sang de Jésus-Christ.
			Efficacité		De ces deux manières, leurs prières sont par elles-mêmes efficaces pour obtenir ce qu'ils demandent. Mais par notre faute leurs prières interprétatives n'ont pas toujours leur effet en nous.	
				<b>Différence</b>	Tandis que leurs prières expresses sont toujours exaucées, parce qu'ils ne veulent que ce que Dieu veut et ils ne demandent que des choses qui peuvent être accomplies. Certainement la volonté de Dieu pourrait s'accomplir sans leur médiation, mais il peut avoir ordonné que les prédestinés seraient sauvés par les prières des saints.	
			III			Mon Dieu! qu'il est beau l'ordre que vous avez établi dans les trois régions de votre Eglise universelle. Daignez écouter favorablement les supplications des saints en ma faveur, principalement celles de mon ange gardien et de mon saint patron, ainsi que celles des saints pour lesquels j'ai une dévotion spéciale.

Plan	II	I	Après avoir parlé des différents états des âmes séparées et de nos rapports avec elles, nous devons maintenant nous occuper des signes précurseurs de l'avènement du Christ. A ce sujet, il y a trois questions concernant ces signes en général, les astres et les vertus célestes.	
			Signes	Raison
				Y aura-t-il des signes précurseurs du dernier avènement de Jésus-Christ? Oui. Notre-Seigneur l'annonce. <i>Il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles, etc.</i> , (S. Luc, XXI, 25). S. Jérôme indique quinze signes. Le Christ venant juger se montrera sous une forme glorieuse, à cause de l'autorité qui est due au juge. Or, il appartient à l'autorité judiciaire d'attirer le respect et la soumission. C'est pourquoi beaucoup de signes précéderont la venue du Christ pour y préparer les hommes, en les avertissant à l'avance.
			Nature	Mais il n'est pas facile de savoir quels seront ces signes, comme l'observe Saint Augustin, dans son Epître à Hésychius. Car ceux dont l'Evangile parle se rapportent également à la destruction de Jérusalem, aussi bien qu'à l'avènement par lequel il visite souvent l'Eglise. Quant à ceux que donne S. Jérôme, sans être affirmatif, il dit qu'il les a pris dans les annales des Hébreux. Ils sont d'ailleurs peu vraisemblables. Notre-Seigneur viendra comme un voleur, c'est-à-dire que ces signes ne feront pas connaître le moment précis de sa venue; mais il sera plein de gloire et de majesté
			Avènement	Le soleil et la lune seront-ils vraiment obscurcis? Non. D'après les astronomes, le soleil et la lune ne peuvent subir d'éclipse en même temps. Au moment de la venue du Christ, au contraire, leur lumière augmentera. (Is., L, 26.) <i>La lumière de la lune sera comme celle du soleil, et celle du soleil sera sept fois plus grande.</i> Car le monde entier sera renouvelé, et les saints ressusciteront, comme on le verra dans la question suivante.
			Astres	Jugement
				Mais s'il s'agit du temps qui précédera de très près le jugement dernier, il pourra se faire que le soleil, la lune et les autres astres perdent leur lumière. Ce qui arrivera soit d'une manière successive, soit d'une manière simultanée. La puissance divine opérera ce prodige pour effrayer ainsi tous les hommes. <i>Les hommes sècheront de frayeur dans l'attente de ce qui doit arriver.</i> (S. Luc, XXI, 26.)
			Vertus	Conclusion
				Les différentes explications données par les auteurs se rapportent donc ou à l'avènement du Christ ou au temps qui précédera de très près le jugement. Mais il n'est pas convenable qu'à son arrivée la lumière des corps célestes cesse.
			Anges	Les Vertus des Cieux seront-elles ébranlées à la venue du Seigneur? Oui. D'après Job (xxvi, 11). <i>Les colonnes du ciel tremblent et frémissent à son moindre signe.</i> Et d'après S. Matthieu (xxiv, 29). <i>Les étoiles tomberont du ciel et les Vertus des cieux seront ébranlées.</i> Par Vertus on entend l'ordre angélique, qui porte ce nom ou tous les anges. Dans le Maître des sentences, ce nom est pris de la seconde manière. Ils seront donc émus à cause de l'admiration que leur causera cet événement.
			Ordre	On peut aussi l'entendre selon que ce nom est propre à l'ordre qui le porte. Dans ce cas on dit qu'ils seront plutôt ébranlés que les autres en raison des effets. Car, d'après S. Grégoire, c'est aux Vertus que l'on attribue les miracles qui auront lieu en ce temps. Et leur office étant de mouvoir les astres, tout sera ébranlé quand elles cesseront de produire leur effet. Ainsi les anges gardiens n'auront plus à remplir leur ministère auprès de nous. NOTE. — On peut aussi entendre ce texte des cieux eux-mêmes, d'après le texte ci-dessus de Job, (xxvi, 11.)
			III Mon Dieu! votre divin Fils n'a voulu prendre le titre de Roi que sur la Croix, pour nous apprendre que c'est par elle qu'il veut régner; mais à la fin, il viendra dans tout l'appareil de la majesté royale pour rendre hommage à la vérité et se venger de ceux qui l'ont méconnu.	



Plan	I	Après avoir parlé des signes avant-coureurs qui doivent annoncer l'avènement dernier du Christ, nous devons ensuite nous occuper de l'embrasement du monde et d'abord de la nature de ce feu, dans les trois premières questions concernant la purification du monde, par le feu et par un feu matériel.	
		Purification	Autorité
			Le monde devra-t-il être purifié? Oui. Tout renouvellement se fait par une purification. Or les éléments seront renouvelés. (Apoc., XXI, 1.) <i>J'ai vu un ciel nouveau, et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu.</i> Les éléments seront donc purifiés. <i>La figure de ce monde passe.</i> (I Cor, VII, 31.) C'est-à-dire, d'après la glose, la beauté de ce monde périra dans une conflagration. Donc le monde sera purifié.
		Convenance	Le monde a été fait en quelque sorte pour l'homme; celui-ci étant glorifié dans son corps, à la résurrection, il convient que le monde soit amélioré pour être en rapport avec l'homme. Or, pour que l'homme soit glorifié, il faut qu'il soit délivré de la corruption et de la souillure. De même il faut que les éléments soient d'abord purifiés des dispositions contraires. Quoique le péché ne puisse pas les souiller, il les rend néanmoins inaptes aux usages spirituels. Voilà pourquoi on purifie les lieux qui ont été souillés, pour qu'ils puissent de nouveau servir à la célébration des mystères. Ainsi les éléments seront purifiés avant de recevoir leur transformation glorieuse.
	II	Par le feu	Autorité
			La purification du monde se fera-t-elle par le feu? Oui. (Ps. XLIX, 3.) <i>L'ardeur du feu dissoudra les cieux et fera fondre les éléments.</i> (II. S. Pierre, III, 12.) Cette purification éloignera les contraires et disposera le monde à la perfection de la gloire. C'est pourquoi il sera très convenable que cette purification s'opère par le feu, sous ces trois rapports :
			1° Parce que le feu étant le plus noble des éléments, a les propriétés naturelles qui ressemblent le plus à celles de la gloire, comme on le voit évidemment par la lumière. 2° Parce que le feu, à cause de son activité, ne reçoit pas le mélange d'un corps étranger, comme les autres éléments. 3° Parce que sa sphère est éloignée du lieu que nous habitons, et que son usage est moins commun que celui des autres éléments; d'où vient qu'il est moins souillé. Il possède en outre éminemment la propriété de purifier, de diviser et de raréfier. Il est donc plus apte que les autres substances à opérer la purification dernière, quoique selon qu'il existe dans une matière étrangère, il doit être purifié lui-même.
		Raisons	Ce feu sera-t-il de la même nature que le nôtre? Oui. Saint Pierre. Il compare la fin du monde au déluge. Or le déluge eut lieu par l'eau naturelle. Donc la seconde purification par le feu se fera par le feu élémentaire et naturel. Saint Augustin dit que la figure de ce monde périra par l'embrasement des feux qui s'y trouvent. Donc ce feu sera de la nature du feu qui est maintenant dans ce monde.
			Analogie
		Matériel	A cet égard, il y a trois opinions : 1° Ce feu descendra de sa sphère et se multipliera. Mais cela semble contraire à ce que dit saint Pierre. Il sera donc produit dans le monde. 2° Il sera produit par la concentration des rayons des astres, comme dans un miroir ardent. Mais cela répugne, car les astronomes pourraient découvrir ce temps, contrairement à l'Evangile. 3° Il faut dire avec saint Augustin que le monde périra par l'embrasement des feux qu'il a recélés, ou par la réunion des causes inférieures et supérieures qui ont la vertu d'embraser.
			Opinions
	III	Cette réunion ne se fera pas par le cours naturel des choses, mais par la vertu divine, qui se servira de ce feu comme d'un instrument. Au fond tous ces feux sont de la même espèce. Nous devons croire qu'il sera matériel, et qu'il agira dans toutes les directions, en s'élevant, en suivant sa matière même dans les lieux inférieurs	
		Mon Dieu! je crois simplement ce que l'Eglise m'enseigne concernant la nature du feu qui doit purifier le monde. En attendant, purifiez mon âme par le feu de votre saint amour, et mon corps par le feu des tribulations, afin que je sois épargné au jour du jugement, par les mérites de Jésus-Christ.	

Plan	II	Créatures	I	Après avoir parlé de la purification du monde et de la nature du feu par lequel elle doit avoir lieu, nous avons à parler des effets de ce feu en entrant dans les détails de cette conflagration générale. A ce sujet il y a six questions concernant les créatures inanimées et les hommes bons et méchants.	
				Cieux	<p>Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs? Non. Les astres ne sont pas susceptibles d'une impression étrangère. L'embrasement sera comme le déluge, qui n'est pas monté jusqu'aux cieux supérieurs.</p> <p>Les cieux supérieurs n'ont rien d'étranger à leur substance et rien qui répugne à la perfection dernière de l'univers.</p> <p>Ils n'ont donc pas besoin d'être purifiés. S. Pierre (II, III, 13) parle des cieux aériens qui furent purifiés par le déluge.</p> <p>L'immobilité, produite par la vertu divine, tiendra lieu de purification aux corps célestes. (Cette immobilité n'est pas admise par les auteurs modernes.)</p>
					Eléments
Hommes	II	Tous	<p>Tous les éléments seront-ils purifiés? Oui. D'après la Glose.</p> <p>D'après S. Pierre (II, III, 6 et 7), les mêmes lieux purifiés autrefois par l'eau le seront par le feu.</p> <p>Or, les eaux du déluge se sont arrêtées à quinze coudées au-dessus des montagnes.</p> <p>Il est donc probable que le feu ne montera pas plus haut, et que cela sera suffisant pour purifier tous les éléments de l'infection du péché et de leurs impuretés</p>		
			Ordre	<p>La dernière conflagration suivra-t-elle le jugement? Non.</p> <p>C'est le contraire. Il est écrit : <i>Le feu marchera devant Lui.</i> (Ps. XCVI, 13.)</p> <p>Prise dans son premier acte, elle précèdera. Les corps ressusciteront pour être jugés.</p> <p>Or, toutes les créatures seront renouvelées en même temps que les saints seront glorifiés.</p> <p>Donc la conflagration dernière commencera avant le jugement lui-même.</p> <p>Dans son acte secondaire, qui enveloppera les méchants, elle suivra le jugement.</p>	
				Tous	<p>Ce feu produira-t-il l'effet indiqué par Pierre Lombard? Oui. De deux façons.</p> <p>1° Par sa vertu naturelle, il agira également sur tous en réduisant les corps en cendres, ceux des méchants et des bons qui seront encore vivants.</p> <p>2° Comme instrument de la justice divine, il tourmentera les méchants après le jugement.</p> <p>Tandis que les bons seront impassibles, comme les trois enfants dans la fournaise; mais leurs corps ne seront pas conservés dans leur intégrité.</p> <p>Les bons qui auront quelque chose à purifier éprouveront une douleur plus ou moins vive, selon qu'ils le mériteront.</p>
III	Réprouvés	<p>Engloutira-t-il les réprouvés? Oui. Les bons et les méchants seront séparés. <i>Il embrasera de toutes parts ses ennemis.</i> (Ps. XCVI)</p> <p>Les matières viles et souillées seront rejetées dans l'enfer avec les réprouvés.</p> <p>Tout ce qu'il y aura de noble et de beau sera réservé pour le glorieux séjour des élus.</p> <p>Il en sera de même du feu : ses matières grossières et brûlantes seront concentrées en enfer. Tandis que ses parties pures et lumineuses serviront à la gloire des élus. (S. Basile.)</p> <p>Ainsi le feu de l'enfer sera augmenté pour les damnés, et celui d'en haut pour les saints.</p> <p>Le feu qui purifiera les élus sera le même que celui qui embrasera le monde; car l'homme étant une partie du monde, il est convenable que l'homme et le monde soient purifiés par le même feu, qui remplira un double office à l'égard des bons et des méchants.</p>			
		Mon Dieu! je veux déjà me séparer tout à fait d'esprit et de cœur de la société des méchants, afin que je mérite, au dernier jour, d'être admis à jamais dans la société de vos élus. Mais je vous prie, Seigneur, de convertir les coupables, afin qu'ils évitent le feu éternel.			



		Après avoir considéré l'état des âmes séparées, les signes avant-coureurs de l'avènement du Christ, et la conflagration du monde, nous avons à nous occuper de ce qui regarde la résurrection, et d'abord de la résurrection en elle-même en trois questions concernant sa réalité, sa généralité et son caractère.		
Plan	II	Réalité	Arguments	<p>Y aura-t-il une résurrection des corps? Oui. C'est de foi. (Job, XIX, 25.) <i>Je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour il me ressuscitera de la poussière.</i></p> <p>Le don du Christ est supérieur au péché d'Adam; sans le péché nous ne mourrions pas. Donc par le Christ nous ressusciterons.</p> <p>Les membres doivent ressembler au chef. Or Jésus-Christ est ressuscité. (Rom., VI, 9.) <i>Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus.</i> Donc nous ressusciterons aussi.</p>
			Erreurs	<p>Les uns ont nié la résurrection en disant que la béatitude de l'homme est en ce monde. C'est l'opinion des matérialistes et des incrédules.</p> <p>Les autres ont dit qu'il y a un autre monde, mais pour l'âme seule, parce que le corps est l'œuvre du mauvais esprit, ou que l'âme s'en sert comme d'un instrument, d'un navire, d'après Platon. Donc la résurrection des corps n'est pas nécessaire au bonheur de l'âme.</p>
			Vérité	<p>La fausseté de ces opinions est évidente : l'homme aspire au bonheur qui n'est pas sur la terre.</p> <p>De plus, d'après Aristote, l'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Donc l'âme n'aura le bonheur parfait que lorsqu'elle sera unie au corps qu'elle avait, et cette union est une condition de sa nature.</p> <p>Ce qui ne pourra avoir lieu que par la résurrection, afin que tout l'homme soit récompensé. Car certaines œuvres appartiennent à l'âme et au corps, et non à l'âme seule.</p>
		Généralité	Raison	<p>Tous les corps ressusciteront-ils? Oui. D'après S. Jean, (v, 28.) <i>Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et tous ceux qui l'auront entendue vivront.</i> Et saint Paul. (I Cor., xv, 51.) <i>Nous ressusciterons tous.</i></p> <p>Il le faut pour que tous les hommes reçoivent la récompense ou la peine qu'ils méritent.</p> <p>Les adultes pour leurs propres actions, les enfants à cause du mérite des autres.</p>
			Preuve	<p>Les choses dont la raison se tire de la nature de l'espèce doivent se trouver de même dans tous les individus de cette même espèce. Or, telle est la résurrection dont il est question.</p> <p>Car la raison de la résurrection, d'après l'article précédent, c'est que l'âme séparée du corps ne peut arriver toute seule à la perfection dernière de l'espèce humaine.</p>
			Conclusion	<p>Par conséquent aucune âme ne restera perpétuellement séparée de son corps. Donc ce qui fait que l'un ressuscitera prouve également que tous ressusciteront.</p> <p>En disant que les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement, David (Ps., I, 5) veut dire que les impies ne ressusciteront pas pour la gloire.</p>
		Caractère	Arguments	<p>La résurrection sera-t-elle naturelle? Non. C'est certain mais non défini. On ne revient pas de la privation à l'habitude naturellement. Or la mort est une privation de la vie. Donc la résurrection par laquelle on revient à la vie n'est pas naturelle.</p> <p>Les choses qui sont de même espèce ont un seul et même mode d'origine déterminé.</p> <p>Or, le mode d'origine naturel à l'homme, c'est sa génération par son semblable. Cela n'a pas lieu dans la résurrection. Donc la résurrection n'est pas naturelle.</p>
			Preuve	<p>Elle est naturelle dans le sens qu'elle aura pour terme une vie conforme à notre nature.</p> <p>Mais elle sera miraculeuse du côté de son principe et absolument parlant. Parce qu'il n'y a dans le monde aucune force capable de la produire.</p>
			Images	<p>La création nous offre l'image de la résurrection par certains phénomènes : ainsi la lumière disparaît et reparait; les arbres reverdissent, les semences renaissent.</p> <p>Il faut en dire autant des exemples cités par l'apôtre saint Paul (I Cor. xv, 35.)</p>
		III		Mon Dieu! nous avons mérité la punition de la mort et de la corruption du tombeau, mais je crois fermement que nous ressusciterons tous, à la fin du monde, et conformes à notre divin modèle si nous le méritons. Rendez-moi digne, Seigneur, de ressusciter spirituellement, afin de ressusciter un jour à la gloire.

Plan	I	Après avoir parlé de la résurrection, c'est-à-dire de sa réalité, de sa généralité et de son caractère, nous devons ensuite nous occuper de sa cause, dans les trois questions suivantes, savoir : si la résurrection du Christ est la cause de la nôtre, quel sera son signe et la part des anges.	
		Le Christ	<p><b>Grâce</b></p> <p>La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre? Oui. Ce qu'il y a de premier dans un genre est cause de ce qui vient ensuite. <i>Or le Christ est le premier-né d'entre les morts</i> (Apoc., I, 5.) Donc sa résurrection est cause de la nôtre. Le Christ, en raison de sa nature humaine, est le médiateur de Dieu et des hommes et la cause de notre justification. Ainsi les dons divins viennent de Dieu aux hommes par l'intermédiaire de l'humanité du Christ. Non seulement la résurrection spirituelle, mais encore la résurrection corporelle est un effet de sa bonté. Or, le Christ a reçu les prémices de la grâce et sa grâce est la cause des nôtres. (S. Jean, I, 16). <i>Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce.</i></p> <p><b>Résurrection</b></p> <p>De même la résurrection a commencé en lui, et sa résurrection est la cause de la nôtre. Nous ressusciterons tous, mais seuls les saints ressusciteront dans la gloire. En tant que Dieu, il en est la cause efficiente principale; son humanité en est la cause efficiente instrumentale et exemplaire; ses œuvres, la cause méritoire. Nous disons instrumentale, parce que dans ses opérations il se servait du corps comme instrument. Voyez à ce sujet ce que nous avons dit à la question p. III, Q. 13, art. 2. <i>Puissance de l'âme du Christ.</i></p>
II	Le signe	Opinions	<p><b>Opinions</b></p> <p>Le son de la trompette sera-t-il cause de notre résurrection? Oui. D'après Notre-Seigneur (S. Jean, v, 25), et d'après saint Paul. (I. Thes., iv, 15.) C'est la voix de Jésus-Christ. Le Christ, cause univoque de notre résurrection, l'annoncera par un signe sensible. Quelques-uns pensent que ce signe sera littéralement sa voix commandant aux morts de sortir. D'autres disent que ce signe consiste dans son apparition visible (S. Mat. xxiv, 27). <i>Comme un éclair qui sort de l'Orient et paraît jusqu'à l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme.</i></p>
			<p><b>Allusion</b></p> <p>C'est l'opinion de saint Grégoire : l'apparition du Christ est appelée la voix du Seigneur, en tant qu'elle aura la puissance d'un ordre, et cette voix s'appelle aussi le son de la trompette. C'est une allusion à l'ancienne coutume; car le son de la trompette conviait aux assemblées, excitait aux combats et appelait aux fêtes. Ainsi les ressuscités viendront au jugement, combattront contre les insensés et assisteront à la fête éternelle.</p>
III	Les anges	Principe	<p><b>Principe</b></p> <p>Les anges auront-ils part à notre résurrection? Oui. (I. Thes., iv, 15.) <i>Le Seigneur, à la voix de l'Archange, descendra du ciel, et les morts ressusciteront.</i> Les corps inférieurs sont régis de quelque manière par les plus nobles et les plus puissants, d'après saint Augustin et saint Grégoire. De même tous les corps sont régis par Dieu au moyen de l'esprit raisonnable de la vie. Donc dans tout ce que Dieu fait corporellement, il se sert du ministère des anges.</p>
			<p><b>Conclusion</b></p> <p>Or, dans la résurrection des corps, il y a quelque chose qui appartient à leur transmutation. C'est la réunion des éléments et leur préparation pour la reconstitution des corps. Donc, sous ce double rapport, Dieu se servira des anges, dans la résurrection, et c'est ce qu'on appelle leur voix.</p>
IV	Dieu	Dieu	<p><b>Dieu</b></p> <p>Mais comme l'âme a été créée par Dieu immédiatement, de même elle sera de nouveau unie au corps par lui immédiatement, sans le ministère des anges. Il produira aussi de la même manière la gloire du corps, comme celle de l'âme, qu'il glorifie immédiatement lui-même. Le ministère qui est attribué aux anges, appartiendra particulièrement à Saint-Michel qui est le prince de l'Eglise, et il sera aidé par les autres ordres supérieurs et par les anges gardiens.</p>

Mon Dieu! je crois que la résurrection de votre divin Fils est le fondement de notre foi, le gage et la cause de notre résurrection future; c'est pourquoi je veux traiter mon corps avec le plus grand respect et m'en servir pour vous glorifier, afin qu'il mérite de ressusciter pour la vie glorieuse.



Plan	I	Temps	Renv.	Après avoir considéré la résurrection générale en elle-même et dans sa cause efficiente, nous avons à nous occuper maintenant du temps où elle aura lieu et de son mode d'exécution. A ce sujet, il y a quatre questions, trois concernant l'époque de la résurrection, une son mode.		
				Inconn	Doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde? Oui. (Job., XIV, 2.) Quand l'homme se sera endormi (du sommeil de la mort), il ne se relèvera point jusqu'à ce que le ciel soit détruit. Les corps inférieurs sont régis d'une certaine manière par les corps supérieurs. Or, il serait contraire à cet ordre établi par la Providence que la matière des corps inférieurs parvint à l'incorruptibilité, pendant que les corps supérieurs sont en mouvement. Et puisque la foi nous enseigne que la résurrection donnera à nos corps la vie immortelle, comme celle du Christ (Rom., VI, 9), il est à propos qu'elle soit différée jusqu'à la fin du monde, époque où cessera le mouvement des astres célestes. La tête a une causalité sur les membres que les membres n'ont pas; c'est pourquoi le Christ a dû ressusciter aussitôt, et c'est par un privilège spécial que la Sainte Vierge est ressuscitée après sa mort, comme l'Eglise le professe par la fête de l'Assomption. Quant aux autres (S. Mat., XXVII, 52), ce n'est pas certain. Saint Jérôme le croit. D'après saint Thomas leur résurrection fut imparfaite.	
					Moment	L'époque de notre résurrection nous est-elle connue? Non. (S. Mat. XXIV, 36.) Nul ne sait ce jour, pas même les anges. D'après cela, les anges l'ignorent; les apôtres aussi. (Act. I, 7.) Donc à plus forte raison, ce secret est-il caché aux autres. La raison naturelle ne peut calculer par le mouvement des astres à quelle époque ils cesseront de se mouvoir, ce qui aura lieu à la fin par la volonté divine. On ne peut pas non plus le savoir par la révélation, parce qu'elle n'a rien fixé. C'est un secret que Dieu s'est réservé, afin que nous fussions toujours prêts. D'après la réponse que fit Notre-Seigneur aux apôtres, il y aurait témérité, comme le dit saint Augustin, à se livrer à des supputations pour fixer une époque toute cachée. La fausseté de tous les calculs est donc manifeste.
						Anges
Mode	Dieu		Sera-t-elle instantanée ou successive? Instantanée. (I Cor., XV, 51.) Nous ressusciterons tous en un moment, en un clin d'œil. Une vertu infinie opère subitement. Or la vertu divine opérera la résurrection. Donc elle aura lieu subitement. Comme nous l'avons dit, il y aura dans la résurrection quelque chose fait par le ministère des anges. Ils ne le feront pas d'une manière instantanée, quoique dans un temps imperceptible.			
			Mais ce qui sera fait immédiatement par la vertu divine sera fait tout à coup. C'est-à-dire, lorsque les anges auront terminé ce qu'ils avaient à faire. Les expressions d'Ezéchiel (XXXVII, 7) : Les os s'approchèrent les uns des autres, etc., sont accommodées à notre faiblesse.			
III				Mon Dieu! je ne veux pas supputer le temps de la résurrection, puisque vous avez jugé à propos de ne pas nous le révéler. Cela ne dispense pas d'y croire, parce qu'elle est un dogme de foi. Daignez affermir en nous cette croyance, afin que nous soyons toujours prêts à paraître devant vous, à l'heure qu'il vous plaira de nous appeler.		

Plan	I	Mort	Tous	Après avoir considéré la résurrection en elle-même, sa cause, l'époque où elle aura lieu et son mode, nous avons ensuite à nous occuper de son terme à <i>quo</i> ou de son point de départ. A ce sujet, il y a trois questions concernant la mort pour tous, les cendres et l'inclination.									
				Raisons	Tous les hommes doivent-ils mourir pour ressusciter? Oui. <i>Ce que vous avez semé ne reprend point la vie s'il ne meurt d'abord.</i> (I Cor., xv, 36.) <i>Comme tous meurent en Adam, ainsi tous revivront en Jésus-Christ.</i> (I Cor., xv, 36.) Quelques Pères grecs ont soutenu le contraire, mais le plus sûr est que tous mourront. Il s'agit de ceux qui vivront à l'époque où la résurrection doit avoir lieu. Quant aux vivants et aux morts, saint Jean Chrysostôme l'entend des bons et des méchants. Ou bien ceux qui vivront alors, mourront, pour ressusciter aussitôt.								
					Cendres	1° C'est plus conforme à la justice qui, à cause du péché, nous a tous condamnés à mort. 2° C'est plus conforme à l'enseignement de l'Ecriture qui dit que tous ressusciteront; ce qui ne peut avoir lieu que si tous les corps sont tombés en dissolution. 3° C'est plus conforme à l'ordre de la nature où ce qui est corrompu renaît par la mort, ou bien parce que le mouvement du ciel est une sorte de vie pour toute la nature, comme celui du cœur pour l'homme. Donc ce mouvement cessant, toute vie cessera.							
						Punition	Tous les hommes ressusciteront-ils de leurs cendres? Oui. Par une juste condamnation tous les hommes doivent retourner en poussière. (Gen., III, 9.) D'un autre côté tous les hommes doivent mourir avant de pouvoir ressusciter. Donc la résurrection de quelqu'un se fera de sa poussière ou de ses cendres. A moins qu'un privilège spécial de la grâce ne hâte la résurrection de quelques-uns.						
							Corollaires	Cette dissolution aura lieu aussi pour tous les corps mixtes dans leurs éléments simples, dès que le mouvement du ciel, qui était leur vie, cessera, comme nous l'avons dit. On donne aux restes du corps de l'homme le nom de cendres, parce qu'on le brûlait autrefois, et à cause du motif de la dissolution du corps qui est l'incendie du foyer de la concupiscence, qui a radicalement souillé le corps humain. Le feu qui purifiera le monde réduira ainsi en cendres tous les corps des hommes qui vivront à cette époque, et même ceux des morts en agissant sur ce qui existera encore.					
								Principe	Les cendres de nos corps auront-elles conservé une inclination naturelle pour leur âme? Non. Nos corps peuvent être changés en d'autres. C'est-à-dire être mangés par des animaux ou être réduits dans leurs éléments primitifs. Il ne peut donc pas y avoir en eux d'inclination naturelle pour une âme.				
									Inclination	Mais à cet égard il y a trois opinions : 1° Le corps humain n'est jamais dissous dans ses éléments. C'est contraire aux sens et à la raison; ce qui est composé de contraires peut-être ramené aux principes dont il se compose. 2° Les éléments des corps humains conservent plus de lumière et plus d'inclination; mais les parties des éléments sont de la même nature, également lumineux ou obscurs. 3° Ce qu'il faut dire c'est que ces cendres n'ont aucune inclination naturelle à l'égard de la résurrection, mais que par la Providence divine, ces cendres seront de nouveau unies à l'âme qui les animait, et que cette âme conserve le désir d'être unie à son corps.			
										Opinions	Lorsque Job, xx, 11, dit : <i>Les vices de la jeunesse pénétreront jusque dans ses os, et ils se reposeront dans la poussière</i> , il veut dire que la justice divine destine ces cendres à la résurrection du corps et à la vie éternelle pour les péchés qu'il a commis.		
											III	Mon Dieu! c'est humiliant pour nous de penser que ce corps, objet de tant de complaisance de notre part, doit être réduit en poussière. Mais ce qui nous console, c'est que votre bonté nous le rendra spirituel, par la résurrection, afin qu'il participe à la récompense éternelle que vous destinez à notre âme.	



I		Après avoir considéré tout ce qui regarde la résurrection, nous devons considérer les conditions des corps ressuscités, en général et en particulier. En général il y a trois choses et d'abord leur identité. A cet égard, trois questions se présentent concernant le corps, son identité et la reconstitution des parties.		
Plan	II	Le corps	Exposé	<p>A la résurrection, l'âme reprendra-t-elle son corps? Oui. C'est de foi. <i>Je ressusciterai au dernier jour et je verrai Dieu mon Sauveur dans ma chair.</i> (Job, XIX, 26.) Il s'agit là de la vision après la résurrection. Le corps ressuscitera donc le même numériquement.</p> <p>Contre ceux qui ont soutenu que l'âme serait de nouveau unie à un corps par voie de génération, ou passerait dans d'autres corps, même d'animaux par métempsychose.</p>
			Le fait	<p>La résurrection consiste en ce que ce qui est tombé se relève de nouveau. Or, ce qui est tombé par la mort, c'est le corps que nous avons chacun maintenant.</p> <p>Donc c'est ce même corps qui nous est propre qui ressuscitera identiquement le même.</p>
			Preuve	<p>En effet, l'âme ne cessant pas de vivre, la résurrection ne concerne que le corps. Et si elle ne reprenait pas le même, il n'y aurait pas résurrection, mais assumption d'un nouveau corps.</p> <p>Le corps n'ayant plus sa forme en revêt d'autres, mais rien n'empêche qu'il ne conserve plus de rapport avec l'âme que toute autre matière; de là son identité.</p> <p>Il sera numériquement le même, quoiqu'il existe d'une autre manière; car il a été mortel et il ressuscitera immortel.</p>
			Principe	<p>L'homme ressuscitera-t-il numériquement le même? Oui. C'est de foi. Comme conséquence du précédent : <i>C'est moi qui dois le voir et non un autre</i> (Job, XIX, 27.)</p> <p>Ressusciter c'est revivre. Or, on ne revivrait pas, si on ne ressuscitait pas le même. Donc c'est le même qui était mort et qui ressuscite.</p>
Plan	II	Le même	Preuve	<p>La résurrection résulte de ce que l'homme doit arriver à la fin dernière pour laquelle il a été créé; ce qui ne peut avoir lieu en ce monde, ni dans la vie de l'âme séparée du corps. Autrement l'homme aurait été créé en vain, s'il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il a été créé.</p> <p>Or, il faut que ce soit ce qui a été créé pour une fin qui y arrive, non un autre, pour qu'elle ne semble pas avoir été faite en vain.</p> <p>Donc il est nécessaire que ce soit le même homme numériquement qui ressuscite, sinon ce ne serait pas le même qui serait reconstitué.</p>
			Conséquences	<p>Et c'est ce qui a lieu lorsque la même âme est unie au même corps qu'elle avait avant la séparation.</p> <p>Sinon il n'y aurait pas résurrection proprement dite, s'il n'y avait pas le même homme.</p> <p>Ce serait une hérésie, car l'Ecriture est formelle sur l'identité de l'homme ressuscité, d'après Job.</p>
			Exposé	<p>Par la résurrection, les cendres seront-elles replacées dans les parties du corps humain qui les ont produites? Ce n'est pas essentiellement nécessaire. De même que dans les choses artificielles brisées, il n'est pas nécessaire que les parties soient ramenées à la même situation pour les réparer.</p> <p>Pour répondre à cette question, il faut examiner ce qui peut arriver sans détruire l'identité du sujet, et ce qui arrivera pour que les choses se passent convenablement.</p>
			Explication	<p>1° Sous le premier rapport, si une partie de même espèce, chair ou os, est changée de place, cela ne préjudicie en rien à l'identité du corps humain ressuscité.</p> <p>Il n'en serait pas de même si la partie d'une espèce était transférée dans une autre.</p> <p>Si cette partie est essentielle, l'identité du tout serait détruite, elle ne le serait pas si cette partie n'est qu'accidentelle, comme les cheveux, les ongles. (S. Augustin.)</p> <p>2° Mais pour la convenance des choses, il est très probable que la situation des parties, du moins essentielles, sera la même en nous dans la résurrection.</p>
III		Mon Dieu! je crois fermement que vous me rendrez, à la résurrection, le même corps que j'ai maintenant, après l'avoir purifié par la dissolution et le feu qui embrasera le monde avant le Jugement dernier. Je veux le rendre, avec le secours de votre grâce, digne de cette transformation.		

Plan	I	Après avoir considéré l'identité des corps humains ressuscités et la réintégration de leurs cendres, nous devons maintenant parler de ce qui regarde leur intégrité, dans les cinq questions suivantes, concernant ce qui regarde les parties du corps en particulier et sa constitution en général.	
		En Particulier	<p><b>Membres</b></p> <p>Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils? Oui. Les cheveux et les ongles ressusciteront (Pierre Lombard), à plus forte raison les autres membres.</p> <p><i>Les œuvres de Dieu sont parfaites</i> (Deut., xxxii, 4.) Or, la résurrection sera l'œuvre de Dieu. Donc l'homme sera rétabli dans tous ses membres.</p> <p>L'âme est la forme, la fin et la cause efficiente du corps; elle est par rapport à lui ce que l'art est pour une œuvre artificielle; elle contient ce qui se manifeste dans les organes.</p> <p>Or, l'œuvre artificielle qui manquerait de quelque chose requis par l'art ne serait pas parfaite.</p> <p>De même le corps qui ne répondrait pas à l'âme d'une manière absolument proportionnelle n'aurait pas sa perfection.</p> <p>Donc il faut que tous ses membres ressuscitent, quand même elle ne se serve pas de tous.</p>
			<p><b>Cheveux</b></p> <p>Les cheveux et les ongles resusciteront-ils? Oui. (S. Luc, xxi, 18.) <i>Il ne périra pas un cheveu de votre tête.</i></p> <p>Ils ont été donnés à l'homme comme ornement. Or, les corps des hommes, surtout des élus, doivent ressusciter avec tous leurs ornements. Ils doivent donc ressusciter avec leurs cheveux et leurs ongles.</p> <p>L'art se sert d'instruments et d'autres objets pour conserver ses instruments comme les feuilles servent à couvrir les fruits.</p> <p>De même l'âme se sert du cœur, des mains, des pieds pour exécuter ses opérations; des cheveux, des ongles, etc., pour protéger les autres parties.</p> <p>Donc tout ressuscitera, excepté les superfluités inutiles à la perfection du corps humain.</p>
			<p><b>Humeurs</b></p> <p>Les humeurs ressusciteront-elles? Oui. Nous ressemblerons au Christ qui ressuscita avec son sang et les autres humeurs nécessaires à l'intégrité du corps, sinon le vin ne serait pas changé en son sang dans l'Eucharistie. Le sang ressuscitera donc en nous, et pour la même raison les autres humeurs. Celles qui s'éloignent de la perfection d'un individu ou sont nécessaires à la conservation de l'espèce ne ressusciteront pas, ainsi que celles qui subissent une transformation.</p> <p>Mais celles qui ont des formes déterminées : sang, bile noire, jaune, phlegme, ressusciteront. Celles qu'on appelle <i>ros et cambium</i> ne ressusciteront pas; mais celle qu'on appelle <i>gluten</i> ressuscitera, parce qu'elle est de la substance des membres.</p>
			<p><b>Constitution</b></p> <p>Tout ce qui appartient dans le corps à sa constitution ressuscitera-t-il? Oui. Sinon il ne serait pas parfait et cependant il le sera. Donc...</p> <p>Ce qui est inhérent au principe vital qui fait exister l'homme, ressuscitera avec le corps.</p> <p>Ce qui provient de l'alimentation ne reparaitra qu'autant que ce sera nécessaire au corps. Ainsi dans une cité, les uns disparaissent, les autres les remplacent, la cité reste la même.</p> <p>L'homme reste donc le même malgré la disparition des éléments remplacés par d'autres.</p> <p>Qu'adviendra-t-il d'un homme mangé par son semblable? Les chairs mangées n'appartiennent pas à la vérité ou à la constitution de la nature humaine; elles ressusciteront non en celui qui a été mangé mais dans celui qui les a mangées, en ce qui est indispensable.</p> <p>Car chaque chose ressuscitera dans celui où elle aura mieux atteint la perfection de l'espèce, et il n'en résultera pas de préjudice pour l'identité numérique.</p>
	II	En général	<p><b>Matière</b></p> <p>Tout ce qui aura existé matériellement dans nos membres ressuscitera-t-il? Non. Il y a des parties qui vont et viennent; toutes ne restent pas. Si tout ce qui est advenu successivement à l'homme depuis la naissance jusqu'à la mort ressuscitait, chacun, dépassant sa forme naturelle, serait d'un volume démesuré.</p> <p>Il ne ressuscitera que ce qui sera nécessaire à la totalité du corps humain.</p>
			<p>III</p> <p>Mon Dieu! il me suffit de croire que je ressusciterai dans toute l'intégrité du corps que je tiens de votre puissance et de votre bonté. Donnez-moi la grâce, en attendant, de le faire servir au salut de mon âme et à votre gloire, afin qu'il mérite d'être glorifié un jour avec tous vos élus.</p>



I	Après avoir considéré l'identité et l'intégrité des corps ressuscités en général, nous avons maintenant à considérer ce qui regarde leurs qualités, au même point de vue, dans les quatre questions suivantes concernant l'âge, la taille, le sexe et la vie qui distinguera les corps ressuscités.
	<p><b>Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge? Oui.</b> (Eph., iv, 13.) <i>Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ.</i></p> <p>Le Christ est ressuscité dans l'âge viril qui commence vers trente ans. Les autres ressusciteront donc aussi à cet âge.</p> <p>Dieu a créé la nature humaine sans défaut; il la réparera par la résurrection. Or, la nature humaine est défectueuse dans les enfants morts avant leur perfection. Dans les vieillards, parce qu'elle s'en est écartée. Elle doit être corrigée dans les uns et les autres.</p> <p>C'est-à-dire qu'elle sera ramenée à la perfection qui consiste dans l'âge viril, à 30 ans. Car c'est l'âge où finit l'accroissement et où commence celui de la décroissance.</p> <p>Il ne s'agit pas de l'âge quant au nombre des années, mais quant à l'état où se trouve le corps humain après cette période.</p> <p>NOTE. Ce n'est pas de foi, mais presque certain pour les élus, et reçu communément par les Pères.</p>
Exérieures	<p><b>Tous les hommes ressusciteront-ils avec la même taille? Non.</b> La quantité naturelle est une conséquence de la nature de chaque individu. Or dans la résurrection la nature de l'individu ne changera pas. Donc sa quantité naturelle ne changera pas non plus, et puisque tous n'ont pas la même, ils ne ressusciteront pas tous avec la même taille.</p> <p>La nature humaine sera rétablie non seulement quant à l'espèce, mais encore numériquement.</p> <p>Or, la nature de l'espèce a une quantité qui ne doit être ni supérieure ni inférieure, et chaque individu, s'il n'y a pas d'obstacle, arrive au degré qui convient à sa nature, d'après la proportion de la chaleur et de l'humide qui n'ont pas la même vertu en tous.</p> <p>C'est pourquoi tous les hommes ne ressusciteront pas dans la même quantité, mais avec la taille qu'ils auraient eue au terme de leur accroissement, selon la nature.</p>
II	<p><b>Tout le monde aura-t-il le même sexe? Non.</b> Saint Augustin regarde comme plus sages ceux qui assurent que les hommes ressusciteront dans leur sexe.</p> <p>En effet, de même que la nature humaine conservera la différence de taille dans les individus, de même elle conservera en eux la différence de sexe; car cette diversité convient à la perfection de l'espèce qui se distingue par le sexe comme par la taille.</p> <p>Donc les hommes ressusciteront distingués les uns des autres par cette diversité, comme ils ont été distingués ainsi par la création.</p> <p>Mais cette différence de sexes n'aura rien que de très honnête, la concupiscence ayant disparu.</p> <p>NOTE. Ainsi étaient Adam et Eve dans le paradis terrestre avant leur désobéissance.</p>
Intérieures	<p><b>Les hommes ressusciteront-ils avec la vie animale? Non.</b> (S. Mat., xxii, 30.) <i>Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.</i></p> <p>L'homme peut atteindre ici-bas sa perfection première ou naturelle par des causes naturelles, comme manger, boire, dormir, engendrer.</p> <p>Mais la résurrection lui est nécessaire pour qu'il arrive à sa perfection dernière qui consiste à parvenir à sa fin.</p> <p>Alors toutes les actions de la vie animale cesseront, comme celle de la nature. Donc, la race humaine ayant atteint son terme et la multitude d'individus déterminée par Dieu, il n'y aura plus de faculté générative.</p> <p>Ainsi les appétits de la vie animale n'existeront plus, et c'est de foi. (I Cor., xv, 44.) <i>Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel.</i></p> <p>Il n'y aura que des délectations spirituelles, les seules dignes d'être recherchées.</p> <p>Si Notre-Seigneur ressuscité a mangé ce fut un acte de puissance pour montrer qu'il avait repris sa nature humaine. On dit qu'il a mangé par dispense.</p>
III	<p>Mon Dieu! vous traitez la nature humaine avec respect, même dans cette vie terrestre et passagère. Aussi je crois en toute vérité que vous ne refuserez à aucun de vos élus rien de ce qui doit contribuer à sa perfection, afin que tous soient heureux dans la mesure de votre libéralité.</p>

I { Après avoir traité ce qui regarde l'identité, l'intégrité et les qualités des corps ressuscités en général, nous allons nous occuper des qualités ou dots particulières aux bienheureux, au nombre de quatre. Et d'abord de l'impassibilité, au sujet de laquelle il y a quatre questions, sur l'impassibilité et l'activité.

- |      |   |               |             |  |
|------|---|---------------|-------------|--|
| Plan | I | Impassibilité | Existence   | <p>Les corps des saints seront-ils impassibles? Oui. (I Cor., xv, 42, et 43.)<br/> <i>Ce qui est semé dans la corruption ressuscitera incorruptible. Ce qu'on met en terre est sans force, il ressuscitera plein de vigueur.</i><br/>           La passion désigne ordinairement un mouvement qui n'est pas conforme à la nature. Or, après la résurrection, les corps seront parfaitement soumis à l'âme et l'âme à Dieu. Donc rien ne pourra détruire ni altérer le domaine de l'âme sur le corps, parce qu'elle sera elle-même soumise à Dieu d'une manière immuable.<br/>           Par conséquent les corps glorieux, dans ces nouvelles conditions, seront impassibles.<br/>           La puissance divine peut laisser aux corps les propriétés qu'il lui plaît et ôter les autres.<br/>           Ainsi elle détruira la passibilité des humeurs, tout en laissant subsister leur nature, comme elle ôta au feu de la fournaise le pouvoir de consumer les trois enfants.<br/>           Les martyrs auront tous leurs membres et leurs cicatrices, mais à l'état glorieux. Ce qui n'implique pas un défaut, tandis que la passibilité en serait un.</p> |
|      |   |               | égale       | <p>L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les saints? Non. Elle est une récompense; elle sera donc proportionnée au mérite de chacun.<br/>           1° Considérée en elle-même, comme elle n'implique qu'une négation ou une privation, elle n'est susceptible ni de plus ni de moins; elle sera égale en tous.<br/>           2° Considérée dans sa cause, l'empire de l'âme sur le corps, suivant la manière dont elle jouit elle-même de Dieu, l'impassibilité sera plus ou moins grande.<br/>           Il y a des degrés d'impassibilité comme il y en a dans la lumière.</p>   |
|      |   |               | Sensibilité | <p>L'impassibilité empêche-t-elle la sensibilité? Non. (Apoc., i, 7.) <i>Tout œil le verra.</i> Donc on aura des sensations. Ils pourront se mouvoir (Sag., iii, 7.) <i>Comme des feux au travers des roseaux.</i> Donc ils auront l'usage de leurs sens. Sinon leur état ressemblerait plutôt au sommeil qu'à la veille, ce qui répugne à la perfection.<br/>           Mais comment sentiront-ils? Les uns disent que les sensations proviennent de l'âme. C'est contraire à la nature de la sensation; ce qui supposerait un changement de nature.<br/>           Les autres disent que les corps glorieux seront impressionnés, non à la façon d'un contact matériel, comme celui de la main au feu, ce qui est plutôt une modification; mais d'une façon spirituelle, comme la pupille perçoit la blancheur sans blanchir.<br/>           Ainsi dans les corps glorieux il n'y aura pas de modification naturelle, mais seulement de modification spirituelle.</p>  |
|      |   |               | Les sens    | <p>Tous les sens des bienheureux seront-ils en acte? Oui. La puissance est plus parfaite lorsqu'elle est jointe à l'acte. Or les saints seront parfaits. Donc tous leurs sens seront en acte.<br/>           En outre, les puissances sensibles sont plus voisines de l'âme que le corps. Or, le corps sera récompensé ou puni à cause des mérites de l'âme ou de ses démerites.<br/>           Donc tous les sens seront aussi récompensés dans les bienheureux et punis dans les méchants, selon la délectation et la douleur ou la tristesse qui consistent dans l'opération des sens.<br/>           La vue. L'œil des saints sera plus perçant, sous un angle moindre il verra de plus loin.<br/>           L'ouïe. <i>Les louanges de Dieu seront dans la bouche des saints</i> (Ps., cxliv, 6).<br/>           L'odorat. Les corps des saints répandront la plus suave odeur, dit l'Eglise.<br/>           Le goût. Il ne sera pas modifié par les aliments, mais par une certaine humidité de la langue.<br/>           Le tact. D'une manière spirituelle, comme il est dit dans l'article précédent.</p>   |

III { Mon Dieu! en punition du péché, notre corps est devenu passible, au point que même le plaisir l'affecte péniblement. Je vous offre, Seigneur, toutes mes souffrances, en union aux souffrances volontaires de votre divin Fils, afin qu'elles m'obtiennent l'impassibilité glorieuse de vos élus.



I		{ Après avoir considéré l'impassibilité et l'activité dont seront dotés les corps glorieux des saints nous avons à nous occuper de leur seconde dot, c'est-à-dire de la subtilité de leurs corps. A ce sujet, il y a six questions concernant cette subtilité, les corps comparés entre eux et seuls.	
		<p><b>La subtilité sera-t-elle une propriété des corps glorieux? Oui.</b>  <i>On sème un corps animal, il ressuscitera un corps spirituel (semblable à l'esprit)</i> (I Cor., xv, 44). Or la subtilité de l'esprit surpasse toute subtilité corporelle. Les corps glorieux seront donc très-subtils.          La subtilité vient de la puissance de pénétration, par suite de la ténuité, du peu de matière.</p>	
Plan	II	Entre eux	<p><b>Propriété</b> { Le corps ne devient pas esprit, il changerait de nature; il ne sera pas aérien mais palpable avec la chair et les os, comme celui du Christ (S. Luc, xxiv, 39). <i>Un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai.</i>          Cette qualité proviendra de l'empire que l'âme exercera sur son corps comme spiritualisé. Il sera parfaitement soumis à l'âme, de telle sorte qu'elle exercera par lui toutes ses opérations sans être empêchée par le sommeil, la nourriture et la boisson, etc.</p>
			<p><b>Coexistence</b> { <b>En vertu de cette subtilité, un corps glorieux peut-il être dans un même lieu avec un corps non glorieux? Non.</b> Ils auront toute leur nature.          Ils seront donc tangibles, comme Jésus-Christ, et il rempliront un lieu par leurs dimensions.          Mais ils pourront exister avec un autre corps, par la puissance divine, traverser les sphères sans les diviser, comme Notre-Seigneur traversa les murs, les portes étant fermées.</p>
			<p><b>Par miracle</b> { <b>Peut-il se faire, par miracle, que deux corps existent dans le même lieu? Oui.</b> La Vierge enfantant le Christ, le Christ entrant dans le cénacle. Dieu, cause première, peut conserver une chose sans user des causes secondes. C'est ainsi que les accidents eucharistiques existent en dehors de leur sujet. Donc il peut faire que deux corps existent miraculeusement dans le même lieu.</p>
			<p><b>Autre coexistence</b> { <b>Un corps glorieux peut-il exister dans un même lieu avec un autre corps glorieux? Non.</b> Deux anges ne le peuvent pas. Donc les corps glorieux ne le peuvent pas non plus.          Dieu pourrait le faire, mais ces corps n'auront pas cette propriété par eux-mêmes.          Pour cela, il faudrait que le plus fort pénétrât le plus faible, ce qui répugne à la distinction qui doit exister entre eux.          Tandis que dans la gloire il n'y a pas d'obstacle, mais l'ordre et la distinction des choses.</p>
			<p><b>Dans le lieu</b> { <b>La subtilité affranchit-elle un corps glorieux de la nécessité d'exister dans un espace égal à lui-même? Non.</b> D'après Aristote, tout ce qui est dans un lieu est dans un lieu égal à lui. Or, le corps glorieux sera dans un lieu. Il sera donc dans un lieu égal à lui, car les dimensions du lieu et de l'objet sont les mêmes, sinon la même chose serait plus grande et plus petite qu'elle-même, ce qui répugne.          Il ne dépend pas de l'âme d'augmenter ou de diminuer le volume de son corps.          Les parties du corps ne peuvent pas rentrer les unes dans les autres, comme dans l'hostie, où le corps du Christ n'existe pas localement.          Tout cela répugne à la nature du corps, à ses dimensions, à l'impassibilité, à l'incorruptibilité.</p>
III		Seuls	<p><b>Palpable</b> { <b>Le corps glorieux sera-t-il impalpable en raison de sa subtilité? Non.</b>          Le corps du Christ ressuscité était palpable (S. Luc, xxiv, 29). Contre Eutychius, qui prétendait que notre corps sera impalpable.          Les corps glorieux seront doués des qualités propres à modifier le tact. Soumis à l'âme, ils pourront à sa volonté agir ou ne pas agir sur ce sens. Ils résisteront à tout corps étranger, n'occuperont pas le même lieu, sans miracle.          Notre-Seigneur se fit toucher pour montrer qu'il avait la même nature, mais une autre gloire. Par conséquent notre corps pourra être palpé.</p>
			<p>Mon Dieu! dégagez de plus en plus mon âme de la matière, afin qu'elle trouve ses délices dans la contemplation de vos perfections adorables. Donnez-moi la force de maîtriser mon corps, à l'exemple des saints, afin qu'il soit déjà soumis en tout à mon âme, en attendant la résurrection.</p>

I { Après avoir parlé de l'impassibilité et de la subtilité des corps glorieux, après la résurrection, nous devons ensuite nous occuper de leur troisième qualité, c'est-à-dire de leur agilité. A ce sujet, il y a trois questions concernant cette agilité, son usage et la manière dont elle s'accomplira.

Agilité { **Preuve** { L'agilité conviendra-t-elle aux corps glorieux? Oui. (I Cor., xv, 13.) *Ce qu'on met en terre est sans force et il en sortira plein de vigueur.*  
Le corps sera tellement soumis à l'âme qu'elle le transportera où elle voudra. Car elle lui est unie non seulement comme sa forme, mais encore comme son moteur, et il faut que le corps glorieux soit souverainement soumis à l'âme glorifiée de ces deux manières.  
Or, par la subtilité, il lui est soumis comme à sa forme qui lui donne l'être spécifique.  
De même, par l'agilité, il lui est soumis selon qu'elle est son moteur, de sorte qu'il soit apte à obéir à l'esprit pour tous les mouvements et toutes les actions de l'âme.

**Réponses** { S'il est dit que les anges porteront les corps glorieux dans les nues, c'est pour marquer le respect que les anges et toutes les créatures leur témoigneront.  
Plus l'âme domine le corps, moins il lui faut d'efforts pour le mouvoir.  
L'agilité rend le corps apte non seulement au mouvement local, mais encore à la sensibilité et à l'exécution de toutes les autres opérations de l'âme.  
Cette qualité convient surtout aux corps glorieux, parce qu'ils seront éminemment spirituels.

**Preuves** { Les saints feront-ils usage de leur agilité? Oui (Is., xl, 31) : *Ils courront sans se fatiguer, ils marcheront sans se lasser.* Et ailleurs (Sag. III, 7). *Ils seront comme des feux, qui courent au travers des roseaux.*  
En effet, le corps du Christ s'est mu dans son Ascension; il est donc nécessaire d'admettre que les corps des saints ressuscités monteront aussi vers le ciel.  
Mais une fois au ciel, il est vraisemblable qu'ils pourront se mouvoir à leur gré.  
Soit pour manifester la sagesse divine en mettant en acte ce qu'ils ont en puissance, soit pour contempler les magnificences de la création et réjouir leur vue.

**Raisons** { Car les sens ne peuvent percevoir que les choses présentes, quoique les corps glorieux puissent percevoir les choses de plus loin que les hommes ici-bas. Toutefois le mouvement ne nuira en rien à leur béatitude, car ils verront Dieu partout, comme les anges qui courent en Dieu partout où ils sont envoyés. (S. Grégoire.)

**Comment** { Le mouvement local des saints sera-t-il instantané? Non. Dans le mouvement local, l'espace, le mouvement et le temps se divisent ensemble. Or, l'espace que traverse le corps glorieux est divisible. Donc son mouvement est divisible aussi bien que le temps.  
Car il ne peut pas se faire qu'une chose soit toute dans un lieu et en partie dans un autre en même temps; cette partie serait en deux lieux, ce qui ne peut pas être.  
Or, les corps des saints ne cesseront pas d'être localisés dans un certain espace déterminé; ils ne pourront donc pas se transporter d'un point à un autre sans franchir le milieu intermédiaire.  
Mais le temps qu'ils mettront à se mouvoir sera imperceptible, tellement il sera court; et de telle sorte qu'un corps glorieux peut franchir en moins de temps qu'un autre le même espace; parce que le temps, quelque petit qu'on le conçoive, est divisible à l'infini.  
Aussi, dit saint Augustin, *partout où sera la volonté des élus, leur corps y sera.*

**Reponses** { Ce qui ne veut pas dire que cela se fasse d'une manière instantanée, car ce serait contraire à la nature du corps, et comme les saints en ont un, ils seront toujours dans un lieu.  
On dira peut-être qu'après la résurrection le temps ne sera plus (Apoc., x, 6); oui s'il s'agit du temps mesuré par le mouvement du ciel; mais celui de la succession sera toujours.

III { Mon Dieu! vous avez permis quelquefois à vos anges de transporter des saints d'un lieu à un autre, réellement ou par le miracle de la bilocation. Ces prodiges nous donnent une idée de l'agilité dont nos corps glorieux seront doués. Quelle nouvelle merveille pour des corps maintenant si matériels!



		{ Après avoir considéré les trois premières qualités des corps glorieux, l'impassibilité, la subtilité et l'agilité, nous avons à parler de la dernière, c'est-à-dire de leur clarté. A ce sujet, il y a trois questions concernant cette dot et sa visibilité au gré de l'Âme glorifiée.		
Plan	II	Réalité	Cause { <p>Les corps glorieux auront-ils la clarté? Oui. <i>Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père.</i> (S. Mat., XIII, 43 — <i>Les justes brilleront et ils seront comme des étincelles qui courent à travers les roseaux.</i> Sag. III 7.) <i>Le corps semé dans l'ignominie ressuscitera dans la gloire, ou la clarté.</i> (I Corinthiens, XV, 43.)</p> <p>Il y en a qui attribuent la cause de cette clarté à la cinquième essence qui, disent-ils, dominera dans le corps humain; mais c'est absurde : ce corps n'entre pas dans celui de l'homme.</p> <p>Il faut dire qu'elle résultera du rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Car ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon le mode de celui qui le reçoit, non selon le mode de celui qui le produit!</p>	
			Variété { <p>Ainsi la clarté spirituelle dans l'âme est reçue dans le corps comme corporelle. C'est pourquoi elle diffèrera en chacun selon le degré de ses mérites. (I Corinthiens, XV, 41.) : <i>Une étoile diffère même d'une autre en clarté.</i></p> <p>Dès lors, on verra la gloire de l'âme dans le corps comme on voit à travers le verre la couleur de l'objet qui est contenu dans un vase de cristal. (S. Grégoire.) De même que le soleil fait briller davantage les objets naturellement colorés.</p> <p>Les différentes parties du corps brilleront de différentes manières, en raison des dispositions diverses qu'elles ont d'après leur nature par rapport à la clarté.</p>	
			Exposé { <p>La clarté des corps glorieux peut-elle être vue par celui qui n'est pas glorifié? Oui. Les apôtres ont vu Notre-Seigneur transfiguré.</p> <p>Les impies seront tourmentés dans le jugement en voyant les justes. (Sag. V, 2.) <i>Ils s'étonneront en voyant le salut des justes inespéré et soudain.</i></p> <p>Il y en a qui disent que cela ne pourra se faire que par miracle; mais il ne peut en être ainsi, à moins que cette clarté ne se dise d'une manière équivoque.</p>	
			Preuve { <p>Car la lumière d'après son essence est faite pour la vue et la vue pour la lumière, comme le vrai se rapporte à l'intellect, et le bien à la volonté.</p> <p>Si donc il y avait une vue qui ne pût percevoir absolument une certaine lumière, cette vue ou cette lumière serait prise dans un sens équivoque, ce qui ne peut se dire dans le cas présent, parce qu'en disant que les corps glorieux seront lumineux on ne nous ferait rien connaître.</p> <p>Donc il faut dire que la clarté du corps glorieux peut naturellement être vue par celui qui n'est pas glorifié.</p> <p>Cette clarté sera d'un autre genre que celle de la gloire quant à sa cause mais non quant à son espèce.</p>	
			Principe { <p>Le corps glorieux sera-t-il nécessairement vu par le corps non glorifié? Non. Le Christ ne fut pas visible pour les disciples d'Emmaüs.</p> <p>Le corps sera soumis à l'âme qui le rendra visible ou invisible, à volonté.</p> <p>Il faut répondre qu'on voit une chose visible selon qu'elle agit sur la vue.</p> <p>Or, une chose peut agir ou non sur un être étranger sans éprouver de changement.</p> <p>Ainsi, sans qu'il y ait changement dans l'une des propriétés du corps glorifié, il peut se faire qu'il soit visible et qu'il ne le soit pas en dehors de lui.</p>	
			Conclusion { <p>Donc il sera au pouvoir de l'âme glorifiée qu'on voie son corps ou qu'on ne le voie pas, comme toute autre action du corps sera aussi au pouvoir de son âme.</p> <p>Sinon le corps glorieux ne serait pas un instrument soumis à l'agent principal.</p> <p>Ainsi la clarté des corps glorieux se montrera ou se cachera au gré des âmes.</p>	
			III { Mon Dieu! que cette dernière qualité des corps est merveilleuse! nous brillerons en votre présence	
			comme autant d'étoiles lumineuses de différentes grandeurs. On a comparé ces quatre qualités aux quatre vertus cardinales; donnez-moi la grâce de bien pratiquer ces vertus.	

I { Après avoir parlé des qualités des corps ressuscités en général, et de celles des bons en particulier, nous devons enfin examiner l'état des corps des damnés après la résurrection. A ce sujet, il y a trois questions concernant l'intégrité du corps des damnés, leur incorruptibilité et leur passibilité.

Plan II

- |                  |             |   |
|------------------|-------------|---|
| Intégrité        | Difformités | Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités? Non. <i>Tous les morts ressusciteront incorruptibles.</i> (I. Cor., xv, 52.) C'est-à-dire avec tous leurs membres, afin que tous leurs membres souffrent.   |
|                  |             | Les difformités proviennent ou de la mutilation; or nous voyons que tous les membres ressusciteront.  |
|                  | Opinions    | Ou du manque de disposition, de quantité, de qualité, de situation dans les parties qui devraient les avoir.  |
|                  |             | Pour celles-ci et autres, comme fièvres, maladies, saint Augustin ne se prononce pas.   |
| Incorruptibilité | Damnés      | Parmi les docteurs contemporains, les uns soutiennent l'affirmative; mais cela ne paraît pas raisonnable, car la résurrection regarde plutôt la perfection de la nature qui a existé auparavant.  |
|                  |             | Si c'était à titre de peine, il pourrait arriver qu'il n'y eût pas proportion avec la faute. Celui qui serait difforme et moins coupable, serait plus puni que le plus coupable qui ne serait pas difforme.   |
|                  | Saints      | Les autres, avec plus de raison, disent que ces corps ressusciteront dans leur intégrité. Par conséquent les défauts provenant de la faiblesse de la nature, de la corruption, seront écartés dans la résurrection.   |
|                  |             | Mais ceux qui résultent naturellement des principes naturels, comme la pesanteur, la passibilité, etc. existeront dans les corps des damnés, tandis que la gloire de la résurrection éloignera ces défauts du corps des élus. (Ce n'est qu'une opinion; rien n'a été décidé à ce sujet.)  |
| Passibilité      | Matérielle  | Les corps des damnés seront-ils incorruptibles? Oui. C'est de foi. <i>Ils ne pourront pas mourir.</i> (Apoc., ix, 6.) <i>Ils seront punis éternellement.</i> (Saint Mat., xxv, 46.)   |
|                  |             | Les corps peuvent être affranchis de la corruption naturelle par deux causes : 1° Par la destruction du principe corrompé, et c'est ce qui aura lieu pour les damnés. Car le mouvement du ciel ayant cessé, rien ne pourra plus altérer les corps. Conformément d'ailleurs à la justice qui veut que leur peine soit éternelle. |
|                  | Spirituelle | NOTE. Ce qui fait supposer qu'ils ne seront pas incorruptibles par nature, mais en vertu de la justice divine.  |
|                  |             | 2° Par la neutralisation des principes dissolvants, comme pour le corps d'Adam. Car la grâce de l'innocence empêchait les qualités contraires d'agir sur son corps.   |

III { Mon Dieu! préservez-nous du terrible malheur de la damnation éternelle. Combien de fois nous l'aurions mérité, si votre miséricorde n'avait désarmé votre justice! Ah! Seigneur, ne nous épargnez pas dans ce monde, et daignez accepter nos peines en réparation pour nous donner la gloire.



Plan	II	Des siens	Procès	Après avoir parlé de l'état des âmes séparées et de tout ce qui se rapporte à la résurrection, nous devons nous occuper de ce qui la suivra, c'est-à-dire du jugement dernier, et d'abord de la connaissance des mérites et des démérites de chacun, dans les trois questions suivantes.
				Chacun après la résurrection connaîtra-t-il ses péchés? Oui. <i>L'homme voit ce qui paraît au dehors, mais le Seigneur découvre le fond des cœurs</i> (I. Rois XVI, 7).
				D'après cela, si les hommes jugent par les témoins, Dieu juge par les consciences.
				Chacun déposera au tribunal du Christ (II. Cor. v, 10), accusé ou défendu par ses pensées (Rom., II, 15).
				Dans un jugement, témoin, accusateur, défenseur, doivent connaître la matière du procès.
				Donc au jugement dernier chacun devra connaître ce qu'il aura fait pendant sa vie, c'est-à-dire toutes ses œuvres bonnes ou mauvaises.
			Témoignage	Les consciences seront comme des livres où tous les actes sont inscrits (Apoc., xx, 12.), comme dans la justice humaine on se sert de registres.
				Ces livres, dit saint Augustin, ce sont les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels Dieu montre ce qu'il avait ordonné de faire, pour atteindre la fin.
				Ou bien par ces premiers livres dont parle saint Jean, on doit entendre les consciences, et par le second la sentence du Juge écrite d'avance dans le livre de la Providence.
				D'ailleurs, d'après saint Augustin, il y aura là une puissance divine pour faire que tous les péchés se présentent à la mémoire.
		Des autres	Principe	Chacun pourra-t-il lire dans la conscience des autres? Oui, d'après ces paroles : <i>Le Seigneur illuminera le fond des ténèbres</i> . (I. Cor., IV, 5.)
				Il faut que la justice divine, souvent cachée ici-bas, éclate alors avec évidence aux yeux de tout le monde et que l'on connaisse en vérité comment cette justice a été méritée par chacun.
			Raison	La glose dit : Les actions bonnes et mauvaises seront découvertes à tout le monde et seront connues.
				C'est le sentiment le plus probable et le plus généralement suivi en cela.
			Opinions	P. Lombard prétend que les péchés effacés ne seront pas manifestés ; il est contredit par tous les théologiens et par l'Écriture Sainte.
				Sinon la pénitence qui les a expiés ne serait pas connue, et ce serait nuire à la gloire des saints et à celle de Dieu, qui a montré tant de miséricorde envers eux en les délivrant.
		Comment	Moyenne	Donc la manifestation des péchés qui sera pour les damnés un sujet d'ignominie, tournera à la gloire des saints, comme ceux de Madeleine que l'Église rappelle.
				Ces deux connaissances les aura-t-on d'un seul regard? Oui.
				Il y a deux opinions à cet égard. Les uns disent qu'on verra tout dans un seul instant.
				Cela peut se dire des bienheureux qui verront dans le Verbe plusieurs choses à la fois. Mais non des damnés auxquels il ne sera pas donné de voir l'essence divine.
		Des autres	Principe	D'autres soutiennent que les damnés les verront simultanément mais en général, et que cela suffit pour l'accusation ou l'absolution.
				Saint Augustin n'est pas de cet avis. <i>Ils énuméreront toutes leur fautes dans leurs pensées</i> , dit-il dans la Cité de Dieu.
				Or, on ne peut pas énumérer ce que l'on ne connaît point en détail. Donc.
				On peut donc prendre une opinion moyenne, c'est qu'ils verront chaque faute, non d'une manière instantanée, mais dans un temps très-court, avec l'aide de Dieu.
				Ce n'est pas impossible; dans le temps le plus court, il y a une infinité d'instantes en puissance. (Cet enseignement se trouve parfaitement exprimé dans le <i>Dies iræ</i> .)
				Mon Dieu! puisque rien ne vous est caché, il est juste que tout soit manifesté, afin que votre justice tire une vengeance éclatante, pour mieux faire ressortir la patience de votre miséricorde. Faites, Seigneur, que la manifestation de ma conscience tourne à votre gloire et à la mienne.

Plan	II	Jugement	Certitude	<p>I } Après avoir examiné comment nous connaîtrons nos mérites et démérites et ceux des autres, au jugement dernier, nous devons ensuite nous occuper de ce jugement, du temps et du lieu où il se fera. A ce sujet, il y a quatre questions concernant le jugement lui-même et ses circonstances.</p> <p>Y aura-t-il un jugement général? Oui. C'est un article de foi. D'après saint Mathieu (xii, 41). <i>Les Ninivites s'élèveront au jour du jugement contre cette génération et la condamneront.</i> D'après saint Jean (v. 29). D'après tous les symboles.</p> <p>Il sera comme le complément de l'univers en donnant à tous les êtres ce qui leur est dû.</p> <p>Il manifestera la justice divine par rapport à tout ce qui maintenant est caché, ou qui semble la contredire dans la prospérité des méchants et l'adversité des bons.</p> <p>Alors s'accomplira aussi la séparation des justes et des pécheurs, dont le mélange, nécessaire ici-bas aux uns et aux autres, ne leur servira plus; tout sera fini.</p> <p>Tout homme est un individu et fait partie du genre humain. Comme individu, il doit subir le jugement particulier quant à l'âme. Comme membre du genre humain, il recevra son complément quant au corps dans le jugement dernier et public.</p> <p>Donc le jugement particulier ne suffit pas; il n'est pas public et le corps doit avoir sa part.</p>
				<p>Ce jugement se fera-t-il vocalement? Non, mais d'après le livre de vie. Chacun y verra son état et celui des autres. Ce sera mentalement (Rom., ii, 15). <i>Leur conscience leur rendra témoignage par la diversité des pensées qui les accusent ou les défendent.</i></p> <p>Il n'y a rien de certain sur cette question; on doit s'en tenir à des probabilités.</p> <p>Car si les actions de chaque homme devaient être racontées à haute voix et en détail, il faudrait un temps excessivement long pour lire ce volume. (S. Augustin.)</p> <p>Donc il est probable que ce qui est dit par saint Mathieu (xxv) ne se fera pas vocalement, mais mentalement.</p> <p>Cependant Notre-Seigneur se montrera visiblement afin que tous le connaissent comme juge, ce qui pourra se faire subitement.</p> <p>NOTE. Sylvius dit qu'il est probable que Notre-Seigneur prononcera ces paroles : <i>Venez... Allez...</i></p>
				<p>Le temps du jugement dernier est-il connu? Non. <i>Personne n'en a connaissance, mais le Père seul.</i> (S. Marc, xiii, 32.) <i>Le jour du Seigneur viendra comme un voleur pendant la nuit.</i> (I Thes., v, 2.)</p> <p>Dieu par sa science est la cause des choses et il communique les deux aux créatures : à toutes la vertu d'en produire d'autres, à quelques unes la connaissance de ce qui existe.</p> <p>Mais il se réserve l'opération et la connaissance exclusive de certaines choses. C'est ainsi que le monde ayant commencé par lui seul, finira par lui seul. De même la connaissance de la fin du monde doit lui être réservée.</p> <p>C'est la raison que Notre-Seigneur donna aux apôtres qui l'interrogèrent. (Act. i, 7.) Ce n'est pas à vous à connaître les temps et les moments que le Père a réservés à son pouvoir.</p> <p>C'est afin d'exciter notre vigilance sur nous-mêmes et notre sollicitude sur les autres.</p>
				<p>Le jugement se fera-t-il dans la vallée de Josaphat? Oui. <i>J'assemblerai tous les peuples et je les amènerai dans la vallée de Josaphat, et là j'entreferai en jugement avec eux.</i> (Joël, iii, 2.)</p> <p>D'après les Actes (i, 11), Jésus viendra comme il est monté. Or il est monté au ciel du haut de la montagne des Oliviers qui domine la vallée de Josaphat. Donc il viendra dans ces lieux pour juger.</p> <p>On ne peut savoir avec certitude comment s'y fera le jugement, ni comment les hommes pourront s'y réunir, parce que cette vallée est étroite pour tant de monde.</p> <p>Mais on peut croire qu'une grande multitude peut tenir dans un petit espace et voir le Christ, qui sera élevé dans l'air, et d'après l'Écriture on peut conclure avec probabilité qu'il en sera ainsi.</p>
III		Circon-	stances	<p>Mon Dieu! il me suffit de savoir que le jugement dernier aura lieu, puisque c'est un article de foi. Quant aux circonstances qui le détermineront, je m'en remets à la connaissance que vous en avez vous-même. Daignez, Seigneur, je vous en supplie, me rendre digne d'être compris en ce jour au nombre de vos élus.</p>



Plan	II	I	{ Après avoir parlé de la connaissance que nous aurons de nous-mêmes et des autres, au jour du jugement, du jugement et de ses circonstances, nous devons parler de ceux qui jugeront. A ce sujet, il y a quatre questions concernant les hommes et les anges bons et mauvais.	
			Hommes	Y aura-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ? Oui. (S. Math., ix, 28.) <i>Vous serez assis sur douze sièges jugeant les douze tribus d'Israël. Isaïe a dit : Le Seigneur est venu pour juger avec les anciens de son peuple. (Is., III, 14.)</i> Le mot juger s'entend de plusieurs manières : 1° Causalement, en donnant lieu à une cause de jugement; ainsi les Ninivites se lèveront au jour du jugement contre cette génération et la condamneront. (S. Mat., XII, 41). Ce sera commun aux bons et aux méchants.
				Quelques-uns
				2° Interprétativement, suivant q'on fait une chose à laquelle on consent. (Sag., III, 8.) <i>Les justes jugeront les nations.</i>
				3° A titre d'assesseur. Les justes iront au devant du Christ, et seront assis à ses côtés.
Plan	II	II	Hommes	4° Mais cela ne suffit pas pour accomplir la promesse du Seigneur qui a dit : <i>Vous serez assis jugeant</i> (S. Mat., ix, 28). Donc, les justes comparés au livre de la Sagesse, jugeront, non de leur propre autorité, mais en manifestant les arrêts.
				Pauvres
				La puissance judiciaire correspond-elle à la pauvreté volontaire? Oui. D'après Job (LVI, 6.) <i>Il ne sauve pas les impies et il donne aux pauvres la puissance de juger</i> , et d'après ces paroles de l'Evangile : (S. Mat., XIX, 28). <i>Vous qui avez tout laissé pour me suivre.</i> Ce pouvoir judiciaire est dû spécialement à la pauvreté volontaire pour trois raisons :
				1° De convenance, parce que les pauvres ont renoncé à tout pour servir uniquement le Christ.
			Esprits	2° De mérite, parce que leur pauvreté les a fait mépriser, le Christ veut les exalter.
				3° De disposition, car le renoncement aux biens pénètre le cœur de la vérité divine, est le premier pas dans la perfectoin, et mérite le premier rang dans les béatitudes.
				Ainsi ce pouvoir est dû aux pauvres volontaires, comme les apôtres, et ceux qui leur ressemblent.
Plan	II	III	Esprits	Les anges jugeront-ils? Non. Ils n'ont pas la nature humaine. (S. Jean, v, 27.) <i>Il a été donné au Christ la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.</i> De plus ils sont les ministres du Juge; ils ne doivent donc pas juger. (S. Mat., XIII, 41.) <i>Le Fils de l'homme enverra ses anges qui ramasseront et enleveront de son royaume tous les scandales.</i> L'autorité appartient à la Trinité, et le jugement lui-même au Fils de l'homme. Donc il faut aussi que les assesseurs du juge aient la nature humaine, dans laquelle ils puissent être vus par tous les bons et tous les méchants. Il faut en conclure que le droit de juger n'appartiendra pas aux anges, à moins qu'on l'entende en ce sens qu'ils approuveront la sentence du Christ. Les anges gardiens y seront comme témoins. Il est probable qu'ils jugeront les mauvais anges, d'après plusieurs théologiens.
				Anges
				Démon
				Les démons exécuteront-ils la sentence du juge sur les damnés? Oui. Les pécheurs se sont soumis à eux, il est juste qu'ils en subissent la peine. Mais il y a deux opinions. Les uns, considérant la justice divine relativement aux démons qui punissent, ne veulent pas qu'ils président au supplice des hommes.
				Démon
				D'autres considérant cette justice dans les hommes qui sont punis, croient le contraire.
				C'est difficile de se prononcer. Néanmoins puisque les justes reçoivent les illuminations par les bons anges, on peut dire que les damnés seront tourmentés par les démons.
				Mais ces derniers ne cesseront pas d'être tourmentés eux-mêmes, sans adoucissement.
Plan	II	III	{ Mon Dieu! vous avez honoré la nature humaine en permettant à votre Verbe de s'incarner. Vous daignez encore l'honorer en voulant que les justes président au jugement général. Faites, Seigneur, que je les imite, afin que je mérite d'être jugé favorablement.	

Plan	II	En particulier	I	{ Après avoir examiné quels sont ceux qui assisteront le Christ au jugement universel, nous devons maintenant examiner quels sont ceux qui seront jugés. A ce sujet, il y a quatre questions, concernant tous les hommes en général, puis les bons, les méchants et les anges.	
				Tous	Le Christ
					Convenance
				Bons	Bons
					Méchants
					Anges
				Anges	Discussion
					Rétribution
				Anges	Discussion
					Rétribution
III				{ Mon Dieu! vous voulez que dans ce monde les bons soient mêlés aux méchants, dans l'intérêt des uns et des autres. Donnez-moi, Seigneur, l'esprit de vos saints, afin que je ne pactise pas avec les impis, et que je mérite, au jour du jugement, d'être placé à votre droite avec les élus.	

Après avoir examiné quels sont ceux qui assisteront le Christ au jugement universel, nous devons maintenant examiner quels sont ceux qui seront jugés. A ce sujet, il y a quatre questions, concernant tous les hommes en général, puis les bons, les méchants et les anges.

**Tous**  
**Le Christ**  
 Tous les hommes comparaitront-ils au jugement? Oui. *Il est le juge des vivants et des morts.* (Act, x, 42.) *Tout œil le verra.* (Apoc., I, 17.)  
 La puissance judiciaire a été donnée au Christ comme homme en récompense de l'humilité qu'il a montrée dans sa Passion.  
 Or, il a répandu son sang d'une manière suffisante pour tous les hommes, quoique tous n'en profitent pas, à cause des obstacles opposés par quelques-uns.

**Convenance**  
 Il est donc convenable que tous les hommes soient réunis au jugement pour voir son exaltation dans la nature humaine, d'après laquelle Dieu l'a établi juge des vivants et des morts.  
 S'il est dit (Ps. I, 5) *que les impies ne ressusciteront pas au jugement*, c'est parce qu'ils sont déjà jugés. On doit l'entendre surtout des infidèles.  
 Les enfants y seront, non pour être jugés, mais pour contempler la gloire du Christ.

**Bons**  
 Les bons seront-ils jugés? Oui, pour être récompensés. (II Cor., v, 10.)  
*Il faut que nous paraissions tous devant le tribunal du Christ pour que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes et aux mauvaises actions qu'il aura faites dans son corps.*

D'ailleurs, l'universel embrasse tout. Or, ce jugement est appelé universel. Donc tous les hommes seront jugés.

1° Quant à la rétribution des récompenses, tous les hommes, même les bons, seront jugés pour recevoir une récompense qui réponde à leur mérite.

2° Quant à la discussion des mérites, ceux qui n'ont aucun mal ne le seront pas, car les mérites ne se discutent qu'autant qu'il y a mélange.

3° Ceux en qui il y aura eu un certain mélange de bien et de mal, ou qui sur le fondement de la foi ont bâti *du bois, du foin, de la paille*, (I Cor, III, 12), sans avoir pourtant rien préféré au Christ, ils seront jugés et cependant sauvés.

Dans ce passage : *Celui qui croit ne sera pas jugé.* (S. Jean, III, 18), le mot jugé a le sens de condamné.

Dans le texte cité ci-dessus, saint Paul envisage le jugement quant aux récompenses.

**Méchants**  
 Les méchants seront-ils jugés? Oui. Pour recevoir une peine proportionnée. Le jugement qui consiste dans la discussion des mérites ne convient qu'aux fidèles.

Dans les infidèles les œuvres manquent de droiture par le défaut de foi. Il n'y a donc pas en eux le mélange de bien et de mal qui exige une discussion.

Mais quant aux chrétiens en qui le fondement de la foi a été du moins conservé, ils subiront cette discussion, afin que la justice de la sentence soit manifeste.

Tandis que les infidèles seront condamnés, comme des ennemis, qu'on a coutume d'exterminer sans que leurs mérites soient discutés.

D'où : *Celui qui ne croit pas est déjà jugé.* (S. Jean, III, 18.) C'est l'infidélité positive.

**Anges**  
 Les anges seront-ils jugés? Non. *Le démon a déjà été jugé.* (S. Jean, XVI, 11.)

Quant à la discussion, ni les bons ni les mauvais ne seront jugés, parce que dans les bons il n'y a rien de mauvais, dans les mauvais rien de bon pour être jugé.

**Rétribution**  
 Quant à la rétribution, s'il s'agit des mérites propres, elle a eu lieu dès le commencement, puisque les bons furent récompensés et les méchants punis. S'il s'agit du bien ou du mal qu'ils ont causés parmi les hommes, elle aura lieu.

Les bons anges en auront un surcroît de joie, les mauvais un surcroît de peine. Le jugement ne sera que pour les hommes. Il se rapportera cependant aux anges d'une manière indirecte, selon qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

Ce passage : *Nous jugerons les anges*, (I Cor, VI, 3.) doit s'entendre du jugement de comparaison, parce qu'il y a des hommes qui seront trouvés supérieurs à certains anges.



Plan	II	I	humaine	Après avoir considéré ce qui se rapporte au jugement dernier, à ceux qui jugeront et à ceux qui seront jugés, nous avons enfin à considérer quelle sera la forme du Christ à cette occasion. A ce sujet, il y a trois questions concernant son humanité, sa gloire et la vision de sa divinité.	
				Arguments	Le Christ jugera-t-il sous sa forme humaine? Oui. (S. Jean, v, 22.) <i>Il lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.</i>
					Il jugera dans le même état qu'il a été jugé par Pilate, et parce qu'il nous a donné l'Evangile pendant qu'il s'est manifesté à nous dans la nature humaine.
					Il appartient de juger les hommes à celui qui a la puissance sur eux.
				Preuve	Or, le Christ est Notre-Seigneur par la création; mais cela ne suffirait pas après le péché, pour la vie éternelle, si nous n'avions pas reçu le bienfait de la Rédemption. (Rom., xiv, 9.)
					Donc il est dans l'ordre qu'il préside comme homme à ce jugement qui décidera de notre sort.
				Conséquences	C'est pourquoi <i>Dieu l'a établi juge des vivants et des morts.</i> (Actes x, 42.)
					Non seulement des hommes, mais de toute créature (Col., i, 20), comme il l'a déclaré. (S. Mat., xxviii, 18.) <i>Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.</i>
					Comme Dieu, il a naturellement l'autorité sur les créatures par la création. Selon la nature humaine, il a l'autorité d'empire qu'il a méritée par sa Passion. C'est ce qui paraît clairement exprimé dans ces paroles par le prophète Daniel: (vii, 9.) <i>Je vis le Fils de l'homme qui venait sur les nuées du ciel et qui s'avança jusqu'à l'ancien des jours dont il reçut la puissance, l'honneur et le royaume.</i>
		II	Glorieuse	Arguments	Apparaîtra-t-il sous la forme glorieuse de son humanité? Oui. <i>Ils verront le Fils de l'Homme... avec une grande puissance et majesté.</i> (S. Luc, xi, 27.)
					Celui qui juge est au-dessus de ceux qui sont jugés. Or, les élus qui seront jugés auront des corps glorieux. Donc le juge apparaîtra sous sa forme glorieuse.
				Preuves	Il a été jugé lui-même dans la faiblesse, il est juste qu'il juge dans la gloire.
					Etant médiateur (I Tim., ii, 5), il communique avec les extrêmes, Dieu et les hommes.
					Communiquant avec les hommes, il remplit le rôle des hommes près de son Père.
					Communiquant avec son Père, il transmet les dons de son Père aux hommes. Dans son premier avènement il dut se montrer dans l'infirmité de notre nature, afin de satisfaire pour nous près de son père.
					Mais dans le second, il viendra pour exécuter la justice de son Père; il devra donc faire éclater sa gloire en prenant la forme glorieuse.
				Réponses	Sa croix apparaîtra comme l'indice de la faiblesse passée, et pour faire éclater la juste condamnation des déicides. Ses cicatrices diront comment il a triomphé de l'enfer.
					Les autres signes de sa Passion rappelleront ses ignominies, l'injustice de ses bourreaux et le souvenir de sa mort passée.
		III	Visible	Principe	Et cet appareil sera un supplice pour les méchants et une source de gloire et une récompense pour les bons.
					Les méchants verront-ils la divinité sans joie? Ils ne verront pas la divinité, mais ils connaîtront par les preuves les plus frappantes que le Christ est Dieu.
				Conclusion	On ne peut pas voir Dieu, la vérité et la bonté par essence, sans éprouver de la joie. <i>La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le Dieu véritable.</i> (S. Jean, xvii, 3.)
					Donc si les méchants pouvaient voir la divinité, ils en éprouveraient de la joie.
					Mais ils ne la verront pas, parce que leur intellect est mal disposé à cause du péché, quoique cette indisposition ne détruise pas le rapport qu'ils ont avec la bonté divine; car son image subsiste toujours en eux, mais sans pouvoir les délecter.
					Ainsi leur tristesse et la haine qu'ils ont non de la divinité, mais des peines qu'elle leur fait subir, ne cesseront pas, malgré ce qu'ils pourront voir.
					Mon Dieu! après l'humiliation volontaire par amour pour vous vient la gloire. C'était justice qu'après sa Passion, votre divin Fils ressuscitât. Il est juste aussi qu'il apparaisse dans tout l'éclat de sa majesté à la fin du monde. Accordez-moi la grâce de voir sa divinité afin que je mérite d'entrer dans la gloire.

3<sup>me</sup> PARTIE

---

X

TRAITÉ DE LA VIE ÉTERNELLE



TRAITÉ DE LA VIE ÉTERNELLE

TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Plan	{	Le monde en lui-même	{	Vision de l'essence divine.
				Béatitude.
	{	Bienheureux	{	Sentiments à l'égard des damnés.
				Dots.
	{	Les hommes	{	Auréoles.
				Peine des damnés.
		Damnés		Intelligence et volonté
			{	Justice et miséricorde à leur égard.

		Après avoir traité de la fin du monde, c'est-à-dire de l'état des âmes séparées, de la résurrection et du jugement universel, nous avons à nous occuper de la vie éternelle, et d'abord de l'état du monde. A ce sujet, il y a cinq questions concernant le monde en général, les corps célestes et terrestres en particulier.	
Plan	II	Le monde	<p><b>Avant</b></p> <p>Le monde sera-t-il renouvelé? Oui, d'après Isaïe (LXV, 17) : <i>Je m'en vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle</i>; et l'Apoc. (XXI, 1) : <i>J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle</i>.</p> <p>Il faut qu'il soit en rapport avec l'homme renouvelé qui aime la ressemblance. Le monde sert à l'homme pour soutenir sa vie et pour lui montrer les attributs de Dieu.</p> <p>L'homme glorifié n'en aura pas besoin pour l'entretien de sa vie, parce que son corps sera incorruptible; ni pour avancer dans la science divine, parce que son âme verra Dieu.</p> <p>NOTE. Il est de foi que ce renouvellement aura lieu, mais on ignore comment il se fera.</p>
			<p><b>Après</b></p> <p>Mais son œil corporel ne pourra pas atteindre à cette vision de l'essence. C'est pourquoi il lui faudra une jouissance qui lui convienne; c'est ce qui aura lieu par le renouvellement du monde qui reflètera l'essence divine; il verra le Christ et les saints.</p>
			<p><b>Mouvement</b></p> <p>Le mouvement des corps célestes cessera-t-il? Oui. Le temps n'existera plus (Apoc. X, 6); le soleil ne se couchera plus (Is., LX, 20); le nombre des élus sera complet; le mouvement existe pour une fin, et le repos est plus noble que lui.</p> <p>Puisque ces corps et les autres ont été faits pour l'homme et que l'homme n'aura plus besoin de leur ministère, le mouvement du ciel s'arrêtera; mais rien ne sera détruit. Cette cessation du mouvement ne sera pas l'effet des lois de la nature, mais de la volonté divine.</p>
			<p><b>Céleste</b></p> <p>La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée? Oui. (Is., XXX, 26.) <i>La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus grande</i>. Cela résulte aussi de ce que dit saint Paul des gémissements et de l'attente des créatures. (Rom., VIII, 18.)</p> <p>Ce renouvellement a pour but de manifester à l'homme la présence de Dieu d'une manière pour ainsi dire sensible.</p> <p>Or, la créature mène à cette connaissance par sa beauté (Sag., XIII, 5) qui consiste principalement dans la lumière. (Eccli., XLIII, 10.)</p> <p>Il faut conclure de là que les corps célestes seront perfectionnés dans leur clarté même, sans être purifiés par le feu.</p> <p>Mais le degré et le mode de ce perfectionnement ne sont connus que de Dieu seul, qui en sera l'auteur.</p> <p>Quoique l'homme soit petit, son âme dépasse l'univers; il jouira du monde renouvelé, non par nécessité, mais par une certaine perfection. D'ailleurs tout a été fait pour Dieu.</p>
			<p><b>Eléments</b></p> <p>Les éléments seront-ils renouvelés par une certaine clarté? Oui.</p> <p>D'après l'Apoc. (XXI, 1.) Les éléments inférieurs le seront à cause des services que les créatures rendent à l'homme. Ceux de l'homme seront donc aussi glorifiés et tous les corps lui serviront. Donc il convient que tous les éléments soient doués de clarté.</p> <p>Les âmes recevront les propriétés des esprits à cause des rapports qui existent entre eux : <i>les hommes seront comme les anges</i>. (S. Mat., XXII, 30.)</p> <p>De même les corps inférieurs, participant aux célestes, par la seule propriété d'être lumineux et diaphanes, seront principalement perfectionnés sous le rapport de la clarté.</p> <p>Sans avoir le même éclat, ils seront tous perfectionnés selon le mode de leur être. Car il est dit que la terre sera transparente comme du verre à sa surface. L'eau comme le cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les luminaires du firmament.</p>
		<p><b>Terrestre</b></p> <p>Les plantes et les animaux subsisteront-ils? Non. (Gen., IV, 3.)</p> <p>Ils servent à la vie animale qui n'existera plus dans l'homme. Donc ils cesseront d'exister après le renouvellement du monde.</p> <p>En effet, le renouvellement du monde ayant lieu pour l'homme doit lui être conforme. Or, l'homme sera incorruptible (I. Cor., XV, 53), et demeurera perpétuellement en repos. Donc tout devra être incorruptible; mais les plantes et les animaux ne le sont pas. Donc ils ne subsisteront plus.</p> <p>(Les modernes sont opposés à saint Thomas à ce sujet, comme à la cessation du mouvement.)</p>	
	III		<p>Mon Dieu! qu'il est beau le monde actuel! Vous y avez répandu avec largesse comme un reflet de votre gloire, et chacun des êtres qui le composent est une expression de vos attributs adorables et infinis. Quelle sera donc sa beauté lorsque vous l'aurez renouvelé! Œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur!</p>



I Après avoir considéré l'état du monde à la suite du jugement dernier, nous avons à nous occuper de ce qui se rapporte aux bienheureux, et d'abord de la vision de l'essence divine. A ce sujet il y a trois questions concernant sa possibilité, les yeux du corps et l'objet de la vision.

## L'intellect humain peut-il parvenir à voir Dieu dans son essence?

Oui. (I. Cor., XIII, 12.) *Alors nous le verrons face à face.* Or ce qui est vu face à face est vu dans son essence. Donc Dieu sera vu dans son essence par les saints dans le ciel. Voyez ce qui a été dit à la question 12.

## Raisons

L'acte intellectuel est la principale opération de l'homme, il faut nécessairement que notre béatitude s'accomplisse dans une opération de ce genre, selon son objet.

Or l'objet essentiel et final de notre intellect c'est la vision de l'essence divine. S'il s'arrêtait à une autre chose, Dieu ne serait pas son principe, ce qui est absurde.

Donc l'intellect peut parvenir à cette vision. Mais comment cela se fera-t-il ? L'essence divine s'unira à notre esprit et sera non seulement son objet, mais encore sa forme.

Maintenant nous voyons Dieu dans ses créatures, comme dans un miroir, dans un lac.

Alors nous le verrons en face, par la communication de sa lumière surnaturelle.

Les saints verront-ils Dieu des yeux du corps? Non. (Q. 12.)

On ne peut voir des yeux du corps une chose incorporelle. Or Dieu est incorporel. Donc on ne peut le voir des yeux du corps.

La vue et les sens seront spécifiquement la même chose dans la gloire qu'ici-bas. La vue ne verra donc pas l'essence divine comme une chose visible par elle-même.

Mais elle le verra comme une chose visible par accident, dans les corps glorieux et principalement dans le Christ.

Non plus, dit saint Augustin, comme sur la terre, où ses perfections invisibles se dévoilent à notre intelligence seule, mais de la même manière que sans hésiter et sans discourir, nous voyons que l'homme qui marche devant nous est vivant.

Lorsque Job dit : *Mon œil vous voit, on doit l'entendre de l'œil spirituel, d'après ces paroles de l'apôtre : Il éclaire les yeux de notre corps. (Eph. I, 18.) Je verrai mon Sauveur dans ma chair, c'est-à-dire, je serai dans ma chair quand je le verrai.*

Les saints en voyant Dieu, voient-ils tout ce qu'il voit? Non.

Les anges ne voient pas tout en Dieu. *L'esprit du Christ est seul sans mesure.*  
(S. Jean, III, 34.) Donc les saints ne voient pas tout en Dieu.

Par sa connaissance de vision, Dieu connaît tout ce qui a été, est et sera éternellement, comme lui étant présent.

Par sa connaissance de pure intelligence, il embrasse tout ce qu'il pourrait faire, sinon il ne connaîtrait pas parfaitement sa puissance.

Or un intellect créé ne peut comprendre tout ce que Dieu peut; ce serait comprendre Dieu lui-même, ce qui est impossible.

Quant à la connaissance de vision, l'intellect créé du Christ voit tout dans le Verbe.

Mais les autres intellects créés n'y voient pas tout; ils y voient d'autant plus de choses qu'ils sont plus parfaits, comme on voit les conséquences d'un principe selon qu'on le connaît plus ou moins.

Ainsi l'un peut instruire l'autre et la science croître jusqu'au jour du jugement. Alors ce sera définitif, et peut-être on connaîtra tout ce que Dieu connaît.

Et l'âme du Christ illuminera toutes les autres sur ce qu'elle voit mieux qu'elles dans le Verbe, d'après saint Jean (Apoc., xxi, 23.) *La clarté de Dieu éclaire la ville de Jérusalem, et l'Agneau est son flambeau.*

Mon Dieu ! l'activité de notre intelligence toujours avide d'apprendre et de connaître, n'aura son repos qu'en vous, lorsqu'il nous sera donné de vous contempler. En attendant, Seigneur, faites que je vous connaisse et que je me connaisse, autant que vous le désirez, pour votre gloire et pour mon salut.

Plan	I	Après avoir dit que les saints verront l'essence divine, mais non des yeux de leur corps, et qu'ils ne verront pas tout en Dieu, nous devons parler de leur béatitude et de leurs demeures. A ce sujet, il y a trois questions concernant l'augmentation de la béatitude, les demeures et leur distinction.	
		Augmentation	<b>Comment</b>
	Demeures		<b>Pourquoi</b>
		Demeures	<b>Analogie</b>
	Demeures		<b>Application</b>
		Distinction	<b>1<sup>er</sup> Principe</b>
	Distinction		<b>2<sup>me</sup> Principe</b>
		III	Mon Dieu! la sagesse de votre justice éclate même dans la récompense que vous accordez à vos élus. Puisque cette récompense dépend de la charité, donnez moi, Seigneur, la grâce de vous aimer autant que je le puis ici-bas. afin que j'aie le bonheur de vous aimer durant toute l'éternité.

<b>La béatitude des saints sera-t-elle plus grande apres le jugement?</b>	
Oui. De même que les méchants seront punis davantage dans leurs corps.	
La béatitude des saints augmentera en étendue, parce que l'âme ne se réjouira pas seulement de son bien propre, mais encore du bien de son corps.	
On peut dire aussi que la béatitude de l'âme elle-même sera augmentée en intensité. (Saint Thomas retracte ici ce qu'il avait dit 1 <sup>a</sup> 2 <sup>a</sup> q. IV, art. 5, ad. 5.)	
Parce que l'âme étant seule tend, par une inclination naturelle, à se réunir à son corps, et ce désir l'empêche de se porter de toutes ses forces vers le souverain bien, d'après saint Augustin.	
<b>L'âme unie au corps glorieux ressemble plus à Dieu que l'âme séparée, parce que l'âme unie à son corps a un être plus parfait, puisque telle est sa nature.</b>	
Quoique dans l'acte de l'intelligence elle ne fasse pas usage de son corps, cependant celui-ci étant glorieux la rendra plus parfaite dans son opération.	
<b>Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés des demeures?</b>	
Oui. <i>Il y a dans la maison de mon Père beaucoup de demeures</i> , dit Notre-Seigneur. (S. Jean, XIV, 3.) Ce que saint Augustin entend des récompenses. Toute cité bien ordonnée a des demeures distinctes. Or la patrie céleste est comparée à une cité. Donc il faut y distinguer des demeures diverses selon les divers degrés de béatitude.	
Lorsque le corps en mouvement atteint son terme, on dit qu'il est en repos, qu'il demeure.	
Ainsi on peut dire que notre volonté est en mouvement par ses appétits qui lui servent à atteindre sa fin, et qu'elle demeure lorsqu'elle y arrive pour son repos.	
<b>Donc on peut appeler des demeures diverses les manières d'atteindre la fin dernière, de telle sorte que l'unité de la cité désigne l'unité de la béatitude considérée en elle-même, et la pluralité des demeures, la différence de la béatitude des élus.</b>	
C'est ainsi que les corps légers s'élèvent dans les airs qui sont le lieu de leur demeure, et qu'ils y occupent des lieux divers, selon leur légèreté.	
<b>Les demeures se distinguent-elles d'après les degrés de charité?</b>	
Oui. Le bonheur dépend de l'union avec Dieu. Or le mode de cette union est en rapport avec celui de la charité. Donc la diversité de la béatitude sera conforme à la différence de la charité.	
Deux principes servent à distinguer les demeures ou les degrés de charité : un prochain, l'autre éloigné.	
Le prochain est la charité même du ciel : plus elle sera parfaite, plus sera parfaite la vision de l'essence divine, et plus sera grande la béatitude des saints.	
Le principe éloigné est la charité de la vie présente, où le mérite des vertus et des œuvres vient de la charité même qui a pour objet la fin dernière. Ainsi la charité d'ici-bas dispose, par mérite, aux demeures diverses du ciel. D'où nos vertus et nos œuvres ne nous donnent droit à la gloire qu'autant qu'elles sont animées et vivifiées par la charité, comme leur forme.	
On objecte que la récompense est due à l'acte et non à l'habitude. Mais quoique l'habitude de la charité ou de toute autre vertu ne soit pas le mérite auquel la récompense est due, elle est cependant le principe et la raison entière de ce qu'il y a de méritoire dans l'acte. C'est pourquoi les récompensés se distinguent selon sa diversité.	



Plan II	I	Après avoir parlé de la vision de l'essence divine, de la béatitude des saints et de leurs demeures nous devons considérer la manière dont ils se comporteront à l'égard des damnés. A ce sujet, il y a trois questions, savoir : s'ils voient leurs peines, s'ils y compatissent ou s'ils s'en réjouissent.	Principe	Les saints verront-ils les peines des damnés? Oui. (Isaïe, LVI, 24.) <i>Ils sortiront et ils verront les cadavres des vivants qui ont prévariqué contre moi.</i> D'où la Glose ajoute : Les élus sortiront de l'intelligence ou de la vision manifeste, pour être davantage excités par là à chanter les louanges de Dieu. (Glose ordinaire.)
				On ne doit rien enlever aux saints de ce qui appartient à la perfection de leur béatitude.
				Or, une chose est mieux connue quand on la rapproche de ce qui lui est contraire, parce que les contraires placés à côté l'un de l'autre brillent ainsi davantage.
	Vue	Conclusion	C'est pourquoi, afin que la béatitude des saints leur soit plus agréable et qu'à cet égard ils rendent à Dieu de plus grandes actions de grâces, il leur est accordé, sans qu'ils cessent de jouir de la vision béatifique, de voir parfaitement les peines des damnés.	
			Ils connaissent aussi clairement tout ce qui se passe parmi les hommes de la terre.	
			La vue des difformités n'est pas un obstacle à la perfection de la vision des saints; car les espèces des choses au moyen desquelles l'âme connaît les contraires ne sont pas les contraires en elle.	
	Compassion	Sur terre	Ainsi Dieu qui a la connaissance la plus parfaite voit toutes les choses belles et toutes les choses honteuses.	
			Compatissent-ils aux peines des damnés? Non. Compatir, c'est en quelque sorte participer. Or les saints ne peuvent participer à aucune peine. Donc, ils ne compatissent pas aux misères des damnés.	
			On peut compatir de deux manières : par passion et par élection de la raison. Sur la terre nous avons compassion des pécheurs de ces deux manières, parce qu'ils peuvent, sans porter atteinte à la justice divine, passer du péché à la béatitude.	
	En enfer	Compassion	Ainsi Dieu, les anges et les saints, compatissent à l'état des pécheurs en voulant leur salut, quoiqu'ils n'y compatissent pas par passion, comme les bons qui sont sur la terre.	
Mais dans l'autre vie, les damnés ne pourront pas être affranchis de leurs misères.				
La compassion ne pourra donc plus s'y rapporter d'après la droite élection. C'est pour cela que les saints n'auront aucune compassion à l'égard des damnés.				
Joie	Directement	Car la charité ne peut vouloir que ce qui est conforme à la justice divine. On dit que Dieu est miséricordieux, selon qu'il vient en aide à ceux qu'il convient de délivrer de leurs misères selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice; mais cela ne signifie pas qu'il ait pitié des damnés, si ce n'est peut-être en les punissant moins qu'il ne le méritent.		
		Se réjouissent-ils des peines des damnés? Oui. (Ps., LVII, 11.) <i>Le juste se réjouira quand il verra la vengeance.</i>		
		<i>Ils seront un objet de satisfaction pour tous les hommes.</i> (Isaïe, LXVI, 24.) Or, cette satisfaction désigne la joie de l'esprit. Donc les bienheureux se réjouiront des châtimens des impies.		
Par accident	Joie	Une chose peut être la matière de la joie de deux manières différentes : 1° Par elle-même ou directement, quand on se réjouit d'une chose comme telle. Les saints ne se réjouiront pas ainsi des peines infligées aux damnés.		
		2° A raison d'une circonstance qui l'accompagne, ou par accident; les saints se réjouiront de la sorte des peines des damnés, en considérant en elles l'ordre de la justice divine, et leur propre délivrance qui sera pour eux un sujet de joie.		
		Ainsi on se réjouit de ses propres afflictions dans l'ordre de son salut. (S. Jacques, I, 2.) <i>Regardez comme le sujet d'une très-grande joie les diverses afflictions, qui vous arrivent</i>		
III	Et des peines d'autrui, selon qu'il s'y trouve un bien dans son intérêt.			
	Mon Dieu! que votre miséricorde ne se lasse pas à notre égard, afin de nous donner la grâce et le temps de nous convertir et de faire pénitence, pour que nous évitions les rigueurs de votre justice, et pour chanter éternellement vos louanges avec les anges et les saints.			

Plan	I	Après avoir traité des dots ou du corps glorieux dans les questions 82 et les trois suivantes, nous devons nous occuper des dots des âmes, ou des dons qu'elles recevront de la part de Dieu. A ce sujet, il y a cinq questions concernant l'existence, la différence et les sujets de ces dots.	
		Les dots	<p><b>Existence</b></p> <p><b>Les bienheureux auront-ils des dots?</b> Oui. Comme dans le mariage. Si les épouses reçoivent une dot, il faut que les saints, qui contractent avec Dieu un mariage spirituel, en reçoivent une. (Is., LXI, 10.) <i>Il m'a revêtu des vêtements de salut comme une épouse parée de tous ses joyaux.</i></p> <p>La dot des saints peut se définir : Un ornement perpétuel de l'âme et du corps, qui persévère à jamais dans la béatitude. C'est par analogie avec la dot inamissible de l'épouse.</p> <p>On entend par là certains dons qui consistent dans les biens intérieurs de l'âme. (Ps., XLIV, 14.) <i>Toute gloire de la fille du roi vient du dedans.</i></p> <p>C'est comme une beauté intérieure requise dans le mariage spirituel de l'âme avec Dieu.</p>
			<p><b>Différence</b></p> <p><b>La dot est-elle la même chose que la béatitude?</b> Non. La dot se donne sans les mérites, la béatitude avec les mérites.</p> <p>Il n'y a qu'une béatitude tandis qu'il y a plusieurs dots.</p> <p>La béatitude consiste dans une opération, tandis que la dot est une simple qualité.</p> <p>D'après ces trois raisons, il faut dire que la béatitude et la dot diffèrent réellement.</p> <p>La béatitude est l'opération parfaite par laquelle l'âme glorieuse est unie à Dieu. Les dots sont des qualités qui se rapportent à cette opération parfaite. Ainsi les dots se rapportent à la béatitude comme ses parties.</p>
		Le Christ	<p><b>Convient-il au Christ d'avoir des dots?</b> Non. Il doit y avoir une distinction de personnes entre l'époux et l'épouse. Or le Christ, Fils de Dieu, est l'époux, et c'est lui qui donne les dots spirituel. Donc il ne lui convient pas d'en recevoir et d'en avoir.</p> <p>Son union avec le Père ne saurait être considérée comme un mariage.</p> <p>L'union de la nature divine avec la nature humaine n'exige pas non plus de dot, parce qu'il n'y a pas conformité de nature qui doit exister entre l'épouse et l'époux, et que la nature humaine, que le Verbe s'est personnellement unie, n'a jamais existé sans lui être unie parfaitement.</p> <p>On doit donc dire que la dot ne convient point du tout au Christ, ou qu'elle ne lui convient pas aussi proprement qu'aux saints, quoiqu'il possède de la façon la plus excellente les biens appelés de ce nom.</p>
			<p><b>Sujets</b></p> <p><b>Les anges ont-ils des dots?</b> Non. Ils ne sont que les compagnons de l'époux, et ils n'appartiennent pas à l'Eglise selon qu'on lui donne le nom d'épouse. Les biens qui constituent les dots de l'âme, se trouvent aussi dans les anges. Mais ces biens considérés au point de vue même des dots, ne sauraient leur être attribués.</p> <p><b>Les anges</b></p> <p>Car la qualité d'épouse convient à la nature humaine et non à la nature angélique.</p> <p>Or nulle conformité de nature n'existe entre le Christ-Dieu, homme, avec les anges. Il est leur chef, non leur époux.</p> <p>Donc l'idée de dot ne saurait leur convenir aussi naturellement qu'aux saints. Mais dans un sens large et par métaphore, on peut dire que les anges ont des dots.</p>
		L'âme	<p><b>L'âme a-t-elle trois dots?</b> Oui. Tous le reconnaissent quoique différemment. Toutes les qualités assignées à l'âme glorieuse reviennent à ces trois.</p> <p>Ce sont la vision, la compréhension et la jouissance qui disposent à la béatitude.</p> <p>La vision est une dot qui correspond à la foi que nous avons sur cette terre.</p> <p>La compréhension est une dot qui correspond à l'espérance d'ici-bas.</p> <p>Et la jouissance est une dot qui correspond à la charité dont il est dit qu'elle ne cesse pas.</p>
		<p><b>III</b> Mon Dieu! nous ne pourrons jamais comprendre ce que vous faites pour embellir nos âmes ici-bas et les rendre dignes de vous! Qui pourrait comprendre ce que vous leur réservez dans la gloire? J'y crois de tout mon cœur et je veux m'efforcer de tout mériter.</p>	



I	Après avoir parlé des dots qui sont accordées aux âmes des bienheureux, nous avons à nous occuper des auréoles, en trois tableaux. Nous allons voir d'abord ce qu'on entend par là. A ce sujet, il y a quatre questions concernant la différence de la couronne, de l'auréole et du fruit.	
Plan II	Couronne	<p>L'auréole est-elle la même chose que la récompense essentielle appelée la couronne? Non. La couronne est due à la victoire. (II. Tim., II, 5.) <i>Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.</i> Elle est accordée à tous les bienheureux, tandis que l'auréole est accordée à quelques-uns, c'est-à-dire à ceux qui ont livré des combats périlleux.</p>
	Auréole	<p>La récompense essentielle qui est la béatitude, est appelée <i>couronne d'or</i> (aurea) à cause du combat qu'elle suppose, et comme signe de la royauté céleste.</p> <p>La récompense accidentelle est désignée par l'auréole, diminutif d'aurea, ou petite couronne qui se surajoute à la couronne principale comme une marque de distinction.</p> <p>Elle consiste dans la joie qui provient de certaines œuvres excellentes que l'on a faites.</p> <p>Superposée à la couronne elle est le signe d'un combat et d'une victoire éclatante.</p>
	Fruits	<p><b>L'auréole diffère-t-elle du fruit? Oui.</b> Ils ne se divisent pas de même. Et ne s'appliquent pas aux mêmes personnes : l'auréole s'applique aux vierges, aux martyrs et aux docteurs, tandis que le fruit s'applique aux personnes mariées, aux veuves et aux vierges. Donc ils diffèrent entre eux.</p> <p>Car la couronne désigne surtout la joie et la possession de Dieu, qui est la récompense essentielle ou la béatitude.</p> <p>L'auréole désigne plus particulièrement la joie produite par les œuvres parfaites. Et le fruit, la joie du profit qui provient de la parole de Dieu, par le progrès spirituel, comme l'agriculteur qui jouit des fruits de sa semence.</p> <p>L'auréole est accordée aux œuvres par lesquelles on imite la victoire parfaite du Christ.</p> <p>Le fruit est plutôt la récompense accidentelle de la victoire sur les œuvres de la chair.</p> <p>Ainsi on le voit, il y a une différence entre la couronne, l'auréole et le fruit.</p>
	Fruits	<p><b>Le fruit n'est-il dû qu'à la vertu de continence? Oui.</b> (S. Mat. XIII.) A ce sujet, la glose assigne les fruits à la virginité, à la viduité et à la continence conjugale qui sont des parties de la continence.</p> <p>Le fruit est une récompense due à l'homme qui de charnel devient spirituel. C'est pourquoi il répond surtout à la vertu qui délivre l'homme de la chair. Or, cette vertu c'est la continence; car les plaisirs asservissent l'âme au corps à tel point que, sous leur empire il est impossible de comprendre quelque chose. C'est pour cela que le fruit répond à la continence plutôt qu'à une autre vertu. Les délectations de la table sont plus nécessaires que celles de la chair. Elles ne sont pas si violentes et ne soumettent pas aussi fortement l'âme à la chair. Donc le fruit répond mieux à la continence qu'à la tempérance.</p>
III	Nombre	<p><b>Assigne-t-on convenablement trois fruits aux trois parties de la continence? Oui.</b> Il y a la continence des mariés, des veuves et des vierges. Car l'homme s'élève à la vie spirituelle à proportion du renoncement à la chair.</p> <p>Or, il y a une spiritualité nécessaire et une autre surabondante; la première a lieu chez ceux qui n'usent des plaisirs que dans l'ordre rationnel, les mariés.</p> <p>La seconde, pour un temps limité, est celle des veuves; pour toujours, celle des vierges.</p> <p>D'où le vénérable Bède assigne le <i>trentième</i> à la continence conjugale; le <i>soixantième</i> à la continence des veuves et le <i>centième</i> à la continence des vierges.</p>
		<p>Mon Dieu! assistez-moi dans les assauts de la tentation, rendez-moi fort dans les combats que je dois livrer, afin que, par votre grâce, je remporte la victoire et que je mérite la récompense que vous réservez aux vainqueurs, sous l'étendard de la croix, au nom de Jésus, votre divin Fils.</p>

Plan

- I** { Après avoir montré la différence entre les récompenses de la couronne, de l'auréole et du fruit, nous devons parler de ceux à qui sont dues les auréoles. A ce sujet, il y a six questions concernant les vierges, les martyrs, les docteurs, le Christ, les anges et les corps d'une manière accidentelle.
- Vierges**
- L'auréole est-elle due à la virginité?** Oui, à cause de sa victoire. Là où il y a un motif de triomphe éclatant, il doit y avoir une couronne spéciale. Or la virginité remporte une victoire singulière sur la chair, contre laquelle on combat continuellement : *L'esprit est en lutte contre la chair.* (Gal, v, 17). Les théologiens ne sont pas d'accord pour savoir à quelle virginité elle est due, à celle qui est conservée par vœu ou par l'acte. Il semble qu'elle appartient à la perpétuelle intégrité de l'âme et du corps, voulue par élection. Cette vertu mérite donc une couronne spéciale qu'on appelle l'auréole. D'où la vierge opprimée par violence, serait-elle rendue mère ne perd ni la virginité ni l'auréole. C'est ce qui fit dire à Sainte Lucie : Si vous me faites violence malgré moi, ma chasteté me méritera une double récompense.
- Hommes**
- Martyrs**
- Est-elle due aux martyrs?** Oui. Le martyr est au dessus de la virginité. Le martyr combat, remporte une grande victoire, pour la plus noble des causes, c'est-à-dire pour l'amour du Christ; car ce n'est pas la peine mais la cause qui fait le martyr, d'après Saint Augustin. Or, si le combat de l'esprit contre la concupiscence intérieure mérite l'auréole, celui qui a lieu contre les persécutions du dehors en mérite également une. Quant aux autres souffrances et aux pénitences, elles sont appelées martyre par analogie, mais elles ne méritent par l'auréole.
- Docteurs**
- Est-elle due aux docteurs?** Oui. Ils sont vainqueurs du démon. Ils ne repoussent pas seulement ses attaques, mais le chassent d'eux et des autres. C'est ce qu'ils font par la prédication et l'enseignement oral ou par écrit. Elle n'est due aux prélats qu'autant qu'ils prêchent réellement quoique obligés. Car la couronne n'est pas due à la faculté de combattre, mais au combat. (II. Tim., II, 5.) *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.*
- Christ**
- Est-elle due au Christ?** Non, puisque l'auréole consiste à lui ressembler. La couronne lui convient éminemment, parce qu'il a combattu et triomphé courageusement. Mais l'auréole exprime un diminutif et une participation à la plénitude du Christ. Donc il ne lui convient pas d'avoir l'auréole, mais plutôt ce dont toutes les auréoles tirent leur origine, à cause de sa victoire pleine et parfaite. (Apoc., III, 21.) *Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir sur mon trône, comme j'ai vaincu et comme je suis assis sur le trône de mon Père.*
- Autres**
- Anges**
- Est-elle due aux anges?** Non. Ils ne combattent pas. Or : (II. Tim., II, 5.) V. le texte ci-dessus. Donc ils n'ont pas droit à l'auréole. L'auréole répond proprement à une perfection qui vient d'un mérite suréminent. Or, ce qui dans les hommes appartient au mérite est naturel dans les anges. Soit que cela se rapporte à leur état commun ou à leur récompense essentielle. Donc ce qui fait que les hommes ont l'auréole ne fait pas que les anges la possèdent.
- Corps**
- Est-elle due aux corps?** Non. Les âmes actuellement au ciel l'ont; cependant elles n'ont pas de corps. Donc ce n'est pas le corps, mais l'âme qui a l'auréole. Elle est proprement dans l'âme, parce que c'est la joie qu'on ressent des œuvres qui la méritent. Or, de même que la joie de la récompense essentielle, ou la couronne, rejaille sur le corps, de même il résulte de la joie de l'auréole un éclat qui rejaille sur lui. D'où l'auréole existe principalement dans l'âme, et jette un reflet sur le corps.
- III** { Mon Dieu! je me consacre de nouveau tout à vous, et je me propose, moyennant votre grâce, de pratiquer votre sainte loi, afin de mériter les récompenses éternelles que vous réservez à vos saints, selon qu'ils sont conformes à Jésus, votre divin Fils.



		Après avoir parlé de l'auréole comparée avec la couronne et le fruit, et par rapport à ceux qui la méritent, nous avons à montrer qu'il y en a trois et les comparer entre elles pour savoir quelle est celle qui a la prééminence sur les autres et si elles sont égales en tout. A ce sujet, il y a trois questions.	
Plan	I	Exposé	Convient-il de distinguer trois auréoles? Oui. Il y a celles des vierges, des martyrs et des docteurs.
			L'auréole est une récompense privilégiée correspondant à une victoire exceptionnelle.
			Or, l'homme a trois combats principaux à livrer. De là trois auréoles pour les vainqueurs.
	Nombre	Detail	1 <sup>o</sup> Combat contre la chair. La plus grande victoire qu'on puisse remporter à ce sujet, consiste à s'abstenir absolument des jouissances charnelles. C'est le triomphe des vierges. D'où l'auréole est due à la virginité.
			2 <sup>o</sup> Combat contre le monde. La plus grande victoire qu'on puisse remporter contre lui, consiste à souffrir persécution de sa part jusqu'à la mort. C'est pour cela que l'auréole est due aux martyrs.
			3 <sup>o</sup> Combat contre le démon. La plus grande victoire qu'on puisse remporter, consiste à chasser le démon de soi et des autres par l'enseignement et la prédication. De là celle des docteurs.
	II	Lutte	Il y en a qui distinguent les auréoles d'après les facultés de l'âme, la raison, l'irascible, le concupiscible. D'autres suivant les choses d'après lesquelles nous ressemblons le plus noblement au Christ, en sa qualité de médiateur, de victime et de vierge.
			L'auréole des vierges l'emporte-t-elle sur les autres? Il faut les comparer.
			1 <sup>o</sup> Au point de vue de la lutte, celle des martyrs l'emporte d'une manière et celle des vierges d'une autre; car le combat des martyrs est plus fort et plus douloureux, et celui de la chair plus dangereux, à cause de sa durée et parce qu'il nous menace de plus près.
	Supériorité	Objet	2 <sup>o</sup> Au point de vue de l'objet, l'auréole des docteurs a le premier rang. Ils combattent pour les biens intelligibles, les autres pour les biens sensibles. Cependant le combat des martyrs étant plus rude et plus violent, leur auréole l'emporte.
			D'après Notre-Seigneur : <i>Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice.</i> (S. Mat., v. 10.) Cette béatitude embrasse toutes les autres.
			C'est pour cela que l'Eglise, dans sa liturgie, met les martyrs avant les docteurs et les vierges.
III	Principe	Différence	Mais rien n'empêche que, sous certain rapport, les autres auréoles ne l'emportent.
			L'auréole de l'un est-elle plus excellente que celle de l'autre? Oui.
			Elle est superposée à la couronne qui n'est pas la même pour tous. Donc il en est de même de l'auréole.
	Mérites		Le mérite qui donne droit à l'auréole est plus ou moins grand, selon l'énergie plus ou moins grande de sa cause. Donc elle varie d'éclat.
			Cependant les mérites peuvent être grands du côté du principe ou du côté de l'œuvre.

1<sup>o</sup> Du côté du principe ou de la charité. Il peut se faire que celui qui a moins de charité, souffre un plus cruel martyre, s'applique mieux à la prédication, s'éloigne plus des plaisirs. Dans ce cas, ce n'est pas l'éclat de l'auréole, mais celui de la couronne, qui correspond à l'étendue du mérite.

2<sup>o</sup> Du côté de l'œuvre, c'est la beauté de l'auréole qui correspond à l'étendue du mérite provenant du genre de l'acte.

Par conséquent, il peut se faire que celui qui mérite le moins dans le martyre, quant à la récompense essentielle, ait cependant une auréole plus grande. Donc une auréole peut avoir plus d'éclat, comme un feu, qui dans son espèce est le plus subtil des corps, peut être plus subtil qu'un autre feu.

Mon Dieu! multipliez les vierges, soutenez les martyrs, inspirez les docteurs, afin qu'après avoir été l'ornement de votre Eglise militante, ils aillent augmenter votre Eglise triomphante et recevoir les couronnes, les auréoles et les fruits qu'ils ont mérités par votre grâce et leurs combats.

		Après avoir considéré l'état du monde et celui des bienheureux après le jugement dernier, nous devons nous occuper de l'état des damnés, et parler d'abord des peines qu'ils endurent. A ce sujet, il y a sept questions concernant leurs divers tourments et celui du feu en particulier.	
Plan II	Tourments	Divers	<p>Les damnés souffrent-ils d'autres peines que celles du feu? Oui. Outre la peine du dam, ils subissent la peine du sens. <i>Le feu et le soufre et l'esprit des tempêtes sont la portion qui leur est échue</i> (Ps, x, 7) <i>qu'il passe des eaux glacées à une chaleur excessive.</i> (Job, xxiv, 19.)</p> <p>Ce qui est noble et pur subsistera dans le ciel pour la gloire des élus; ce qui est ignoble et souillé sera précipité dans l'enfer pour le tourment des damnés. (S. Basile.)</p> <p>Donc les créatures seront une joie pour les élus et un tourment pour les réprouvés. (Sag, v, 21.) <i>L'univers combattrait contre les insensés.</i></p> <p>Car ses derniers ayant cherché leur fin dans les créatures, il est juste qu'ils en soient punis d'une foule de manières.</p>
		Le ver	<p>Le ver des damnés est-il corporel? Non. Le ver se rapporte à l'âme métaphoriquement et signifie le remords de la conscience.</p> <p>Après le jugement, il n'y aura plus de corps animal, ni corruption ni génération. Donc ce ver doit s'entendre au sens spirituel par analogie au ver que produit la pourriture. Ce remords vient de la pourriture du péché et afflige l'âme.</p>
		Pleurs	<p>Les pleurs des damnés seront-ils corporels? Non. Rien ne les produira. Comme effusion de larmes, ils ne pleureront pas, puisque rien ne pourra les engendrer, attendu que les morts ne mangent pas.</p> <p>Comme douleurs et commotion de la tête et des yeux, les pleurs pourront exister en eux, après la résurrection.</p> <p>Parce que leurs corps souffriront non seulement de la part des agents extérieurs, mais encore de l'âme elle-même selon ce qu'elle éprouve.</p> <p>Sous ce dernier rapport, ces pleurs indiquent la résurrection et répondent à la délectation de la faute qui a existé dans l'âme et dans le corps.</p>
		Ténèbres	<p>Les damnés seront-ils dans les ténèbres corporelles? Oui. (S. Matth., xxii, 13.) <i>Jetez-le dans les ténèbres extérieures.</i></p> <p>Par un effet de la puissance divine, la clarté du feu séparée de la chaleur servira à la joie des bienheureux, et la chaleur séparée de la clarté au supplice des damnés. (S. Basile.)</p> <p>Leur feu sera sombre, épais, mêlé de fumée; il suffira pour qu'ils voient leurs tourments.</p>
		Corporel	<p>Le feu de l'enfer sera-t-il corporel? Ce n'est pas de foi, mais généralement suivi par les théologiens. (V. Q. 70.)</p> <p>C'est l'opinion de S. Thomas : une peine ne s'adapte au corps qu'autant qu'elle est corporelle. C'est aussi l'opinion de saint Grégoire.</p> <p>Ce feu agira non seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de l'agent principal, la justice divine.</p> <p>Quant à la manière dont il atteint les âmes, voir ce que nous avons dit. (Q. 70, a, 3.)</p>
		Espèce	<p>Le feu de l'enfer est-il de la même espèce que le nôtre? Oui. De même que toute eau est identique en espèce à toute autre eau (Aristote).</p> <p>De quelque manière donc que le feu se produise il est toujours du feu d'après sa nature; il diffère quant aux corps qui en sont la matière.</p> <p>Ainsi la flamme et le charbon diffèrent spécifiquement, ainsi que le bois embrasé et le fer embrasé; mais ils sont toujours du feu.</p> <p>Il est donc évident que le feu de l'enfer, relativement à ce qu'il a de la nature du feu, est de même espèce que le nôtre.</p> <p>Mais nous ne savons pas s'il a une matière propre ou étrangère, et quelle est cette matière.</p> <p>Toutefois il diffère du nôtre en ce qu'il n'a pas besoin d'être excité, ni entretenu par le bois.</p>
		Lieu	<p>Le feu de l'enfer est-il sous terre? S. Aug., S. Grég. ne se prononcent pas. Cependant S. Grég. dit que cette opinion est plus vraisemblable : 1° à cause du mot <i>enfer</i> qui veut dire dessous; 2° d'après ce texte de S. Jean. (Apocalypse, v, 3.) Dans lequel <i>sous terre</i>, se rapporte aux damnés.</p> <p>S. Aug. de même : 1° la chair morte est enterrée, ainsi l'âme plongée dans la chair doit être cachée sous la terre; 2° à cause de la tristesse qui pèse sur l'âme et la fait descendre.</p>
III	Mon Dieu! les pécheurs obstinés, après avoir méprisé les rigueurs de votre justice et les bontés de votre miséricorde, méritent d'être punis éternellement par des tourments divers et surtout par le feu vengeur. Je vous en supplie, Seigneur, accordez-moi la grâce de vous aimer dans le temps et dans l'éternité!		



		Après avoir considéré les divers tourments dont souffrent les damnés, et en particulier celui du feu, nous devons nous occuper de ce qui se rapporte à l'usage qu'ils font de leur volonté. A ce sujet, il y a six questions concernant la volonté des damnés par rapport à eux et aux autres, et le mérite.		
Plan	I	Envers eux	Obstination	Toute volonté des damnés est-elle mauvaise? Oui. Ce qui doit s'entendre de leur volonté libre, car leur volonté naturelle qu'ils tiennent du Créateur n'est pas mauvaise en elle-même. Mais leur volonté délibérée ou libre est toujours mauvaise, parce qu'elle manque de droiture, tandis que celle des élus toujours droite est toujours bonne. En voulant quelque bien, ils ne le rapportent pas à la fin dernière et ils le veulent mal, car la volonté n'est bonne que par cette fin. Cette obstination dans le mal est ce qui rend leurs peines et leur faute éternelles.
			Repentir	Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont fait? Distinguons. Directement non, parce qu'ils conserveront toujours une volonté portée au mal. Indirectement oui, parce qu'ils sont affligés de la peine qu'ils endurent pour leur péché. <i>Ils font pénitence en eux-mêmes.</i> (Sag., v, 3.) En aimant l'iniquité, ils maudissent le supplice; ils se repentent sans changer de volonté, sans même désirer n'avoir pas péché. Ils abhorrent le châtement du péché non ce qu'ils ont désiré et aimé en péchant.
			Néant	Voudraient-ils être anéantis par une volonté délibérée? Oui. (Apocalypse, ix, 6.) <i>Alors les hommes désireront mourir et la mort s'éloignera d'eux.</i> C'est ainsi que les vivants désespérés se désirent quelquefois la mort. (Ecclésiasti., xii, 3.) <i>O mort, que ta sentence est douce à l'homme pauvre!</i> 1° En lui-même, le néant n'est pas désirable, car il ne renferme rien de bon. 2° Comme terme à leurs maux, il a quelque chose de bon, et ils le désirent. Car, il vaudrait mieux pour eux de ne pas être que d'être malheureux. (Saint Mat., xxvi, 24.) <i>Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fut pas né.</i> Saint Jérôme conclut : Il vaut mieux ne pas être que d'être malheureux. Ils peuvent donc sous ce rapport préférer, d'une volonté délibérée et volontaire, le néant à l'être. Cependant tout le monde désire naturellement l'être et la vie; mais cela doit se prendre absolument, non de la vie mauvaise, corrompue et triste. Aussi le non-être n'est pas éligible par lui-même, mais par accident, selon qu'il délivrerait du plus grand des maux.
		Envers les autres	Les élus	Voudraient-ils que les élus fussent aussi damnés? Oui, par haine. C'est une consolation pour les méchants d'avoir beaucoup de compagnons d'infortune, et c'est surtout dans les damnés que règne l'envie. La pensée même du bonheur des saints augmentera leur supplice. (Is., xxvi, 11.) <i>Qu'ils les voient et qu'ils soient confondus et jaloux.</i> Le mauvais riche n'aurait pas voulu la damnation des siens, d'autres étant sauvés. Mais si tous pouvaient être damnés, il aurait consenti à ce que les siens le fussent. C'est ce qui arrive en cette vie à mesure que l'envie se développe.
			Dieu	Les damnés haïssent-ils Dieu? Oui. <i>L'orgueil de ceux qui le haïssent monte toujours.</i> (Ps., lxxiii, 23.) Mais il faut distinguer. 1° En lui-même, Dieu étant la bonté par essence, ne peut déplaire à personne. 2° Dans les effets de sa justice, selon qu'ils répugnent et sont contraires à la volonté, ils le haïssent comme la cause des châtements qu'ils endurent et qu'ils détestent.
			Démérite	Après
		Avant	2° Avant le jugement, ce n'est pas admissible quant à ce qu'il y a de principal. Mais cela peut être quant à la récompense et à la punition accidentelles. Les bons anges à cause du bien qu'ils ont fait, les mauvais à cause du mal dont ils ont été la cause.	
		III		Mon Dieu! que ma volonté soit toujours conforme à la droite raison guidée par la foi, afin qu'elle n'ait pas d'autre objet que vous, mon principe et ma fin. Moi, vous haïr? Oh! non jamais. Seigneur! Je veux n'aimer que vous ici-bas pour vous aimer avec les anges et les saints.

I		Après avoir considéré l'usage que feront de leur volonté les damnés par rapport à eux-mêmes et par rapport aux autres, et s'ils pourront démériter, nous allons parler de l'usage de leur intellect. A ce sujet, il y a trois questions concernant leurs connaissances acquises, Dieu et les bienheureux.	
Plan	II	Science	<p><b>Principe</b> Les damnés peuvent-ils faire usage des connaissances qu'ils ont acquises pendant leur vie? Oui. <i>Rappelez-vous</i>, dit Abraham au mauvais riche, <i>que vous avez reçu des biens pendant votre vie.</i> (S. Luc, XVI, 25.) De plus, les espèces intelligibles subsistent dans l'âme séparée. Donc elle peut en user, sinon ces espèces subsisteraient inutilement.</p> <p><b>Conclusion</b> Tous leurs souvenirs seront pour eux une cause de tristesse, même ce qu'ils ont aimé, de même que tout sera un motif de joie pour les saints. Ils penseront à la cause de leur damnation et des biens qu'ils auront perdus pour toujours; à l'imperfection de leurs connaissances, concernant la vie spirituelle et leur salut, connaissances qu'il leur était possible et facile d'acquiescer comme tant de saints. Ils songeront enfin qu'ils auraient pu mériter le ciel, et qu'ils sont par leur faute en enfer. Il est vrai qu'ici-bas l'âme, unie à un corps corruptible, est empêchée quelque fois de réfléchir sérieusement; mais il n'en sera plus ainsi chez les damnés. Donc, ils verront toujours avec vérité les choses qui pourront être pour eux une cause de chagrin. Rien ne les changera; le temps n'existera plus, et ils ne pourront jamais rien oublier.</p>
			<p><b>Bonté</b> Les damnés penseront-ils à Dieu quelquefois? Non. La pensée la plus parfaite de l'homme est celle qui a Dieu pour objet. Or, les damnés seront dans l'état le plus imparfait. Ils ne penseront donc pas à Dieu.</p> <p>1° En lui-même, selon ce qu'il est, la bonté par essence et le principe de la bonté de tout être. Penser à lui, le contempler, sous ce rapport, ne peut se faire sans l'aimer, et sans éprouver de la joie. Or, les damnés n'éprouvent aucun amour, aucune joie. Donc, ils ne penseront pas à lui.</p>
	III	Dieu	<p><b>Justice</b> 2° Indirectement, selon ce qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire à l'occasion des effets de sa justice, comme les punitions qu'il inflige et autres choses. Sous ce rapport il est évident que les damnés pensent à Dieu et que cette pensée est pour eux une cause de tristesse et de haine, en ce qui concerne leur repentir et leur haine de Dieu, mais sans aucun changement.</p>
			<p><b>Avant</b> Les damnés verront-ils la gloire des bienheureux? Oui. (S. Luc, XVI, 23). <i>Du milieu des supplices, le riche vit Lazare dans le sein d'Abraham.</i> Mais distinguons. On peut considérer Dieu de deux manières: 1° Avant le jugement, les damnés voient les bienheureux dans la gloire. Ils ne connaissent pas en quoi elle consiste, mais comme quelque chose d'ineffable. Et ils seront troublés par l'envie de ceux qui en jouissent et parce qu'ils l'ont perdue. Car, <i>en voyant la gloire des élus ils seront frappés d'une frayeur horrible.</i> (Sag., V, 2.)</p>
III	III	Saints	<p><b>Après</b> 2° Après le jugement, ils seront absolument privés de voir les bienheureux. Mais leur peine au lieu de diminuer en sera augmentée par le souvenir qu'ils auront d'avoir vu leur gloire, avant ou pendant le jugement. Et ce sera pour eux une cause de tourment, surtout à la pensée qu'ils seront indignes de jouir de la gloire que les saints ont mérité de posséder, et même de la contempler. Des choses d'ici-bas ils ne voient que ce qui peut leur causer de la tristesse.</p>
			<p>Mon Dieu! que les privations et les tourments des damnés sont affreux! Comment ne feraient-ils pas une impression salutaire sur mon âme? Donnez moi, Seigneur, non la science qui enfle, mais la charité qui édifie et qui sauve, la science des saints qui éloigne de l'enfer et conduit au ciel.</p>



## PAR RAPPORT AUX DAMNÉS

I	En général	<p>Après avoir considéré les peines des damnés, l'usage qu'ils font de leur volonté et de leur intellect, nous devons enfin nous occuper de la justice et de la miséricorde de Dieu à leur égard. A ce sujet, il y a cinq questions concernant les pécheurs en général avec les démons, et les hommes en particulier.</p>
II	Pécheurs	<p><b>La justice divine inflige-t-elle une peine éternelle aux pécheurs? Oui.</b>  <i>Ils iront au supplice éternel.</i> (S. Mat., xxv, 46.)          La peine est comme la récompense, éternelle. Dieu offensé est infini.          L'intensité de la peine est proportionnée à la faute. <i>Tourmentez-le et affligez-le en proportion de ce qu'il se sera glorifié et qu'il aura vécu dans les délices</i> (Apoc., xviii, 7); mais sa durée est proportionnée aux dispositions du pécheur.          De même que la société exclut les grands coupables pour toujours, les autres plus ou moins longtemps, ainsi le péché mortel éloigne pour toujours du ciel, après la mort; le véniel pour un temps.          Le mortel mérite une peine éternelle, parce que l'homme n'en peut sortir sans la grâce; il pèche contre un bien éternel, contre un Dieu infini, et l'impie voudrait toujours vivre pour pécher.          Dieu ne les punit pas par la privation de l'être, parce que leurs peines vengent sa justice et réjouissent les saints par rapport à cette justice, et parce qu'ils les ont évitées.</p>
	Terme	<p><b>La miséricorde mettra-t-elle un terme à la peine des damnés et des démons? Non.</b> D'après... <i>Allez, maudits, au feu éternel.</i> (S. Mat., xxv, 41.)          Contre Origène qui fut condamné.          Son opinion était contraire à l'Ecriture (Apoc., xx, 9) <i>Ils seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles</i>, et contraire à la miséricorde. Car c'est la même raison qui fait que les bons sont éternellement heureux, les damnés punis.          Si donc les damnés étaient délivrés, les élus devraient être éloignés de la béatitude, et précipités dans les misères de cette vie.          Dieu ne punit pas les damnés autant qu'ils le méritent; c'est tout ce que peut sa miséricorde, sans les délivrer totalement de leur peine.</p>
	Hommes	<p><b>La miséricorde souffrira-t-elle que les hommes eux-mêmes soient punis éternellement? Oui.</b> <i>Ceux-ci iront au supplice éternel, tandis que les justes iront à la vie éternelle.</i> (S. Mat., xxv, 46.) La mort est aux hommes ce que la chute aux anges. Or les anges n'ont pu être relevés de leur chute. Donc les hommes ne le seront pas après leur mort.          Supposer que les hommes seuls seront délivrés, c'est absolument déraisonnable. Les hommes qui meurent sans la charité sont obstinés dans le mal comme les démons. Donc ils seront punis comme les démons.          Tout ce qu'on peut accorder, c'est que la peine pourra être adoucie en restant éternelle.</p>
III	En particulier	<p><b>Ne mettra-t-elle pas au moins un terme à la peine des chrétiens? Non.</b>          (I Cor., vi, 9.) <i>Les méchants ne posséderont pas le royaume de Dieu.</i> Et (II S. Pierre, ii, 21.) <i>Il aurait mieux valu qu'ils n'eussent point connu la voie de la justice...</i>          Il s'ensuit que les chrétiens eux-mêmes ne seront pas exemptés des peines éternelles. En effet, <i>la foi sans les œuvres est une foi morte.</i> (S. Jac., ii, 20.) Et d'après Notre-Seigneur. (S. Mat., vii, 21.)          Donc, les chrétiens qui ne seront pas convertis avant la mort, seront condamnés, quand même ils auraient conservé la foi qui n'opère pas le salut sans la charité parfaite.</p>
	Miséricordieux	<p><b>eux qui ont opéré des œuvres de miséricorde ne seront-ils pas sauvés?</b>          Non, s'ils n'observent pas les autres œuvres de la loi. (I Cor., vi, 9, — S. Jacques, ii, 10.) <i>Quiconque viole la loi en un seul point, est coupable comme l'ayant violée tout entière.</i>          Si, malgré les œuvres de miséricorde, on meurt en péché mortel, on sera damné. Sans la charité, en effet, rien ne peut mériter le ciel ni faire éviter la damnation.          Est-ce qu'un grand voleur pourrait s'en affranchir en faisant de large aumônes?          On objectera ces paroles : <i>Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde.</i> (S. Mat., v, 7.) Oui, mais s'il sont dans les conditions voulues, non en état de péché mortel.</p>
III	<p>Mon Dieu! j'accepte de tout mon cœur les divins enseignements de votre Eglise, résumés dans ce livre immortel de saint-Thomas. Accordez-moi la grâce d'y conformer ma conduite, afin qu'après vous avoir connu, aimé et servi comme lui, je mérite de vous voir éternellement.</p>	

# APPENDICES

---

## TRAITÉS

QUI NE SONT PAS CONTENUS

DANS LA SOMME

---



## APPENDICES

### TABLEAU SYNOPTIQUE GÉNÉRAL

Traité	De la conscience		
	Des sacramentaux		
	De la religion	De la religion en général	
		De la révélation	Sa nature et sa possibilité.
			Sa nécessité.
			Ses notes { Prophéties Miracles
		Existence d'une religion révélée	
	De l'Eglise	En elle-même	Son origine
			Sa constitution.
			De la vraie Eglise.
		Son chef	Ses privilèges.
			Primauté de saint Pierre.
			Primauté des Papes.
			Nature de cette primauté.
			Infailibilité du Pape.
		Ses Commandements	En général.
			1 <sup>er</sup> Commandement.
			2 <sup>me</sup> Commandement.
			3 <sup>me</sup> Commandement.
			4 <sup>me</sup> Commandement.
			5 <sup>me</sup> Commandement.
			6 <sup>me</sup> Commandement.
	Des lieux théologiques	Ses censures	Année liturgique.
			Excommunication.
			Suspense, déposition, dégradation, interdit.
		Ecriture sainte.	Des irrégularités.
			Tradition.
		Histoire de l'Eglise.	
		Raison humaine.	
		Pères, théologiens, philosophes.	

## TRAITE DE LA CONSCIENCE

Plan	II	Nature	Principes	Espèces	<p>Il y a trois règles des actes humains : l'intérieure, la conscience; l'extérieure, les lois; la surnaturelle, la grâce. Saint Thomas n'a pas de traité sur la conscience; il s'est borné à quelques principes dans la moralité des actes. Nous allons y suppléer en examinant la nature, les règles et les espèces de la conscience.</p>			
						Définition	<p>Qu'est-ce que la conscience? C'est un acte ou un jugement pratique de l'intelligence qui dicte ce qu'il faut faire ou éviter dans un cas présent et dans les <i>actes humains</i>, non dans les <i>actes de l'homme</i> auxquels la raison et la volonté n'ont aucune part.</p> <p>Le mot <i>conscience</i> veut dire sentiment, connaissance interne.</p> <p>Elle n'est ni l'intelligence, ni la volonté, elle participe des deux, elle suit l'une, et précède l'autre.</p>	
							Fonction	<p>Quelle est la fonction de la conscience? La loi naturelle et positive est la règle de notre conscience, notre conscience est la règle de nos actions. La loi en est la règle éloignée et la conscience la règle prochaine.</p> <p>Elle est dans tous les hommes, aussi bien dans les sauvages que dans les civilisés, la voix de Dieu pour éviter le mal et faire le bien. <i>Les gentils se tiennent à eux-même lieu de loi.</i> (Rom. II, 24.)</p> <p>Après l'action, elle loue ou blâme suivant l'acte qui vient d'être accompli.</p>
						Premier		<p>Quel est le premier principe de la conscience? Il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience, parce que tout ce qui n'y est pas conforme est un péché. (Rom. VIV, 23.) En effet la conscience venant de Dieu, ce serait désobéir à Dieu que de ne pas la suivre.</p> <p>Ce péché est de la grièveté et de l'espèce de celui que l'on croit commettre quand même l'action ne serait pas coupable par elle-même.</p>
							Second	<p>Quel est le second? De ce qu'il ne faut jamais agir contre sa conscience, il ne s'ensuit pas qu'on doive toujours agir d'après son jugement.</p> <p>Car elle peut être faussée, comme toute règle matérielle, une balance, par les illusions de l'esprit, les séductions, les préjugés, les mauvais exemples etc.</p> <p>Or, dès qu'elle est faussée, son jugement est défectueux. Donc on ne doit pas toujours agir selon sa conscience, malgré ce que prescrit le premier principe.</p>
						1 <sup>er</sup> Groupe		<p>Qu'est-ce que la conscience droite et erronée? La droite est celle qui applique avec justesse les lois générales aux cas particuliers où l'on se trouve. C'est la vraie; on doit toujours la suivre, parce qu'elle déclare bon ce qui est bon, et mauvais ce qui est mauvais.</p> <p>L'erronée est celle qui est en contradiction avec la loi. On pèche en la suivant, si elle est vincible, c'est-à-dire si on est dans l'erreur par sa faute.</p>
							2 <sup>me</sup> Groupe	<p>Qu'est-ce que la conscience certaine, douteuse, perplexe? La certaine est celle qui prononce avec assurance, sans crainte de se tromper; il faut la suivre.</p> <p>La douteuse est celle qui n'ose se prononcer; il faut s'abstenir ou prendre le parti qui paraît le sûr, lorsqu'on est forcé d'agir sans pouvoir consulter.</p> <p>La perplexe est celle qui se trouve entre deux actes opposés; il faut préférer celui qui paraît le plus impérieux; par exemple manquer la messe pour soigner un malade.</p>
								3 <sup>me</sup> Groupe
							4 <sup>me</sup> Groupe	
						III	<p>Mon Dieu! je vous suis reconnaissant d'avoir mis dans l'intime de mon âme cette règle de votre sainte volonté. Soyez toujours vous-même sa règle, afin que jamais je n'agisse contre elle. Je veux en toute chose suivre la voie droite, malgré le dommage matériel que j'en pourrais subir.</p>	



## TRAITÉ DES SACRAMENTAUX

S. Thomas n'a traité cette question que d'une manière incidente; comme elle occupe une place utile dans les œuvres liturgiques au point de vue de la piété et des indulgences, nous allons en donner un aperçu en faisant connaître l'enseignement de l'Eglise à ce sujet, dans ce résumé d'après l'atlas de la doctrine catholique par l'abbé Monnier.

Plan	II	Nature	Définition	Qu'appelle-t-on sacramentaux? On appelle ainsi certaines particularités du culte qui ne sont pas des sacrements, mais qui ont une certaine similitude avec eux quant à leur nature et leur efficacité, d'où leur vient ce nom.
			Différence	Comment se distinguent-ils des sacrements? De deux manières: 1° En ce que, en général, ils ne sont pas d'institution divine; mais simplement humaine, c'est-à-dire ecclésiastique. 2° En ce que ceux-mêmes qui seraient d'institution divine, comme ceux qui n'en sont pas, n'opèrent point par eux-mêmes, mais seulement en vertu des dispositions avec lesquelles on les emploie. Ils sont simplement l'occasion, et non la cause efficiente, de la grâce.
		Division	Objets	Quels sont les objets sacramentaux? Il y en a de deux classes: 1° Ceux destinés à devenir la matière des sacrements : eau baptismale, saintes huiles, hosties et vin offerts et non consacrés. Ils ne sont pas à l'usage des fidèles, mais si l'occasion se présentait, ils devraient les traiter avec grand respect. 2° Les objets bénis par des prières spéciales et quelquefois solennelles : eau bénite, cierges, rameaux, pain, cendres, croix, chapelets, médailles et autres objets à l'usage des fidèles.
			Pratiques	Quels sont les sacramentaux pratiques? Il y en a de trois classes: 1° Elle se compose des prières vénérables par leur origine, telles que le <i>Pater</i> , l' <i>Ave</i> , le <i>Credo</i> , etc., et de toutes celles qui sont prescrites ou simplement conseillées et comme indulgenciées par l'Eglise. Quant aux prières publiques dans une église consacrée ou bénite, comme la Messe, les vêpres, etc., il est certain qu'elles sont plus efficaces que les prières privées faites à la maison. Ces pratiques de piété sont donc un des sacramentaux lorsqu'elles ont lieu dans les conditions voulues. 2° Elle comprend les actions que l'on fait sur soi, sur le prochain, sur un objet, signe de la croix, bénédictions, consécration, exorcismes, cendres, aspersion, etc., et autres cérémonies de l'Eglise. Mais au premier rang figure la bénédiction du Très-Saint Sacrement, puis la bénédiction de l'évêque, celle du prêtre à la fin de la messe, ou quand il donne la communion. 3° Elle renferme les bonnes œuvres prescrites ou recommandées par l'Eglise surtout lorsqu'elle y a attaché des indulgences qu'on peut gagner en les faisant. Il s'agit surtout ici de l'aumône, c'est-à-dire de toutes les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, comme l'instruction des enfants et des ignorants, la visite des pauvres, secours pécuniaires, etc., pour l'amour de Jésus Christ, non pas au nom d'une mondaine philanthropie qui n'a rien de commun avec la foi.
		Efficacité	Effets	De quoi dépend l'efficacité des sacramentaux? Elle ne leur est pas inhérente, mais elle est le résultat plutôt du pieux usage que l'on en fait que de leur nature même. En quoi consiste leur efficacité? En les employant avec foi et piété, on peut obtenir le pardon des péchés véniels, la rémission des peines temporelles, et certaines grâces particulières.
			Abus	Que faut-il éviter dans l'usage des sacramentaux? Trois choses: 1° On ne doit pas les employer avec légèreté, sans respect, sans foi, par routine. 2° On ne doit pas y mettre une confiance aveugle, sans disposition du cœur. 3° On ne doit pas s'imaginer qu'ils puissent tenir lieu des sacrements, dans le cas où ces derniers sont nécessaires, d'obligation et faciles à recevoir.
III		Conclusion		Comment devons-nous user des sacramentaux? Dans la pratique, nous devons en user fréquemment, les traiter avec respect, baiser les objets bénits en s'en servant, les brûler quand ils sont hors d'usage.
		Mon Dieu! le respect avec lequel l'Eglise traite tous les objets qui servent à votre culte, les indulgences qu'elle y attache, ainsi qu'à toutes les prières, me serviront de règle à l'avenir. Et je prends la résolution d'avoir plus souvent recours à tous les sacramentaux.		

## DE LA RELIGION EN GÉNÉRAL

Plan	II	Vertu	En général	Définition	<p>Les attaques de la Réforme, visant surtout la Religion révélée et l'Eglise catholique, nous devons établir les principes sur lesquels l'une et l'autre reposent, afin de montrer à tous leur divinité. Nous commençons par la Religion, considérée d'abord en général, puis comme vertu et comme dogme.</p> <p>Qu'est-ce que la Religion? St Thomas la définit d'après Cicéron : Une vertu qui rend à la nature suprême (Dieu), le culte qui lui est dû. Le même Docteur fait dériver le mot Religion de <i>relire</i>, <i>relier</i> ou <i>réélire</i>. Elle implique un rapport à Dieu seul dont nous devons <i>relire</i> les enseignements, nous devons nous <i>lier</i> à lui comme notre principe, le <i>réélire</i> comme notre fin, après le péché.</p>
					<p>La religion est-elle une grande chose? Oui, ce mot est grand et puissant dans toutes les langues parce qu'il signifie. Il représente une chose sainte, nécessaire, populaire. On la sent d'instinct; on en parle avec respect, à l'égal de la vérité et de la justice; on se passionne pour elle jusqu'à l'héroïsme, au fanatisme. (Mgr., Gay)</p>
					<p>La Religion est-elle nécessaire? Oui. Elle est la vie des sociétés, l'appui des états, le fondement des familles, et nul ne voudrait passer pour n'en professer aucune, même les impies et les libres penseurs, malgré leur fanfanterie. Aussi les anciens avaient défini l'homme l'<i>animal religieux</i>, autant que raisonnable, car nous vivons de religion comme de pain et d'air. (Id.,)</p>
				Espèce	<p>La Religion est-elle une vertu? Oui, elle est une vertu potentielle de la justice, et S. Thomas en parle dans la II<sup>e</sup> section de la II<sup>e</sup> partie en elle-même, dans ses actes intérieurs et extérieurs, et dans les vices opposés.</p>
					<p>Qu'est-ce donc que la Religion comme vertu? C'est une vertu qui dispose l'homme à rendre à Dieu tout ce qu'il lui doit, et c'est par la pratique de cette vertu qu'il est un <i>homme religieux</i> distingué de l'impie. Elle est nécessaire, parce que le devoir qu'elle impose est une dette sacrée. Dieu ne peut la remettre à cause de l'honneur et du culte qui lui sont dus, comme au souverain Seigneur et maître de toutes choses. Mais à condition qu'elle s'adressera au vrai Dieu, par un culte légitime, en Jésus-Christ lien absolu entre Dieu et nous. C'est de la pratique de cette vertu que résultent les différents états de la vie religieuse et civile.</p>
				Vérités	<p>Qu'est-ce que la Religion sous le rapport dogmatique? C'est l'ensemble des liens qui attachent authentiquement la créature au Créateur, directement ou d'une manière secondaire; c'est l'ensemble et la connaissance de toutes les vérités révélées.</p>
					<p>Pourquoi dites-vous <i>des vérités révélées</i>? Parce que l'homme étant incapable par lui-même de s'élever à la science de la divinité, et à la connaissance de ses devoirs envers elle, avait besoin d'une révélation, ou que le Créateur lui-même se fit connaître et réglât tous ses devoirs.</p>
			Dogme	Religion	<p>Quelle est donc la véritable Religion? D'après ce qui précède, c'est celle qu'on désigne sous le nom de <i>Religion révélée</i>, et dont il s'agit ici.</p>
					<p>A-t-elle été parfaite dès le commencement? Non, elle n'a pas été parfaite immédiatement par rapport à l'humanité qui est vouée au progrès. Elle fut d'abord <i>patriarcale</i>, puis <i>mosaïque</i>, enfin <i>chrétienne</i> de Jésus-Christ son fondateur. Au fond le christianisme, qui est la véritable religion révélée, commence avec Adam et reçoit sa perfection par le Christ.</p>
					<p>Mon Dieu! que de crimes on a commis au nom de la Religion! Les uns la poussent jusqu'au fanatisme, les autres en abusent par hypocrisie, d'autres affectent de n'en professer aucune. Eclairiez-les, Seigneur, afin qu'ils participent à notre bonheur de vous servir dans la vraie Religion.</p>



## DE LA RÉVÉLATION

Plan	II	Nature	I { La religion, avons-nous dit, est une grande chose, nécessaire aux individus, aux nations. Or, la vraie religion est celle que Dieu lui-même a révélée. Nous devons donc nous occuper de ce qui regarde la révélation, et d'abord savoir ce qu'elle est et si elle est possible comme telle.	
			Définitions	Qu'est-ce que la révélation? <i>Etymologiquement</i> , ce mot signifie manifestation d'une chose cachée. <i>Objectivement</i> , il désigne la chose révélée. <i>Subjectivement</i> , il désigne l'action de révéler. Nous la prenons dans ce dernier sens. Sous ce rapport, elle est la manifestation d'une vérité inconnue, ou l'explication plus claire d'une vérité déjà connue, faite surnaturellement à l'homme par Dieu, avec ou sans intermédiaire.
			Moyen	A qui Dieu a-t-il révélé? Il aurait pu faire ses révélations à chaque homme en particulier, mais il les a faites seulement à quelques hommes privilégiés, de son choix, qu'il a chargés de les transmettre à tous les autres, en prouvant leur mission par des miracles.
			Raisons	Pourquoi Dieu a-t-il choisi ce mode? La Faculté de théologie de Paris en a donné trois raisons dans sa censure de l' <i>Emile</i> de J.-J. Rousseau. 1° Les hommes auraient donné comme révélation ce qui n'aurait pas eu ce caractère. De là serait née une infinité de maux incurables auxquels le public et les particuliers se seraient trouvés exposés. 2° Le témoignage des hommes choisis est quelquefois si certain, que la certitude de leurs révélations est métaphysique, et que la certitude des faits auxquels est nécessairement liée la vérité de la révélation divine est d'un tel degré, qu'on ne peut répandre sur eux le moindre doute, sans donner dans l'extravagance d'un pyrrhonisme en matière d'histoire. 3° La certitude morale de ces faits est plus proportionnée à la nature des hommes que toute autre certitude, et il serait contraire à la nature de leurs esprits de lui refuser leur adhésion.
			Conclusion	Que concluez-vous de cette déclaration? Ce serait insensé de ne pas vouloir croire à la révélation, sous prétexte qu'on n'a pas entendu parler Dieu, comme s'il était nécessaire d'entendre le prince pour se soumettre à ses lois que l'on saurait certainement venir de lui.
		Possibilité	Preuves	La révélation est-elle possible? Elle n'est pas impossible : 1° Du côté de Dieu, parce qu'il sait tout et qu'il peut dans notre intérêt, nous faire des révélations, sinon il ne serait pas tout-puissant, et par là même il ne serait pas Dieu. 2° Du côté de l'homme qui peut apprendre ce qu'il ignore, même ce qu'il ne peut comprendre. Ne communique-t-il pas à d'autres ce qu'il sait lui-même? 3° Du côté de l'objet. Nous ne pouvons pas dire que nous savons tout; donc nous sommes forcés d'avouer que nous ignorons beaucoup de choses que nous pouvons apprendre.
				Quelles sont les vérités que Dieu peut révéler? Il y en a deux sortes. 1° Celles qui ne dépassent pas notre raison, et Dieu nous les révèle, pour venir au secours de sa faiblesse. 2° Celles qui la dépassent et que pour cela on appelle des vérités de foi, comme les mystères. Qui oserait nier à Dieu ce pouvoir? ou fixer des bornes à son intelligence et à sa volonté.
				N'y a-t-il pas de cette vérité une preuve historique? Oui, tous les peuples sont persuadés que Dieu a parlé à des hommes privilégiés, et les fausses religions même ne se font accepter qu'en se donnant sous cette garantie.
		Vérités		Quel est donc notre devoir? Croire sincèrement à la révélation divine, étudier la religion avec l'amour de la sagesse, l'humilité de l'esprit, et la pureté du cœur et pratiquer ce qu'elle nous prescrit
				III { Mon Dieu! Je crois avec la plus humble, la plus sincère et la plus entière soumission d'esprit et de cœur que vous avez daigné nous révéler toutes les vérités que votre Eglise nous enseigne. Je veux les étudier pour les mieux connaître afin d'y conformer toute ma conduite pour vous plaire.

## NECESSITÉ DE LA RÉVÉLATION

I	Après avoir considéré la Religion en général et son origine de la Révélation surnaturelle, nous avons dit ce qu'il faut entendre par la révélation et montré sa possibilité. Nous allons maintenant prouver qu'elle était nécessaire par rapport à nous et dans quel sens.		
Plan	En Général	Dieu } <b>Etait-elle nécessaire du côté de Dieu?</b> Cette nécessité, du côté de Dieu, n'est pas <i>absolue</i> , parce qu'Il ne doit rien à l'homme; mais elle est <i>hypothétique</i> , dans ce sens que nous ayant destinés à une fin dernière et surnaturelle, Il devait nous la faire connaître ainsi que les moyens pour l'atteindre.	
		Nous } <b>Etait-elle nécessaire par rapport à nous?</b> Oui. Mais cette nécessité n'est cependant pas la même par rapport à toutes les vérités de la religion; il y en a une morale, c'est-à-dire très nécessaire, mais non indispensable; et une absolue, non seulement très nécessaire, mais tout à fait indispensable.	
	Morale	Principes } <b>Qu'entendez-vous par cette nécessité morale de la révélation?</b> J'entends que la révélation est nécessaire même par rapport aux vérités de l'ordre religieux que l'homme est capable de découvrir par sa propre raison.	
		Preuves } <b>Comment le prouve-t-on?</b> De quatre manières, d'après S. Thomas. 1° Pour découvrir ces vérités, il faut beaucoup d'intelligence, de temps et de courage, trois choses qui manquent à la plupart des hommes. En effet, les uns n'ont pas de dispositions pour la science, par l'effet d'une constitution vicieuse; d'autres y trouvent un obstacle dans la nécessité de s'occuper de leurs propres affaires; d'autres enfin sont arrêtés par la paresse, car il faut acquérir beaucoup de connaissances avant d'arriver à celle qui se rapporte à Dieu. 2° Avec la révélation, ces vérités peuvent être connues plus aisément, promptement. Sans elle, combien de temps et de peines ne faudrait-il pas, en supposant même qu'on pût les découvrir par la raison? Ces vérités sont profondes; elles exigent des connaissances préliminaires; les passions en détournent l'âme. 3° Elle nous les fait connaître avec une certitude inébranlable, à cause de l'autorité de Dieu; tandis que par la raison seule on tombe dans une foule de contradictions, et que les témoignages des hommes sont trop souvent trompeurs. 4° Elle nous fait connaître ces vérités, même celles qui sont perceptibles à la raison, sans aucun mélange d'erreur, tandis que la raison seule est incertaine et subit trop souvent l'influence des préjugés, des passions, etc.	
	Absolue		
	Principe		
	Autorité		
III	Histoire	<b>Qu'entendez-vous par cette nécessité absolue de la révélation?</b> J'entends que si la Révélation est nécessaire pour les vérités de l'ordre naturel, elle doit l'être a fortiori pour les vérités de l'ordre surnaturel, à l'égard desquelles notre raison est radicalement impuissante. <b>D'où provient cette nécessité?</b> De ce que Dieu a ordonné l'homme pour une fin surnaturelle ou des biens divins qui surpassent la raison, dont l'ignorance nous empêcherait d'atteindre la fin dernière à laquelle nous sommes destinés. <b>Cette vérité est-elle de foi?</b> Oui. Si quelqu'un dit qu'il n'est pas utile que l'homme soit instruit par la Révélation divine sur Dieu et sur le culte qui doit lui être rendu, qu'il soit anathème. (Concile du Vatican.) Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être divinement élevé à une connaissance qui dépasse sa nature, mais qu'il peut et doit arriver de lui-même à la possession de toute vérité par un progrès continu, qu'il soit anathème. <b>Peut-on prouver cette vérité par l'histoire?</b> Oui, de deux manières. 1° Les peuples privés de la Révélation sont tombés dans l'erreur et les crimes. 2° Les enseignements de leurs faux prêtres, ni ceux des philosophes, n'ont pu les faire sortir de cet état. Ce n'est pas ainsi chez nous. Donc la Révélation est nécessaire.	



## NOTES DE LA VRAIE RÉVÉLATION : PROPHÉTIES

I D'après ce qui précède, la Révélation divine est possible et nécessaire moralement et absolument. Mais il y a de fausses révélations par lesquelles certains hommes ont voulu accréditer leurs erreurs. Et cependant il ne peut y en avoir qu'une de vraie. Comment la reconnaître? Surtout : 1° par les prophéties. (D'après le catéchisme d'Hauterive.)

Plan	II	Nature	Notion	Qu'est-ce que la prophétie? C'est la prédiction d'un événement futur et caché, et qui ne dépend d'aucune cause nécessaire naturelle ou morale. Annoncer une éclipse, prévoir la chute d'un royaume ne sont pas des prophéties. L'éclipse est liée au cours réglé des astres, qui doit nécessairement la produire au temps fixé, si le calcul est exact. La chute d'un royaume est facile à prévoir d'après des symptômes propres à l'amener. Mais prédire, plus d'un siècle à l'avance, qu'un jour paraîtra Cyrus et qu'il délivrera le peuple captif d'Israël, c'est une vraie prophétie, parce que la connaissance de cet événement ne venait d'aucune cause nécessaire ou naturelle.
			Conditions	Que requiert donc la vraie prophétie? Elle requiert trois choses : 1° L'annonce claire et certaine d'une chose; 2° que cette chose soit cachée et future; 3° qu'elle n'ait aucun lien nécessaire avec les choses déjà existantes. Il n'est pas toujours nécessaire que l'événement annoncé soit lointain : prédire, une minute à l'avance, que telle maison va être incendiée par le feu du ciel, et dans tel endroit, est une prophétie.
		Possibilité	Dieu	La prophétie est-elle possible? Oui, soit qu'on l'envisage du côté de Dieu, du côté des choses, ou du côté de l'homme. Comment la prophétie est-elle possible du côté de Dieu? Parce que Dieu est souverainement intelligent, éternel, et qu'il embrasse tous les temps. Aussi la prophétie proprement dite ne peut venir que de lui seul; mais rien ne répugne à ce que Dieu communique à l'homme cette connaissance.
			Objets	Comment est-elle possible du côté des choses? Parce que rien n'est caché au regard de Dieu, dans le passé, le présent et l'avenir, et que tout dépend de lui. Puisqu'il voit tout, il sait tout; il peut donc annoncer ce qui lui plaît. Cause première, il peut disposer à son gré les causes secondes, les causes libres, les causes nécessaires, sans leur faire violence.
			Homme	Comment est-elle possible du côté de l'homme? Dans ce sens que si Dieu peut lui révéler des mystères, il peut également lui découvrir à l'avance ce qui doit arriver dans la suite des temps à venir.
		Efficacité	Auteur	D'où provient la force de la prophétie? D'abord de son auteur. La prophétie est la parole de Dieu, <i>immédiate</i> , lorsqu'il la fait connaître lui-même; <i>médiante</i> , lorsqu'il se sert de certains hommes, appelés prophètes. Mais ces hommes parlent toujours au nom du Seigneur : <i>le Seigneur a dit</i> .
			Valeur	Quelle est sa valeur probante? Une prophétie qui reçoit son accomplissement est une preuve certaine de la Révélation surnaturelle. Il suffit de s'assurer que le prophète a reçu véritablement cette mission. Et c'est ce qui se prouve par les miracles dont nous parlons ci-après.
			Autorité	Avons-nous des preuves de prophéties? Oui, dans l'Écriture. Ainsi Saint-Pierre, après avoir apporté son témoignage, ajoute : <i>Mais nous avons le discours prophétique, qui est encore plus certain.</i> (II. Ep., I, 19.) Celles qui se rapportent à la Révélation et à la Religion sont contenues dans l'Ancien Testament dont le Nouveau relate l'accomplissement. Or les Saints Livres sont reconnus même par les adversaires. Donc ils sont vrais et les prophéties qu'ils contiennent sont authentiques.

III Mon Dieu! je crois de tout mon cœur à la Religion révélée et à toutes les prophéties qui la confirment. Je veux toujours professer le plus grand respect pour l'Écriture sainte. Donnez-moi, Seigneur, la grâce de conformer toujours ma conduite à ses enseignements.

## NOTES DE LA VRAIE RÉVÉLATION : MIRACLES

Plan II	I	Nous avons montré que la prophétie est une des principales notes de la vraie révélation, la seconde est celle des miracles qui sont une confirmation de la prophétie et des envoyés de Dieu. Il nous reste donc à parler du miracle, c'est-à-dire de sa nature, de ses espèces, de sa possibilité, de sa valeur.		
		Nature	Définition	Qu'est-ce que le miracle? C'est l'interruption sensible et manifeste de quelque loi de la nature, en témoignage de la vérité ou de la vertu. Non seulement le miracle ne blesse par l'ordre physique, mais il est l'un des moyens les plus efficaces pour maintenir l'ordre moral, suivant le plan que Dieu a formé de conduire les hommes à leur fin dernière.
			Cause	Quelle est la cause du miracle? Le miracle est un fait surnaturel ayant pour auteur le Maître de la nature, et lui seul, parce que seul il a créé le monde, le gouverne et qu'il peut en suspendre ou interrompre les lois. Mais Dieu peut se servir des anges et des hommes, comme instrument, pour en opérer, ainsi que cela résulte de la Bible et de la vie des saints. Notre Seigneur a dit : <i>Celui qui croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes encore.</i> (S. Jean, XIV, 12)
		Espèces	1 <sup>re</sup> classe	Combien y a-t-il de sortes de miracles? Il y en a de deux classes. Ceux de la première sont ainsi nommés parce qu'ils exigent l'intervention de Dieu même, comme la résurrection d'un mort; car il n'est pas naturel qu'un mort ressuscite.
			2 <sup>me</sup> classe	Ceux de la seconde classe sont des événements qui peuvent être l'effet de causes physiques, mais qui vu la manière dont ils sont produits, supposent une action surnaturelle. Ainsi la guérison d'un aveugle-né, d'une maladie chronique, par une prière, par un attouchement, etc.
		Possibilité	Principe	Le miracle est-il possible? Oui. La nature, dit le Père Lacordaire, se réduit à trois éléments : les substances, les forces et les lois. Or, Dieu est l'auteur des substances, des forces et des lois qui composent et régissent le monde. Qui pourrait donc lui dénier le droit et la puissance de les modifier ou de les suspendre en faisant quelque chose contre la nature, en dessus d'elle ou en dehors d'elle? Donc le miracle est possible.
			Confirmation	Que dit à ce sujet J.-J. Rousseau? Cette question, <i>Dieu peut-il faire des miracles</i> , sérieusement traitée, serait impie si elle n'était absurde; ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudreait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer (comme fou). — Lettres de la montagne. Il ajoute : Mais aussi quel homme a jamais nié que Dieu pût faire des miracles? Il fallait être hébreu pour demander si Dieu pouvait dresser des tables dans le désert.
			Conclusion	Quelle conclusion en tirez-vous? Que le miracle est possible, et la preuve c'est qu'il y en a toujours eu, malgré les dénégations des incrédules, et parce que Dieu ne peut rencontrer aucune opposition en lui-même ni dans les êtres.
		Valeur	Principe	Les miracles ont-ils une valeur probante? Oui, puisque Dieu seul peut les faire immédiatement ou médiatement, il ne les fait que dans un but d'utilité pour le salut des hommes, en confirmation de son enseignement.
			Discernement	Peut-il y avoir de faux miracles? Non, puisqu'ils sont opérés à l'appui de la vérité ou de la vertu des envoyés de Dieu; mais le démon, ce singe de Dieu, peut opérer des prodiges qui y ressemblent et qu'on nomme ainsi. Il y a plusieurs règles pour les distinguer; la foi et le bon sens peuvent suffire.
			Pratique	Devons-nous croire les miracles? Oui, ceux de la Bible et ceux que l'Eglise reconnaît comme authentiques, parce qu'ils sont de foi, et que les historiens sacrés, en les rapportant, n'ont pu se tromper ni nous tromper. Quant aux autres, il ne faut se montrer ni trop crédule ni trop incrédule.
III	Mon Dieu! comment ne pas croire aux miracles, lorsque la conservation de ce monde en est un continuel? Opérez celui de la justification des incrédules et des impies, afin qu'ils vous reconnaissent et vous aiment. Achevez en moi celui de ma sanctification et donnez-moi les grâces nécessaires pour y coopérer!			



## EXISTENCE D'UNE RELIGION RÉVÉLÉE

Plan	I	{ Après avoir démontré la nécessité d'une Religion et que cette Religion doit être divine ou ré- vélée, nous allons prouver que cette Religion révélée n'est pas autre que le Christianisme, pou- le distinguer des fausses religions. Nous montrerons sa divinité, son unité et la fausseté de toutes les autres.	
		Divinité	Argument { Comment prouve-t-on la divinité du christianisme? Il y a plusieurs re- ligions qui se donnent comme vraies; mais il n'y en a et il ne peut y en avoir qu'une seule qui le soit effectivement. D'après ce que nous avons dit, il est évident que la vraie Religion est celle qui enseigne toutes les vérités que Dieu a révélées, concernant ce que nous devons croire et pratiquer. Or, le Christianisme est la seule religion qui enseigne toutes ces vérités. Donc le Christianisme est une religion révélée et la seule religion révélée.
			Confirma- tion { Faites ressortir cet argument? En effet, le Christianisme, ou la Religion chrétienne, d'abord patriarcale, ensuite mosaïque, a reçu sa perfection du Christ. Mais c'est une seule religion sous trois phases. Or le Christ, son auteur, est Dieu. Donc cette religion est divine.
			Preuves { Quelles sont les preuves de cette divinité? On en cite cinq principales. 1° Le Christ a prouvé la divinité de sa mission par des miracles et des pro- phéties incontestables, qui se sont réalisées, principalement sa résurrection. 2° Il l'a prouvée aussi par l'excellence et la sainteté de sa doctrine évan- gélisme, reconnue et louée même par les impies 3° Par la rapide propagation de l'Evangile, malgré la faiblesse des moyens. <i>Leur voix s'est fait entendre à toute la terre</i> (Ps. XVIII, 5.) Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons tout l'empire, etc., (Tertullien, II <sup>m</sup> siècle). 4° Par la conservation de cette Religion, malgré les obstacles suscités par l'enfer et ses suppôts, les hérétiques et les persécuteurs. 5° Par la constance et le nombre des martyrs qui l'ont confirmée par leur sang, et dont le nombre peut être évalué actuellement à vingt millions.
	II	Unité	Principe { Y a-t-il plusieurs religions? Oui, mais il ne peut y en avoir qu'une de vraie, parce qu'il y a un seul Dieu et que Dieu ne peut pas se contredire. Quelle est donc la seule vraie Religion? Celle qui enseigne le vrai chris- tianisme, ou la Catholique, et qui a le plus de marques de vérité.
			Marques { Quelles sont ces marques en général? Ce ne sont pas les mystères, la Bible et l'esprit particulier qui donnent lien à des contestations; mais des qualités et des effets qui distinguent la vraie des fausses. Quelles sont ces marques en particulier? Il y en a quatre positives. exprimées dans le symbole de Nicée: l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, comme pour l'Eglise. Il y en a six négatives, ainsi appelées parce qu'elles pourraient être invo- quées par les fausses religions; mais elles conviennent excellemment à la catholicité. Ce sont: l'antiquité, la fermeté, le zèle, la visibilité, la per- pétuité et la conformité avec l'Eglise primitive.
		Différence	Conclusion { Quelle conclusion tirez-vous de ces principes? Puisque la Religion ca- tholique qui renferme le vrai christianisme, est la seule vraie, toutes les autres sont fausses, entr'autres le paganisme, le judaïsme, le mahométisme, le protestantisme.
			Preuves { Comment ces religions sont-elles fausses? Le <i>paganisme</i> reconnaissait plusieurs dieux, adorait la matière, glorifiait le vice. Le <i>judaïsme</i> en reje- tant le Messie qu'il attendait et qu'il attend encore, malgré sa venue. Le <i>mahométisme</i> parce qu'il a été inventé par un homme, établi par la force et qu'il promet un paradis charnel. Le <i>protestantisme</i> par sa nouveauté, ses fondateurs, l'absence de mission, son principe et sa ruine.
	III	{ Mon Dieu! je ne puis assez vous remercier et vous bénir de m'avoir fait naître dans la Religion catholique. Ramenez-y tous ceux qui sont dans l'erreur, afin qu'ils vous aiment dans la vérité. Accordez-moi la grâce de ne jamais m'en écarter dans la pratique	

ORIGINE DE L'ÉGLISE

I { L'auteur de la Religion révélée ne devait pas abandonner son œuvre à l'arbitrage des hommes De là la nécessité d'un tribunal divin, infaillible, chargé de maintenir toujours intact ce dépôt sacré. Ce tribunal, c'est l'Eglise dont nous allons d'abord considérer la nature et la fondation divine.

Plan	II	Nature	Sens	<p>Que signifie le mot église? Etymologiquement il signifie <i>appel, convocation</i>, selon le sens grec. On peut le prendre en trois sens différents.</p> <p>1° Pour l'ensemble de toutes les créatures, depuis le grain de sable jusqu'au plus ardent séraphin, chantant chacune à sa façon, les louanges du Créateur.</p> <p>2° Pour la société des anges et des hommes, créatures raisonnables, y compris même les démons et les damnés, séparés uniquement par leur faute.</p> <p>3° Pour la réunion des hommes adorateurs du vrai Dieu, connu par la Révélation.</p>
			Aspects	<p>A-t-elle passé par plusieurs phases? Oui. Comme la Religion, elle fut d'abord <i>patriarcale</i>, puis <i>mosaïque</i>, enfin <i>chrétienne</i>. C'est toujours la même Eglise, mais, selon l'intention de Dieu qui va dans ses œuvres naturelles de l'imparfait à ce qui est parfait.</p> <p>Est-elle divisée en plusieurs états? Oui, en trois états différents : Elle est <i>Militante</i> sur la terre, <i>souffrante</i> au purgatoire, <i>triomphante</i> dans le ciel.</p> <p>Mais dans ces trois états elle n'en fait qu'une sous la puissance d'un chef unique, N.-S. Jésus-Christ.</p> <p>Quand on parle simplement de l'Eglise, il s'agit de la militante à laquelle on donne encore les noms de <i>maison de Dieu</i>, <i>troupeau</i>, <i>épouse</i>, <i>corps mystique de Jésus-Christ</i>.</p> <p>Sous ce dernier rapport, elle est comparée à l'arche de Noë, hors de laquelle il n'y a pas de salut.</p>
			Définitions	<p>Comment définit-on l'Eglise? La société des fidèles formant un seul corps dont Jésus-Christ est le chef. Toutes les autres définitions reviennent à celle-ci.</p>
			Fondateur	<p>Qui a fondé l'Eglise? C'est Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même qui a fondé l'Eglise appelée <i>chrétienne</i> de son nom de Christ, et <i>catholique</i> ou universelle, pour la distinguer des sectes schismatiques ou hérétiques nées et séparées de son sein.</p> <p>Est-elle divine? Oui, puisque le Christ son fondateur est Dieu lui-même.</p> <p>En résumé, d'après Rohrbacher, le <i>Principe</i> de l'Eglise, c'est un seul Dieu en trois personnes; le <i>Modèle</i> de son unité est l'union de ces trois personnes dans la même essence; le <i>Moyen</i> de cette unité, c'est l'union des évêques avec Pierre; le <i>Médiateur</i> qui l'unit avec le ciel, c'est Jésus-Christ; la <i>Fin dernière</i>, c'est la consommation de cette unité dans les trois personnes divines.</p>
		Divinité	Preuves	<p>N'est-elle pas elle-même une preuve vivante de la divinité de son origine? Oui, l'existence seule de cette Eglise, depuis sa fondation jusqu'à nos jours, malgré tous les obstacles, est une preuve de la divinité de son origine et de sa constitution. Tandis que les sectes naissent, se divisent, meurent, elle est toujours et toujours la même. Elle se prouve donc elle-même.</p> <p>N'avons-nous pas d'autres preuves de cette vérité? Oui. Nous avons celles des Evangiles et des autres livres du Nouveau-Testament.</p> <p>A les considérer comme des livres historiques, abstraction faite de leur inspiration, il est impossible, à moins d'être volontairement aveugle, et systématiquement obstiné, de ne pas ajouter foi à ce qu'ils nous racontent.</p>
			Conclusion	<p>Que racontent ces Livres? Que Jésus-Christ a voulu établir une Eglise pour se perpétuer parmi nous, qu'il l'a établie, qu'elle s'est propagée.</p> <p>Donc Notre Seigneur est véritablement le fondateur de l'Eglise, et l'Eglise est divine.</p>

III { Mon Dieu! je crois de toute mon âme à la divinité de l'Eglise, et je vous rends grâces de m'avoir fait naître dans son sein. Ramenez à son bercail toutes les sectes séparées. Je proteste de nouveau que je veux vivre et mourir dans sa communion, avec votre secours.



# CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

Plan	I	Après avoir considéré l'origine de l'Eglise, nous avons à l'étudier par rapport à sa constitution. Son divin fondateur l'a constituée comme une personne morale, à son image, avec un corps et une âme. D'où nous devons examiner quatre choses : son âme, son corps, leur union et les membres qui en sont exclus.	
		ÂME	Définition { Qu'entendez-vous par l'âme de l'Eglise? Sa partie invisible, comme l'âme dans l'homme. Dans l'Eglise c'est principalement la grâce sanctifiante qui unit les hommes à Dieu; ensuite la foi, l'espérance, la charité et aussi d'autres dons secrets et singuliers dont Dieu favorise ceux qui excellent dans la sainteté.
			Condition { Que faut-il pour appartenir à l'âme de l'Eglise? L'état de grâce. Donc les pécheurs n'appartiennent pas à son âme quoiqu'ils fassent partie de son corps, s'ils ont reçu le baptême. De même quelques-uns de ceux qui n'appartiennent pas à son corps peuvent appartenir à son âme, s'ils sont en état de grâce : comme les enfants, ceux qui sont séparés et de bonne foi. C'est ce que Notre-Seigneur indique par ces paroles : <i>J'ai d'autres brebis qui n'appartiennent pas à ce troupeau.</i> (S. Jean., x, 16)
			Erreurs { Quelle est l'erreur des protestants? Ils disent que les seuls prédestinés sont membres de l'Eglise. C'est faux, car saint Paul, saint Augustin avant leur conversion étaient prédestinés, cependant ils n'appartenaient pas encore à l'Eglise. Cependant les Pères, et notamment saint Augustin, admettent que les hérétiques et les méchants, à raison de la prédestination, peuvent être appelés, dans un sens très imparfait il est vrai, enfants de Dieu, membres et oailles de l'Eglise. L'Eglise mérite-elle le reproche d'intolérance? Non, puisqu'elle enseigne qu'on peut appartenir à son âme sans appartenir à son corps. C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette sentence : Hors de l'Eglise pas de salut.
		Corps	Définition { Qu'entendez-vous par le corps de l'Eglise? La société des fidèles qui professent la véritable doctrine de Jésus-Christ, qu'ils soient justes ou pécheurs, pourvu que baptisés, ils n'aient pas été retranchés de son sein par une sentence. C'est sa forme extérieure et visible.
			Preuves { Comment le prouve-t-on? 1° Par Notre Seigneur qui compare son Eglise à une aire où sont mêlés les bons et les mauvais grains, aux vierges prudentes et folles, à un troupeau où les brebis et les boucs sont mêlés. Et d'après ce que dit saint Paul, de la différence des vases qui sont dans une maison, pour différents usages. (II Tim., II, 20). 2° Par la visibilité de l'Eglise, ce qui serait impossible avec les justes seuls. 3° Par la tradition. <i>Je suis un homme dans l'aire du Christ, paille si je suis mauvais, grain si je suis bon.</i> On la prouve encore par l'arche de Noë où tous les animaux étaient mêlés.
		Union	Exposition { Suffit-il à l'Eglise d'avoir une âme et un corps? Il faut encore que cette âme et ce corps soient unis afin que l'Eglise soit vivante; c'est-à-dire que l'âme et le corps doivent agir mutuellement l'un sur l'autre.
			Explication { Comment expliquez-vous cette action réciproque? Son corps hiérarchique agit sur son âme par l'exercice de son ministère qui produit, entretient et augmente dans les hommes la grâce par les sacrements, etc. De son côté l'âme influe sur son corps, en faisant produire à ses membres toutes sortes d'actions saintes. Cette vie divine est attestée par le don des miracles et par les conversions que l'Eglise opère.
		Conclusion	Unis { Que faut-il donc pour appartenir à l'Eglise? Quatre choses : 1° le baptême; 2° la profession de foi; 3° la soumission aux chefs légitimes; 4° la participation ou le droit de participer à tous les biens de l'Eglise.
			Séparés { Que concluez-vous de là? Que les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les apostats et les excommuniés, ne remplissant pas ces conditions ou quelques unes, n'appartiennent pas au corps de l'Eglise et sont hors de la voie du salut, à moins qu'ils n'appartiennent à son âme.
III	Mon Dieu! vous m'avez fait par le baptême enfant de votre sainte Eglise devenue ma mère, faites qu'étant membre de son corps j'appartiennne toujours à son âme par l'état de grâce, afin que je ne cesse jamais de participer à tous les biens que le Saint-Esprit répand en elle.		

# DE LA VRAIE ÉGLISE

Plan	I	{ Après avoir parlé de l'origine et de la constitution de l'Eglise, nous devons montrer ce qui distingue la vraie de toutes les autres qui sont fausses, car de même qu'il y a de fausses religions il y a de fausses églises. La vraie se distingue par des propriétés intrinsèques et des notes extérieures que nous allons exposer.	
		Propriétés	Unité { Quelles sont les propriétés de la véritable Eglise? Il y en a trois : l'unité intrinsèque, la visibilité et la perpétuité.
			En quoi l'Eglise est-elle une intrinsèquement? Quant à la foi ou à la doctrine qu'elle tient de son fondateur, car le Christ ne peut pas se contredire, et la vérité est ou elle n'est pas.
			En tant que société, puisqu'elle résulte de l'union de son âme avec son corps, ce qui constitue l'unité dont il s'agit.
		Visibilité	Comment l'Eglise est-elle visible? Elle doit être visible afin que les hommes puissent la connaître pour entrer dans son bercail et assurer leur salut.
			Quoi de plus visible que l'administration des sacrements, la hiérarchie des pasteurs légitimes, la prédication etc.
		Perpétuité	Son fondateur lui-même s'est montré aux hommes et l'a comparée à une aire, à une cité construite au sommet d'une montagne, et il a voulu que le Saint-Esprit descendit visiblement sur les Apôtres.
			Comment la perpétuité convient-elle à la véritable Eglise? Puisque Notre Seigneur a établi l'Eglise pour le salut des hommes, elle doit durer autant qu'il y aura des hommes à sauver, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde.
		Unité	<i>Je serai avec vous, dit-il, jusqu'à la consommation des siècles.</i> (Saint Matthieu, XXVIII, 20.)
			Elle a commencé à l'origine du monde, elle s'est maintenue par une succession perpétuelle et invariable, elle a de sa nature un principe de durée éternelle. <i>Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.</i> (S. Mat. XVI, 18.)
	II	Notes	Quelles sont les notes de la véritable Eglise? Il y en a quatre : l'unité extérieure, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, comme la Religion.
			En quoi consiste cette unité? L'unité extérieure et formelle de l'Eglise résulte de la profession de la même foi et de la communion des membres entr'eux.
			Comment l'Eglise est-elle sainte? Elle n'est pas un corps mort, mais vivant, et sa vie est sa sainteté qui provient de la grâce et se manifeste par des miracles. Son fondateur est saint, sa doctrine est sainte et ses membres sont appelés à le devenir.
		Catholicité	Comment la catholicité convient-elle à l'Eglise? Par l'universalité de sa doctrine, du temps et de la diffusion. Elle ne serait pas vraie, si elle n'enseignait pas toujours et partout la même doctrine, si elle cessait de la répandre, comme elle en a reçu le pouvoir et le commandement.
			Comment l'Eglise est-elle Apostolique? Parce qu'elle provient des Apôtres et remonte jusqu'à eux sans interruption; car c'est à eux seuls et à leurs successeurs que le Christ a ordonné d'enseigner, en leur promettant son assistance jusqu'à la fin.
		Romaine	A quelle Eglise conviennent ces notes? A la seule Eglise Romaine.
			Comment le prouve-t-on? Par l'histoire qui montre cette Eglise héritière et gardienne de la doctrine du Christ toujours la même sans interruption.
		Conclusion	Ces notes ne conviennent-elles pas aux autres églises? Non. Ce sont des sectes séparées du corps vivant, des branches mortes, frappées de stérilité, incapables de vertus surnaturelles, de miracles et partant privées d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité.
			Il est facile de s'en convaincre par l'histoire de ces prétendues églises.
		Sectes	Que concluez-vous? Donc l'Eglise Romaine est la seule vraie Eglise.
	III	{ Mon Dieu! je crois fermement que l'Eglise Romaine est la seule véritable Eglise fondée par Jésus-Christ. Je veux adhérer à tous ses enseignements, et j'espère, moyennant votre grâce ne pas être un membre stérile et inutile, mais participer à sa sainteté afin d'assurer mon salut	



## PRIVILÈGES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Plan	II	I	Outre les propriétés et les notes qui la distinguent des sectes, il est nécessaire que la vraie Eglise possède certains privilèges ou prérogatives pour conduire sûrement les âmes dans la voie du salut. Elle les tient de son divin fondateur. Il y en a trois : l'indéfectibilité, l'infaillibilité, l'autorité.	
			Indéfectibilité	Définition { Qu'entendez-vous par l'indéfectibilité? J'entends que l'Eglise est et sera toujours ce qu'elle a été dès son institution, c'est-à-dire qu'elle ne peut subir de changement, ni dans sa constitution même, ni dans sa doctrine.
				Raison { Quelle est la raison de ce privilège? L'Eglise est pour le salut de tous les hommes; il y aura des hommes à sauver jusqu'à la fin du monde; pour se sauver, il faut au moins appartenir à l'âme de l'Eglise; donc il faut qu'elle soit toujours la même, sinon elle cesserait d'être l'œuvre du Christ et de remplir sa mission. Ainsi l'homme conserve son identité depuis sa naissance jusqu'à sa mort et dans la vie éternelle, sinon il ne serait plus le même homme.
			Preuves	Quelles sont les preuves de ce privilège? Il y en a deux principales. 1° Notre Seigneur a prédit que <i>les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle.</i> 2° D'après l'histoire on ne peut citer aucune époque où l'Eglise ait changé ou cessé d'être ce qu'elle fut à son origine. Si cela était, ses ennemis ne manqueraient pas de le lui reprocher. Donc elle est indéfectible.
			Nature	Qu'entendez-vous par l'infaillibilité? C'est la prérogative la plus importante qu'elle tient de son fondateur et de l'assistance du Saint-Esprit. Cette infaillibilité de l'Eglise ne diffère pas de celle des Papes dont nous parlerons plus loin; elle réside d'abord dans le Pape, puis dans l'Eglise enseignante. C'est-à-dire qu'elle ne peut errer quant à la foi, aux mœurs et aux questions dogmatiques.
			Etendue	Comment l'Eglise est-elle infaillible dans la foi et les mœurs? Elle est <i>témoin</i> , en proposant les vérités qu'elle tient du Christ; <i>Juge</i> , en prononçant dans les controverses. <i>Maîtresse</i> , en dirigeant les peuples. Que résulterait-il si elle n'avait pas ce privilège? 1° Le Christ n'aurait pas atteint son but; 2° l'Eglise ne pourrait pas sauver les âmes; 3° son enseignement serait incertain et la foi s'écroulerait; 4° les sectes jouiraient d'un certain crédit. Or tout cela est absurde. Donc il est évident que l'Eglise doit être et qu'elle est nécessairement infaillible.
			Autorité	Comment est-elle infaillible dans les questions dogmatiques? On entend par là les écrits qui se rapportent aux questions de foi et de mœurs. L'Eglise a le droit de juger les écrits d'après le sens des auteurs qui traitent ces questions, de les approuver ou de les condamner, sinon sa mission serait illusoire et l'erreur s'introduirait parmi les fidèles. Comment prouve-t-on ce privilège? Il lui vient également de son fondateur comme l'Evangile en fait foi. Saint Paul l'affirme dans ses Epîtres, ainsi que saint Pierre dans les siennes, et l'Eglise l'a exercé dans tous les temps.
			Application	De quelle autorité s'agit-il par rapport à l'Eglise? De l'autorité ou de la puissance suprême, législative et coactive concernant la discipline extérieure, en ce qui touche à la foi et aux mœurs. C'est le magistère. En quoi consiste-t-elle? L'Eglise a reçu cette puissance et l'exerce. Elle est <i>suprême</i> , indépendante de toute autorité civile, parce qu'elle est divine. <i>Législative</i> , conférant à l'Eglise le pouvoir de faire des lois, comme c'est le droit et le devoir de toute société. <i>Coactive</i> , lui donnant le droit de faire respecter ses lois et de punir les rebelles.
			III	Mon Dieu! que vous l'avez faite belle votre Eglise! que ses trois privilèges sont précieux! En lui restant uni, je suis sûr d'être dans la voie, la vérité et la vie, parce qu'elle a vos promesses et votre assistance. Qu'ils sont à plaindre ceux qui ne lui sont pas soumis!

# PRIMAUTE DE SAINT PIERRE

Nous avons dit que l'Eglise a été constituée à la façon d'une personne morale, avec une âme et un corps. Un corps ne peut exister sans tête. L'Eglise doit avoir une tête ou un chef. Ce chef c'est le souverain Pontife. Nous devons donc considérer tout ce qui concerne le Pape, et d'abord sa primauté en elle-même.

Plan

II

Nature	Nécessité	Etait-il nécessaire que l'Eglise eût un chef? Oui. Notre Seigneur ne devant pas toujours rester sur la terre, a institué pour le continuer l'Eglise dont il reste le chef invisible.
		Mais l'Eglise est une société, il lui fallait donc un chef visible; ce chef fut d'abord saint Pierre et puis les papes, ses successeurs.
		Le nom de <i>pape</i> signifie père; il exprime le caractère dominant que doit avoir l'autorité suprême. Le Pape est donc par excellence le père de tous les fidèles.
	Raison	On l'appelle encore le <i>vicaire</i> de Jésus-Christ, le <i>prince</i> des évêques, le <i>patriarche universel</i> , le <i>Souverain Pontife</i> etc. Quand on s'adresse à lui, on lui donne le titre de <i>Sa Sainteté</i> .
		Que fallait-il à saint Pierre à cause de cet honneur? Pour être le digne représentant du Chef invisible de l'Eglise, il devait être investi de la puissance et de l'autorité du Christ lui-même. Et c'est en cela que consiste la primauté dont il s'agit.
	Définition	Qu'entendez-vous par cette primauté? Elle consiste dans une prééminence d'honneur et de juridiction sur toute l'Eglise, d'où celui qui en est investi mérite absolument le titre de Chef de l'Eglise universelle; c'est ce qu'on va prouver.
	Evangile	Prouvez cette primauté par l'Evangile. Notre Seigneur a comparé l'Eglise à un édifice, à un royaume, à un troupeau. Or, sous ces trois formes, il en a confié la garde et le gouvernement à saint Pierre. Il lui dit : <i>Tu t'appelleras Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise.</i> (S. Mat., xvi, 15.) <i>Je te donnerai les clefs du royaume des cieux... Pais mes agneaux, pais mes brebis.</i> (S. Jean, xxi, 15.) Quoi de plus clair?
		Saint Pierre a-t-il exercé cette primauté? Oui, d'après l'Evangile et les Actes.
	Exercice	Il prend l'initiative avec autorité, sans réclamation des Apôtres, dans des choses graves.
		L'iconographie chrétienne le représente avec deux clefs : symbole caractéristique de sa double puissance d'ouvrir les cieux, et de gouverner la terre.
Preuves	Tradition	Peut-on le prouver par la tradition? Oui. Qu'il nous suffise d'affirmer que les témoignages des saints Pères à ce sujet forment une chaîne sans interruption, témoignages acceptés et corroborés par tous les auteurs sacrés jusqu'à nous. On les cite siècle par siècle dans les traités de théologie.
		Peut-on le prouver par l'histoire? Oui. Elle nous montre saint Pierre exerçant toujours son autorité transmise à ses successeurs, et les puissances, les peuples, les individus recourant au Pape dans les questions difficiles. L'histoire confirme donc l'Evangile, ou plutôt elle en est la conséquence.
	Histoire	
	Erreur	Que disent certains hérétiques contre cette primauté? Afin de soustraire les fidèles à l'autorité du Pape et de la détruire, ils ont prétendu que saint Pierre et ses successeurs tiennent cette primauté non du Christ, mais de l'Eglise.
	Origine	
Réfutation	Réfutation	Que répondez-vous à cette distinction? Elle est hérétique et contraire aux paroles que nous avons citées plus haut, ainsi qu'aux faits de l'Evangile; car lorsque Notre-Seigneur a conféré son autorité à saint Pierre, l'Eglise n'existait pas encore, ou n'était pas encore constituée. Elle ne s'est donc pas donné un chef, mais elle l'a reçu de son fondateur qui a même commencé par là, parce que la tête ou le chef devait servir de fondement à tout le reste.
		Le Pape est donc le vicaire de Jésus-Christ sur la terre, le successeur de Saint-Pierre, le chef visible et le Docteur infaillible de l'Eglise et le Père commun des fidèles. (Cat-dioc.)

III

Mon Dieu! c'est en vain que l'impiété s'efforce de faire mentir vos œuvres pour les détruire. Elles portent avec elles le cachet de la vérité; il faut être aveugle pour ne pas les accepter. Je crois à la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, et ma foi ne sera jamais ébranlée.



## PRIMAUTÉ DES PAPES

I		Après avoir prouvé la primauté de S. Pierre, premier chef de l'Eglise, nous devons prouver que les Papes sont tous ses successeurs et qu'ils sont de droit divin investis de la même primauté que lui. C'est un article de foi. Nous allons néanmoins fournir des preuves aux fidèles contre les hérétiques, en montrant la perpétuité de cette primauté, son siège et ses successeurs.	
		Raison	<p><b>Cette primauté doit-elle être perpétuelle?</b> Oui. Cette primauté est une partie essentielle de l'Eglise, nécessaire à l'unité de sa foi et de son gouvernement aussi bien qu'à sa constitution et à sa vie.</p> <p>Il est donc évident que le Christ fondant une société pour le représenter a voulu formellement que cette société durât jusqu'à la fin des siècles.</p> <p>Il est donc non moins évident que cette société doit toujours subsister la même et conserver intacte l'autorité qu'elle a une fois reçue de son fondateur, dont les paroles et les œuvres sont parfaites, et ne peuvent subir aucun changement.</p>
II	Perpétuité	Preuves	<p><b>Comment le prouve-t-on encore?</b> Par la constitution même de l'Eglise. Nous avons dit que Notre Seigneur l'a comparée à un édifice, à un royaume, à un troupeau.</p> <p>Or un édifice ne peut exister sans fondement, un royaume ne saurait se maintenir sans autorité, un troupeau a besoin d'un pasteur. Le Pape est tout cela.</p> <p>Et puisque l'Eglise doit toujours durer, il faut que cette primauté soit perpétuelle.</p>
		Conclusion	<p><b>Devons-nous le croire?</b> Oui, c'est de foi. Tous les siècles l'ont cru, professé et proclamé.</p> <p>Soutenir le contraire, ce serait faire injure au Christ, comme ayant fait une œuvre imparfaite et sans durée.</p> <p>Mais l'existence actuelle de l'Eglise, jouissant de sa pleine vitalité, est la preuve la plus frappante de cette vérité.</p>
	Rome		<p><b>Où Saint-Pierre a-t-il fixé son siège?</b> Il aurait pu le fixer ailleurs, à Jérusalem ou dans toute autre cité, et dès lors cette cité serait devenue la capitale du monde catholique.</p> <p>Mais par un dessein formel de la Providence, c'est à Rome qu'il l'a établi.</p> <p>C'est là qu'il a régné et qu'il a subi le martyre pour confirmer sa mission, et ses successeurs à ce siège sont les Pontifes légitimes de l'Eglise.</p>
	Siège	Preuves	<p><b>Le séjour de saint Pierre à Rome est-il bien certain?</b> Les protestants l'ont nié, sous prétexte que l'Ecriture n'en fait aucune mention formelle. Mais tout n'est pas dans l'Ecriture, et d'ailleurs les monuments qui l'attestent sont nombreux, corroborés par la tradition la plus respectable et la plus authentique.</p>
III		Conclusion	<p><b>Dès lors, que s'ensuit-il?</b> Que les Papes de Rome sont les successeurs de S. Pierre et qu'ils ont la même primauté que lui. C'est ce que nous allons démontrer.</p>
	Succession		<p><b>Comment pourrait-on prouver en général que les Papes ont cette primauté?</b> En rappelant ce que nous avons déjà établi. En effet, celui qui succède à un autre doit avoir la même autorité que lui. Sinon il ne pourrait pas être appelé son successeur.</p> <p>Mais démasquons les subtilités des hérétiques.</p>
	Erreur		<p><b>Que disent les hérétiques?</b> Ils disent que, en vérité, les Papes succèdent à Pierre, ce qui est de droit ecclésiastique, mais ils nient qu'ils héritent de sa primauté, parce que celle-ci est de droit divin et ne se transmet pas.</p>
	Successesseur	Réfutation.	<p><b>Que pensez-vous de cette distinction?</b> Elle est absurde, contraire aux intentions de Notre Seigneur, à la croyance de l'Eglise, à la pratique de tous les siècles.</p> <p>D'ailleurs le Pape n'hérite pas à proprement parler de cette primauté; il la reçoit de Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même. Elle est donc de droit divin et certaine.</p>
	Exercice		<p><b>N'y a-t-il pas une preuve de fait?</b> Oui, tous les Papes ont exercé cette primauté, les peuples ont toujours eu recours à eux, la tradition l'a proclamée: <i>Rome a parlé, la cause est finie.</i> (S. Augustin). <i>Là où est Pierre, là est l'Eglise.</i> (S. Ambroise.) En un mot, rien d'important ne se fait sans le Pape; c'est parce que lui seul est revêtu de l'autorité souveraine.</p>
		<p>Mon Dieu! que serait le monde si vous n'aviez pas mis à la tête de votre Eglise des chefs capables de la diriger, sous votre assistance, contre les assauts incessants des sectes ennemies? Protégez celui qui vous représente actuellement avec tant de gloire, faites qu'il voie le triomphe de l'Eglise.</p>	

# NATURE DE LA PRIMAUTE DES PAPES

I } Après avoir prouvé que saint Pierre et ses successeurs tiennent leur primauté de Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, nous devons montrer en quoi elle consiste, jusqu'où elle s'étend, afin d'en préciser la valeur et de confondre les hérétiques, par rapport à toute l'Eglise, aux Evêques eux-mêmes et aux Conciles généraux.

Plan	II	Eglise	Juridiction	<p><b>En quoi consiste cette primauté?</b> Dans la juridiction épiscopale de l'Evêque de Rome, juridiction qu'il tient de droit divin et qu'il exerce lui seul, à l'exclusion de tous les autres évêques, sur l'Eglise universelle du Christ.</p> <p>C'est le pouvoir immédiat et ordinaire de paître et de gouverner le troupeau confié à sa sollicitude : <i>Pais mes agneaux, pais mes brebis.</i></p> <p>Beaucoup d'hérétiques l'ont attaquée pour la détruire ou l'amoinrir, en haine de l'Eglise, en recourant à des distinctions et des subtilités puériles et de mauvaise foi.</p>
			Preuves	<p><b>Quelles preuves directes avons-nous de cette juridiction?</b> Les mêmes que nous avons tirées de l'Evangile, de la tradition et de l'histoire pour prouver la primauté des papes, primauté dont la juridiction découle.</p> <p>C'est l'autorité qu'il a sur toute l'Eglise et qui consiste dans le pouvoir immédiat et ordinaire de paître et de gouverner le troupeau qui lui est confié.</p> <p>Ce pouvoir est de droit divin; il fut confié à saint Pierre avec sa primauté, et de saint Pierre il passe à ses successeurs.</p> <p><b>Ne peut-on pas la prouver par l'absurde?</b> Oui. Que serait une primauté dont on ne pourrait pas user? Il n'y aurait pas de pasteur universel, l'unité serait détruite, il y aurait autant d'Eglises particulières que d'Evêques. Où serait l'œuvre du Christ? Indigne de lui, elle aurait bientôt cessé d'exister.</p>
			Principe	<p><b>Le Pape a-t-il juridiction sur les Evêques?</b> Oui. <i>Pais mes brebis.</i> C'est évident, d'après ce qui précède, sinon il faudrait dire que les Evêques sont contre le Pape, et que celui-ci serait seul avec son titre d'Evêque du diocèse de Rome, ce qui est contraire à toutes les preuves et par conséquent absurde.</p>
			Erreur	<p><b>Que disent les gallicans à ce sujet?</b> Que le pape a l'autorité sur les Evêques dispersés chacun dans son diocèse, mais que ceux-ci réunis en concile sont au-dessus du Pape.</p>
		Evêques	Réfutation	<p><b>Que répondez-vous?</b> Il n'y a pas trace de cette distinction dans l'Evangile, ni dans les saints Pères, ni dans l'histoire, pas même dans les Conciles généraux. Au contraire, voici ce que les Pères du concile de Chalcédoine écrivirent à saint Léon le Grand : <i>Le Seigneur vous a fait le chef de sa vigne, et la tête dont nous sommes les membres.</i></p> <p>Il faudrait dire que les pierres soutiennent le fondement, que les brebis nourrissent le pasteur, que les membres régissent la tête, et autres absurdités que le simple bon sens ne peut admettre.</p> <p>De plus, il en résulterait que les Papes ne pourraient pas faire des lois, ou que ces lois n'auraient aucune force avant l'approbation de l'Eglise ou des Evêques réunis. C'est faux. Donc, encore une fois, c'est absurde.</p>
			Règle	<p><b>Le Pape a-t-il juridiction sur les conciles?</b> Oui. Sans le Pape il ne peut y avoir de concile œcuménique. Lui seul a le droit de les réunir, de les présider et de les confirmer; s'il manque une de ces conditions, ils ne sont pas des conciles de l'Eglise, mais des conciliabules ou des réunions privées et sans autorité sur les fidèles.</p>
		Conciles	Décrets	<p><b>Les décrets des conciles ont-ils force de loi?</b> Oui, lorsque ces conciles sont légitimement tenus et que leurs décrets ont été confirmés par le Pape; ils sont irréformables, même avant le prétendu consentement de l'Eglise, déclaré nécessaire par les mêmes gallicans.</p>
			Evêques	<p><b>S'ensuit-il que les Evêques sont sans autorité?</b> Non. Ils sont de droit divin successeurs des Apôtres, mais ils reçoivent leur juridiction du Pape ainsi que leur consécration épiscopale. Ils sont juges de la foi, mais leurs décrets ne sont irréformables qu'après avoir reçu la sanction du Pape qui seul a le don d'infailibilité dont nous allons parler.</p>

III } Mon Dieu! j'adhère de tout mon cœur, avec l'Eglise, les Evêques, les Conciles et tous les vrais catholiques à cet enseignement concernant la juridiction universelle du Pape. Faites que tous ceux qui la combattent ou la nient, la reconnaissent et s'y soumettent, dans leur intérêt et celui des peuples.



## INFAILLIBILITE DU PAPE

Le plus grand privilège accordé à saint Pierre et à ses successeurs est celui de l'infaillibilité. Il consiste en ce que le Pape, lorsqu'il parle comme docteur de l'Eglise, en matière de foi et de mœurs ne peut pas se tromper et doit être obéi. Voyons la nature, les preuves et la nécessité de ce privilège.

Plan	II	Nature	Origine	<p>Que faut-il entendre par l'infaillibilité? On entend par infaillibilité le privilège divin qu'a le Pape de ne pas se tromper lorsque parlant, non comme docteur privé, mais comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par l'Eglise universelle.</p> <p>Ce privilège n'est pas attaché à la personne du Pape, car il se perdrait avec lui et ne pourrait pas être conféré à ses successeurs; mais il est divin, parce qu'il vient du Christ qui <i>était hier, est aujourd'hui et sera demain</i>.</p> <p>Comme homme privé, le Pape est de la même condition que les autres hommes; il peut pécher et se tromper.</p>
			Conditions	<p>Que faut-il pour que le Pape parle comme docteur de l'Eglise?</p> <p>1° Que ses définitions aient pour objet la foi ou les mœurs; qu'il s'agisse de les établir avec obligation pour tous de les accepter, et de condamner ceux qui les attaquent.</p> <p>2° Qu'il soumette solennellement cette doctrine à tous les fidèles, en portant des peines ecclésiastiques contre les rebelles.</p>
			Objet	<p>Quel est au fond l'objet de ce privilège? Ce n'est pas la proclamation de vérités claires et toujours crues, ni de dogmes nouveaux, mais la conservation du dépôt de la révélation. Son exercice consiste à déclarer que telle vérité laissée à la pieuse croyance est vraiment une vérité révélée.</p> <p>Il consiste encore à décider dans les controverses concernant les matières qui se rapportent à la foi et aux mœurs; c'est ce qu'on appelle les questions dogmatiques.</p> <p>Ainsi Pie IX a élevé au rang de dogmes l'<i>Immaculée-Conception</i> et l'<i>Infaillibilité</i>. Ce ne sont pas des dogmes nouveaux, mais des croyances qu'il a déclarées dogmes de foi.</p>
		Preuves	Détail	<p>Quelles sont les preuves de l'infaillibilité? Les mêmes que celles de la primauté et de la juridiction du Pape, car ce privilège, le plus étonnant et le plus glorieux, fait partie de la primauté elle-même et la complète.</p> <p>N'y a-t-il pas une preuve spéciale de ce privilège? Oui, c'est lorsque Notre Seigneur dit à saint Pierre seul: <i>Simon, Simon, voilà que Satan a demandé de vous passer comme le froment par le crible; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. Toi donc, après ta conversion, affermis tes frères.</i> (S. Luc, XXII, 31-32.)</p>
			Conclusion	<p>Quelle conclusion en tirez-vous? Notre Seigneur annonce les futurs assauts de Satan contre l'Eglise par les persécutions et les hérésies contre la foi, mais il rassure ses disciples en conférant ce privilège au chef qu'il a établi, pour les confirmer dans la foi.</p> <p>Il s'ensuit encore qu'il accorde ce privilège non seulement à saint Pierre, mais à ses successeurs, puisque l'Eglise doit toujours durer et qu'il y a toujours des hérésies. Sinon la foi risquerait de défaillir.</p> <p>Aussi l'histoire de dix-neuf siècles atteste que les Papes n'ont jamais erré dans la foi.</p>
		Nécessité	Pourquoi	<p>Ce privilège est-il nécessaire? Oui. Que deviendrait la foi si l'on pouvait concevoir le moindre doute que le Pape se trompe sur un seul point? Il s'ensuivrait qu'il peut errer dans les autres, et l'œuvre du Christ s'écroulerait par la base.</p>
			A qui	<p>A qui est-il nécessaire? Au Pape d'abord, parce que sans cela il ne pourrait pas remplir sa mission.</p> <p>Aux évêques ensuite; car s'ils sont juges de la foi, ils le sont par leur union avec le Saint-Siège, et ils ont besoin d'être assurés qu'il ne peut pas se tromper.</p> <p>Enfin aux prêtres et à tous les fidèles qui ne sauraient jamais à quoi s'en tenir, en fait de foi, au milieu de tant d'erreurs propagées par l'impiété et par la mauvaise presse de nos jours.</p>
		III		<p>Mon Dieu! si le vicaire de votre divin Fils n'était pas infaillible, où serait la vérité? Que deviendrait la foi? Sur quoi les âmes pourraient-elles s'appuyer? L'Evangile même ne serait pas une règle certaine. Vous avez tout bien fait, Seigneur, et votre amour pour nous n'a rien oublié.</p>

## DE L'ÉCRITURE SAINTÉ

On appelle lieux théologiques les sources où les théologiens puisent leurs preuves. Il y en a dix. L'Écriture, la tradition, l'Eglise, les Pontifes, les conciles, les Pères, l'histoire, les théologiens, les philosophes et la raison humaine. A ce qui précède nous allons ajouter quelque chose sur les quatre principaux.

Plan II

En elle	Définition	Qu'est-ce que l'Ecriture sainte? C'est le recueil des Livres inspirés par le Saint-Esprit, et reconnus comme tels par l'Eglise; elle n'est pas nécessaire d'une manière absolue, mais elle nous aide à connaître la volonté de Dieu et à réfuter l'erreur. L'Eglise s'en sert comme de lien théologique.
	Canon	Qu'entendez-vous par Canon de l'Ecriture Sainte? C'est le catalogue des livres de la Bible, distingués en <i>proto</i> et <i>deutero-canoniques</i> , selon qu'ils ont toujours été reçus par l'Eglise ou reconnus plus tard; et dressé définitivement par le Concile de Trente, conforme à celui de la primitive Eglise. Il y en a quarante-cinq pour l'Ancien Testament et vingt-sept pour le Nouveau. Les uns et les autres se distinguent en livres <i>légaux</i> , <i>historiques moraux</i> et <i>prophétiques</i> .
	Inspiration	Ces livres sont-ils inspirés? Oui. L'inspiration dont il s'agit ici est une impulsion particulière du Saint-Esprit qui pousse un auteur à écrire, le dirige et l'assiste pour le préserver de toute erreur dans ce que Dieu lui ordonne. Sur quoi porte cette inspiration? Sur les choses et sur les sentences. Il n'est pas dit que chaque mot soit inspiré; c'est ce qui fait que chaque livre diffère de style, selon le caractère de l'auteur. Il est de foi que Dieu en est le premier auteur. Qui est juge de cette inspiration? L'Eglise catholique. Ceux qui rejettent son autorité ne peuvent se fixer sur la divinité et l'inspiration de ces livres, ni par l'Ecriture, ni par les monuments primitifs, ni par le <i>goût intérieur</i> , invoqué par les protestants, et qui permet à chacun de <i>sentir</i> quels sont les livres inspirés et ce qui ne l'est pas en eux.
	Interprétation	L'Ecriture Sainte a-t-elle besoin d'interprétation? Oui, parce que même en matière de foi et de mœurs, elle n'est pas toujours claire par elle-même. Qui a le droit de l'interpréter? L'Eglise catholique seule a ce droit, parce qu'elle a reçu le dépôt de la foi et l'autorité pour la faire connaître à tous. Les protestants sont dans l'erreur en attribuant ce droit à chacun en particulier. Aussi en rejetant l'autorité de l'Eglise, ils ne peuvent jamais être certains de leur interprétation. Leurs variations ne le prouvent que trop, comme le leur reproche Bossuet.
	Pour nous Versions	Quelle est l'édition authentique de la Bible? C'est l'édition latine de la <i>Vulgate</i> , reconnue seule authentique par le Concile de Trente. Que dites-vous des versions en langues vivantes de la Bible? L'Eglise ne les défend pas, mais elle se réserve le droit de les examiner, à cause des erreurs qu'on pourrait y introduire, ainsi que l'ont fait les protestants. Aussi elle a condamné les sociétés bibliques et leurs bibles.
	Lecture	La lecture de la Bible est-elle nécessaire au salut? Non, parce que tous ne savent pas lire ou ne la comprennent pas, contrairement à ce qu'ont enseigné les novateurs du XVI <sup>m</sup> e siècle, suivis en cela par les jansénistes. L'Eglise défend-elle cette lecture? Les protestants le lui reprochent; mais c'est faux, elle ne l'a jamais défendue absolument; elle la défend ou l'autorise suivant les personnes, les temps et les circonstances. Rien n'est plus sage, à cause des inconvénients qui pourraient en résulter pour certaines âmes ignorantes ou faibles. C'est pourquoi elle conseille de lire des bibles approuvées et annotées. Cette lecture doit être faite avec esprit de foi, avec respect et humilité.

Mon Dieu! S. Augustin estimait les paroles de la Bible à l'égal des parcelles de l'Eucharistie. Je veux aimer comme lui ces Lettres pleines de votre amour pour nous et m'en nourrir chaque jour. Donnez-m'en le goût, Seigneur, et la grâce de les bien comprendre selon l'interprétation de l'Eglise.

III



## DE LA TRADITION

Plan	II	Monuments	Nécessité	Preuves	I	Les protestants ne reconnaissent comme règle de foi que la Bible interprétée par l'examen particulier de chacun. L'Eglise en reconnaît une autre, c'est la tradition qui est le second lien théologique, elle est d'une grande importance, aussi nous allons en donner une notion suffisante.
					Définition	Qu'est-ce que la tradition? En général, on entend par tradition tout ce qui tire son origine d'une institution primitive, par écrit, de vive voix ou par la pratique. Dans le sens strict, elle désigne l'ensemble des vérités révélées, mais qui n'ont pas été écrites dans les Saints Livres dont on a parlé. C'est dans ce dernier sens que nous la prenons ici.
					Certitude	La tradition est-elle certaine? Oui. Il est évident que Dieu n'a pas attendu Moïse pour faire connaître sa volonté aux hommes. Sa parole n'ayant pas été écrite tout d'abord, a dû se conserver dans le cœur des patriarches qui la transmièrent à leur postérité par l'enseignement oral.
						Il en fut de même au commencement du christianisme, puisque les Apôtres prêchèrent avant que l'Evangile eût été écrit.
					Division	Comment divise-t-on la tradition chrétienne? Sans nous arrêter à toutes les divisions qu'on a données, nous citons la principale en dogmatique et disciplinaire.
						La tradition dogmatique est celle qui vient du Christ et des apôtres comme docteurs de la foi et des mœurs.
						La tradition disciplinaire est celle qui vient de la même source et se rapporte plutôt à tout ce qui regarde le gouvernement de l'Eglise, la discipline, le culte, etc.
					Généraux	Quels sont les monuments généraux qui attestent la tradition? L'enseignement de l'Eglise, les actes des Conciles surtout des œcuméniques, et les actes des martyrs, la liturgie de la messe, la pratique de l'Eglise dans l'administration des sacrements, l'exercice du culte, les écrits des Pères, la doctrine des théologiens scolastiques et modernes, les sectes hérétiques et l'histoire ecclésiastique.
						Particuliers
					Tous ces monuments attestent l'unité de croyance et de culte, et puisqu'ils ne sont pas mentionnés dans l'Ecriture Sainte, ils ne peuvent avoir d'autre origine que celle de la tradition primitive et apostolique.	
Précision	Précisez ce qu'on entend par tradition? Comme résumé de ce qui précède, on entend par tradition l'ensemble des vérités révélées par Notre Seigneur aux Apôtres, vérités qui n'ont pas été écrites dans les Livres saints, mais qui ont été transmises de vive voix, quoique dans la suite elles aient été écrites dans d'autres livres approuvés par l'Eglise.					
	Peut-on prouver contre les protestants la nécessité de la tradition? Oui, d'après l'Ecriture, les Pères, et d'après eux-mêmes.					
III					1° S. Jean dit que le monde entier ne pourrait pas contenir les livres qui raconteraient en détail tout ce que Notre Seigneur a fait. — Ressuscité, il parlait aux Apôtres du royaume des cieux; or l'Evangile n'en dit presque rien. — S. Paul et les autres écrivains sacrés recommandent à leurs disciples, à tous les chrétiens, d'observer les traditions.	
					2° Tous les Pères ont reconnu l'impuissance de l'Ecriture de tout contenir, et tous ils ont reconnu et enseigné la nécessité d'une tradition.	
					3° Il est une foule de choses que les protestants n'admettent que par tradition, comme la divinité de la Bible, le baptême des enfants, la célébration du dimanche au lieu du sabbat, etc.	
					Ils sont donc de mauvaise foi en rejetant les autres traditions primitives, parce qu'elles condamnent leurs doctrines perverses.	
					Mon Dieu! j'accepte avec le plus grand respect et la plus entière soumission la tradition recueillie des apôtres par l'Eglise, parce qu'elle vient de vous, source adorable de vérité. Je veux l'étudier dans ses monuments afin de mieux la connaître et de mieux la venger.	

# DE LA RAISON HUMAINE

Plan II	I	{ La raison humaine est une certaine participation de la lumière éternelle, dit saint Thomas; on l'invoque souvent à l'appui des motifs de crédibilité, car malgré la chute, elle peut connaître le vrai qui est son objet, et porter des jugements; elle est donc un lieu théologique.	
		Avant	Définition { Qu'est-ce que la raison humaine? C'est la faculté naturelle et essentielle de l'esprit humain, ou l'ensemble des facultés par lesquelles l'homme connaît le vrai et porte des jugements sur ce vrai, en tant qu'il est contenu dans les limites de l'ordre naturel. Elle a été affaiblie, mais elle conserve quelque chose de son origine, et c'est avec raison qu'on l'invoque parfois en témoignage de la vérité.
			Pouvoir { Que peut la raison sans la foi ou avant la foi? Avant la foi l'homme peut, avec sa droite raison, sans le secours de la révélation et du genre humain, connaître avec une certitude parfaite plusieurs vérités de l'ordre naturel, considérées comme préambules de la foi. Il peut également connaître les motifs de crédibilité, et par là se démontrer la certitude de la révélation divine, et même l'existence de la véritable Eglise.
	Avec	Obstacles	Quels sont les obstacles de la raison? Le panthéisme, le matérialisme et le fatalisme empêchent l'homme d'embrasser la foi, en détruisant la foi elle-même. — Le sentimentalisme mystique, l'empirisme, l'hermésianisme l'empêchent en le rendant inapte à recevoir la foi.
		Définition	Qu'est-ce que la foi? C'est le libre assentiment de l'intellect, prévenu de la grâce et aidé par elle, aux vérités surnaturelles à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées.
		Différence	La foi et la science sont-elles la même chose? Non; elles se distinguent consentiellement, car on sait ce qu'on voit, ce que l'on comprend; on croit ce qu'on ne voit pas, ce que l'on ne comprend pas. Mais on peut savoir et croire un même objet; ainsi l'on peut connaître l'existence de Dieu par la raison, et la croire en même temps comme une vérité révélée.
		Assistance	La raison peut donc exister avec la foi? Oui. La foi ne détruit pas la lumière naturelle de la droite raison.
			Au contraire elle vient à son secours en lui permettant de connaître avec le plus de certitude, et dès lors plus facilement, ce qui est même de son domaine, par la raison que l'on sait mieux ce qu'on découvre à l'aide d'une lumière plus éclatante.
		Pouvoir	Ainsi l'œil de l'homme ne verrait pas sans le bienfait d'une lumière naturelle.
		Pouvoir	Que peut encore la raison lorsque l'homme a reçu la foi? Elle peut lui démontrer les fondements de cette foi et de chaque dogme, pour se convaincre et pour combattre ceux qui les nient ou les attaquent.
	Après	Condition	A quelle condition? A la condition que l'objet même de la foi ne sera pas mis en doute, parce que l'objet de la foi dépend de la révélation et doit être cru avant toute preuve. Il faut croire pour raisonner. Saint Anselme, après S. Augustin, a dit: <i>Je crois pour comprendre.</i>
		Motif	Alors la raison peut traiter de la foi sous forme de controverse scientifique.
		Motif	D'où vient cela? C'est parce que la raison ne peut se donner comme règle unique de la foi sans la détruire, puisque la foi dépend de la révélation et de l'autorité de celui qui a révélé, ou de Dieu lui-même.
III		Conclusion	Quelle conclusion tirez-vous de ces principes? C'est que si le protestantisme est vrai, le christianisme est faux; mais tout montre que le protestantisme est faux à cause des abus qu'il a faits et qu'il fait encore de la raison (Variations). Donc le christianisme est vrai.
		{ Mon Dieu! qu'ils sont terribles les égarements de la raison humaine livrée à elle-même! Accordez-moi la grâce de ne pas abuser de la mienne. Je ne veux m'en servir qu'avec la lumière de la foi, pour m'affermir de plus en plus dans votre connaissance et votre amour	



IIISTOIRE GÉNÉRALE

		<p>La plupart des preuves de la révélation sont des faits; la connaissance de l'histoire est donc nécessaire. L'histoire est donc un lieu théologique; mais il faut savoir discerner les historiens qui méritent créance. Nous la considérons ici en général et au point de vue ecclésiastique, et nous en donnons une idée d'ensemble, avant, pendant et après le temps.</p>	
Plan	I	Avant	<p><b>Trinité</b></p> <p>Quelle est son importance? Elle renferme non seulement les annales de l'humanité, mais encore l'action de la Providence qui dirige les hommes vers leur fin dernière. Elle est enfin la preuve de la révélation et le récit de toutes les phases que cette révélation a subies.</p>
			<p>L'histoire de l'Eglise commence-t-elle avant le temps? Oui.</p> <p>A cette époque, c'est-à-dire de toute éternité, dit Rohrbacher, l'Eglise subsistait en Dieu, ou plutôt c'était Dieu lui-même, société ineffable de trois Personnes dans une seule et même essence.</p>
			<p><b>Prescience</b></p> <p>Comment peut-on l'envisager encore à ce point de vue? Avant la création, tout existait en Dieu à l'état de puissance, et l'intellect divin contemplait déjà tous les événements futurs, dans la préparation de son plan divin.</p> <p>Ainsi l'histoire de l'Eglise n'a pas de limites; elle commence en Dieu, se développe à travers le temps et recevra sa perfection dans la gloire, lorsque tout sera consommé.</p>
			<p><b>Humanité</b></p> <p>Que dites-vous de l'histoire pendant le temps? L'Eglise, à cette époque est la société de Dieu avec lui-même, puis avec les anges, enfin avec les êtres et les hommes, principalement avec les fidèles qui croient et professent les vérités révélées.</p> <p>En général, elle est le camp de Dieu sur la terre, et l'histoire de cette Eglise qui renferme celle de tous les peuples, est le récit de tous les événements qui se sont accomplis.</p>
		II	Pendant
	<p><b>Evénements</b></p> <p>Quels sont les principaux événements de chaque période?</p> <p>1° La création, le paradis, la vie des premiers patriarches, le déluge, Babel et la dispersion des peuples, la vocation d'Abraham, Isaac, Jacob et ses douze fils.</p> <p>2° Les Juifs en Egypte, leur délivrance, le désert, la terre promise, l'histoire de Job, les Juges, les rois, le Temple de Jérusalem, les royaumes de Juda et d'Israël, la captivité de Babylone, les prophètes, les Machabées, les Romains en Judée.</p> <p>Elle comprend encore l'histoire des anciens peuples, des Assyriens, des Perses, des Grecs, des Romains, car nous l'avons dit, l'histoire de l'Eglise est celle de l'humanité.</p> <p>3° Notre Seigneur Jésus-Christ, fondation de l'Eglise, persécutions, hérésies, barbares, nationalités, arianisme, mahométisme, Charlemagne, investiture, croisades, réforme, révolution, XIX<sup>me</sup> siècle, en attendant les autres.</p>		
	Après		<p><b>Durée</b></p> <p>Combien de temps durera l'Eglise? Elle ne doit pas toujours durer ici-bas; après avoir montré sa fécondité intérieure et sa vitalité extérieure par toutes sortes d'œuvres de bienfaisance en faveur de l'humanité, par des conciles, des ordres religieux, etc., malgré des luttes incessantes de l'enfer, elle clôturera l'ère des temps à l'heure marquée par la divine Providence.</p>
			<p><b>Eternité</b></p> <p>L'histoire de l'Eglise devra-t-elle se continuer après le temps?</p> <p>Lorsque les temps seront accomplis et que la séparation des bons et des méchants sera définitive, l'histoire s'arrêtera, et l'Eglise se reposera triomphante dans la société des anges et des élus, en Dieu lui-même, pendant toute l'éternité.</p>
	III		<p>Mon Dieu! votre plan de la création est magnifique! L'histoire de l'humanité révèle toute l'étendue de votre amour. Je vous suis reconnaissant de m'avoir donné une place dans l'une et l'autre. Ne permettez pas que je la déshonore et que je l'occupe inutilement. Gardez-m'en une dans le ciel.</p>

# LES PÈRES, LES THÉOLOGIENS, LES PHILOSOPHES

I { Ce que nous avons dit de l'autorité de l'Eglise, des Pontifes et des Conciles suffit pour ces lieux théologiques. Il nous reste à parler des trois autres. C'est ce que nous allons faire en suivant le résumé que Bergier a fait du livre remarquable de Melchior Cano, évêque des Canaries, sur cette matière importante.

Plan	Pères	Notion	Qu'est-ce que les Pères de l'Eglise? On nomme ainsi les auteurs chrétiens qui ont traité les matières de religion pendant les six premiers siècles de l'Eglise. Les autres venus après sont nommés <i>auteurs ecclésiastiques</i> . Saint Bernard, dernier Père.
		Règle	Leur sentiment sert-il de règle? En matière de dogme et de morale, le sentiment d'un petit nombre ne fait pas règle; mais lorsque ce sentiment est unanime ou du plus grand nombre, il est censé la croyance commune de l'Eglise universelle, par conséquent dogme de foi, et il doit être cru par tous les fidèles dont ils sont les maîtres.
		Raison	Quelle en est la raison? Il est impossible que l'enseignement unanime de tant de Pères séparés par le temps et l'espace ne soit pas la vraie tradition. En effet, l'unanimité ou la presque unanimité de leurs sentiments sur une question dogmatique n'a pas pu se former par hasard; on ne peut en imaginer une autre cause, que la solidité des preuves. Donc il faut croire ce qui a été cru partout, toujours et par tous. (Vincent de-Lérins.)
	Théologiens	Notion	Qu'est-ce que les théologiens? Ce sont des auteurs privés qui traitent de vive voix ou par écrit des questions théologiques. Il y en a qui sont appelés canonistes, parce qu'ils s'occupent des lois de l'Eglise ou droit canon et de la discipline.
		Valeur	Quelle est la valeur des opinions de ces théologiens? S'il ont des défauts, s'il soutiennent des opinions erronées, s'ils ne sont point d'accord sur une question, leur avis ne fait pas preuve. On ne doit pas imputer ces défauts à la théologie, ni suivre ces théologiens. Mais ils peuvent avoir autorité par leur science personnelle ou par leur accord pour enseigner une doctrine. L'autorité d'un seul ne suffit pas, à moins qu'il ne rallie les autres autour de lui, ou qu'il fasse école. Lorsqu'ils sont unanimes, c'est une preuve que leur doctrine est certaine, et peut même appartenir à la tradition; c'est alors la croyance de l'Eglise et on doit la suivre. Les calomnies des hérétiques contre les théologiens leur ont été dictées par la passion; il leur était naturel de haïr et de décrier des adversaires qu'ils redoutaient, et qui souvent les couvraient de confusion.
	Philosophes	Notion	Qu'est-ce que les philosophes? En prenant ce mot en bonne part, on appelle philosophes des savants qui cherchent la vérité avec le secours de la raison. Il n'est pas étonnant si la plupart n'ont enfanté que l'erreur. Le vrai philosophe est celui qui croit avant de raisonner et qui raisonne, aidé par la foi, non pour croire, mais pour s'affermir dans la foi et la venger. Mais parce que la plupart des philosophes et surtout les scolastiques ont abusé de la raison contre la foi, on ne doit pas bannir de la théologie l'usage de la dialectique et des autres sciences humaines.
		Valeur	Quelle valeur ont-ils en fait de religion? Ils ont été les plus mortels ennemis du christianisme, dès son origine, et les hérésies ont été enfantées par ceux qui ont voulu assujettir les dogmes révélés de Dieu aux opinions philosophiques. Ils ont obligé les Pères à les réfuter. Lorsque les philosophes raisonnent d'après les lumières de la droite raison, et qu'ils rendent hommage à la vérité, leurs aveux, surtout s'ils ne sont pas catholiques, peuvent être cités en confirmation des autres preuves.

III { Mon Dieu! je n'ai aucunement besoin de cette surabondance de preuves pour croire à la révélation. Votre parole me suffit. Je les accepte néanmoins et je m'efforcerai de bien les connaître afin de m'en servir pour combattre l'erreur et ramener, avec votre grâce, les égarés à la pureté de la foi.

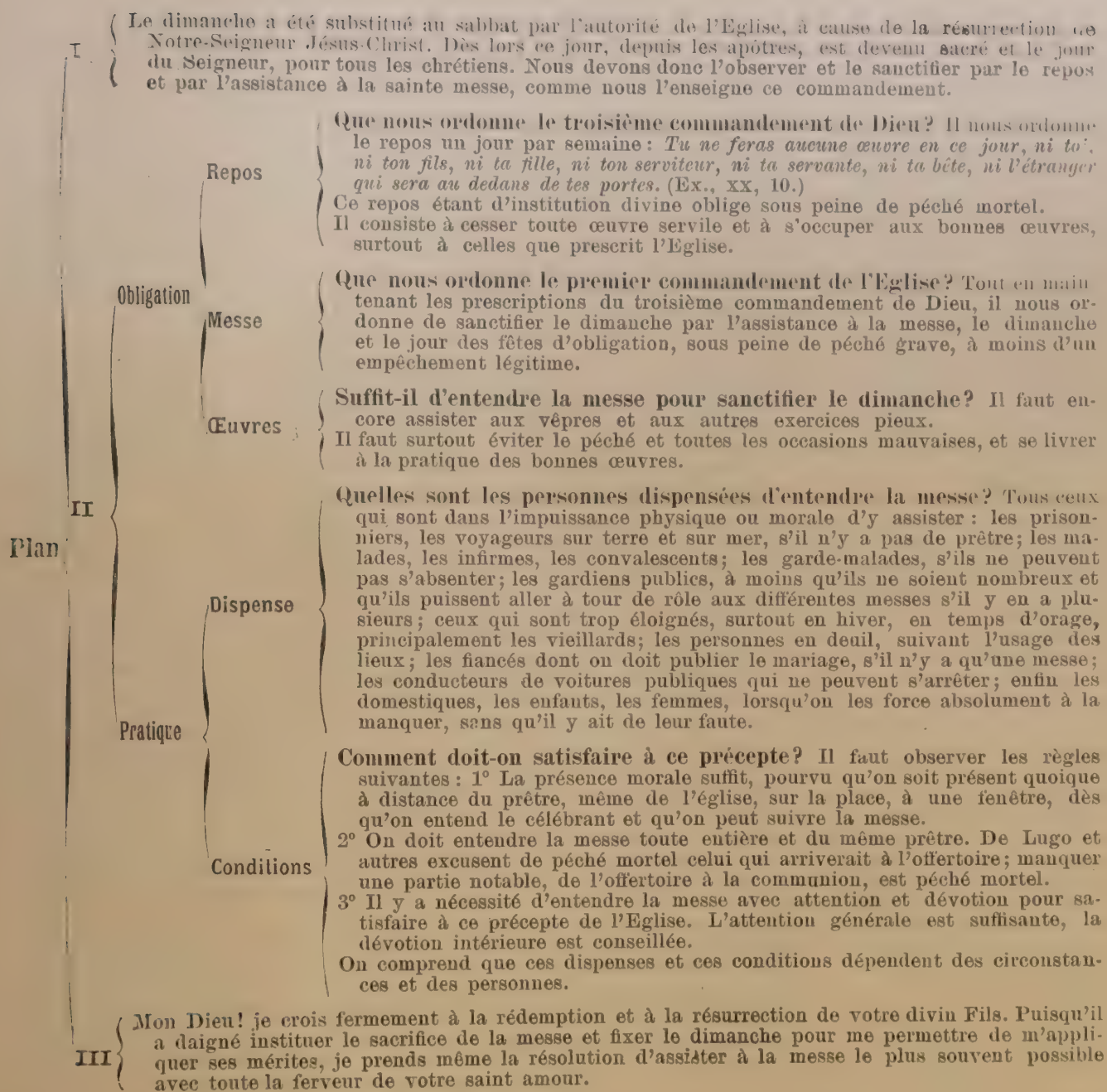


COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL

I		Bien que la plupart des préceptes contenus dans les commandements de l'Eglise aient déjà reçu leur explication dans quelques traités de la <i>Somme</i> , il est très utile de les considérer en particulier, à cause de leur importance dans la vie chrétienne pratique. Nous commençons par ces considérations générales.	
Plan	II	Pouvoir	Nécessité { <div>           L'Eglise a-t-elle le pouvoir de faire des lois? Oui, L'Eglise est une société. Or, toute société légitimement établie a le pouvoir de faire des lois, des ordonnances ou des règlements, sinon tous ses membres voudraient commander, l'obéissance nécessaire serait impossible et la société cesserait d'exister.            Donc l'Eglise, hiérarchiquement et divinement constituée, doit posséder le pouvoir de faire des lois.         </div>
			Origine { <div>           D'où lui vient ce pouvoir? Du Christ, son divin Fondateur. Or, le Christ a la double puissance de la royauté et du sacerdoce; il est donc le législateur suprême.            Et il s'annonce comme Juge dans ces paroles : <i>Au temps de la régénération, lorsque le Fils de l'homme sera placé sur le trône de sa majesté, vous serez assis vous-mêmes sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël.</i> (S. Math., XIX, 28.)            Il a donné ce pouvoir à ses Apôtres : <i>Tout ce que vous lierez ou délierez sur la terre sera lié ou délié dans le ciel.</i> (S. Math., XVIII, 17.)            Ses apôtres ont usé de ce droit, dès le commencement, au Concile de Jérusalem, et l'Eglise n'a jamais cessé de l'exercer. Donc elle le possède.         </div>
	II	Obligation	Obéissance { <div>           Les Chrétiens sont-ils obligés d'obéir à l'Eglise? Oui, de même qu'ils sont obligés d'obéir à Dieu et à Jésus-Christ, puisqu'elle tient son pouvoir de lui et qu'il a dit : <i>Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise.</i> (S. Luc, x, 16.)            Ceux qui commandent dans l'Eglise sont des hommes, il est vrai, mais ils commandent au nom du Christ dont ils ont reçu le pouvoir, de même que d'autres commandent au nom du souverain qui les a investis d'une part de son autorité, et qu'ils ont droit à la soumission des sujets qui dépendent d'eux.         </div>
			Avantages { <div>           Est-il donc humiliant d'obéir à l'Eglise? Non, pas plus que d'obéir à celui qui est investi de l'autorité civile. Toutes les lois, même celles qui nous contrarient sont faites à notre avantage, principalement celles qui se rapportent au salut de notre âme. Bien loin de gêner notre liberté, elles en règlent l'usage.         </div>
		Division	En général { <div>           Les commandements de l'Eglise sont-ils des commandements nouveaux? Non. Ils ne servent qu'à fixer le temps et la manière d'accomplir les commandements de Notre-Seigneur Jésus-Christ.            Les deux premiers se rapportent au repos du dimanche et à la messe, les deux autres à la confession et à la communion, les deux derniers à la pénitence.            Si l'Eglise nous avait laissés libres, la religion aurait bientôt disparu.         </div>
			En particulier { <div>           Combien y a-t-il de commandements de l'Eglise? Il y en a un grand nombre, mais elle a le pouvoir de les augmenter, de les diminuer ou de les changer. Il y en a six principaux qui obligent tout le monde et que nous allons étudier.         </div>
III		Mon Dieu! je veux obéir à l'Eglise comme un enfant soumis à sa mère. C'est pourquoi, Seigneur, avec le secours de votre grâce, je vais m'appliquer à connaître ses commandements afin de m'y conformer dans tout ce qu'ils prescrivent, persuadé que je mériterai vos bénédictions pendant ma vie et à l'heure de ma mort.	

## PREMIER COMMANDEMENT DE L'ÉGLISE

*Les dimanches messe ouïras  
Et les fêtes pareillement.*





## DEUXIÈME COMMANDEMENT DE L'ÉGLISE

*Les fêtes tu sanctifieras  
Qui te sont de commandement.*

		Ce commandement se rapporte au troisième du Décalogue en ce qu'il prescrit la sanctification de certains jours, à l'instar du dimanche; il se rapporte également au premier de l'Eglise, en ce qu'il est d'obligation, pendant ces jours de fête, d'entendre la messe. Cette question a son importance, puisqu'elle est l'objet d'un commandement, nous devons l'étudier.		
Plan	II	Institution	Raisons	<p>Etait-il nécessaire d'instituer des fêtes? Absolument parlant, l'observation du dimanche peut suffire à l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, réserve faite de ce que nous lui devons tous les jours.</p> <p>Cependant il faut avouer que les fêtes, quoique de droit positif, répondent à un besoin de notre nature. Nous sommes portés à nous réjouir en commun, à manifester notre joie par des réjouissances publiques, ce que le dimanche ne permet pas toujours.</p> <p>Aussi tous les peuples, même les sauvages ont leurs jours de fêtes, et le monde lui-même a les siennes et il les a multipliées en proportion des fêtes religieuses que les gouvernements ont forcé l'Eglise à supprimer, malgré leurs précieux avantages.</p>
			Pouvoir	<p>Qui a le pouvoir d'instituer des fêtes? Les souverains et les peuples ont ce pouvoir pour instituer des fêtes profanes; ils peuvent même obtenir l'institution de fêtes religieuses avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique.</p> <p>L'Eglise a ce pouvoir, puisqu'elle a celui de faire des lois, et l'histoire nous apprend qu'elle en a établi un grand nombre, soit pour rendre hommage à des saints plus illustres ou perpétuer la mémoire de miracles et de bienfaits importants, soit pour nous rappeler les principaux mystères.</p>
			Nombre	<p>Quel est le nombre des fêtes chômées? Autrefois elles étaient nombreuses, sans aggraver le sort des peuples qui d'ailleurs ont souvent commencé à les célébrer, pour la plupart, à l'insu de l'Eglise qui a fini par les approuver.</p> <p>Aujourd'hui, en France, elles se réduisent à quatre : Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint, depuis 1802.</p>
		Obligation	Précepte	<p>Que nous prescrit ce commandement? Quoique les curés appliquent la messe pour le peuple le jour des fêtes supprimées, les fidèles ne sont pas tenus d'y assister.</p> <p>Quant à celles de Noël, de l'Assomption et de la Toussaint, lorsqu'elles tombent pas le dimanche, elles sont obligatoires pour les œuvres et pour la messe, ainsi que celle de l'Ascension qui tombe toujours un jeudi.</p> <p>Les conditions sont donc les mêmes; on doit s'abstenir des œuvres serviles, entendre la messe et faire de bonnes œuvres.</p>
			Conseils	<p>Que nous conseille l'Eglise à ce sujet? Elle nous conseille : 1° de nous y préparer pendant les jours qui précèdent, ou au moins la veille; si la veille est une vigile privilégiée, le jeûne est obligatoire; surtout l'état de grâce.</p> <p>2° elle veut que nous les célébrions avec piété, afin d'en retirer plus de fruit.</p> <p>3° elle veut que nous entrons dans l'esprit de la solennité en la méditant.</p>
		Récréation	<p>Est-il permis de participer aux réjouissances publiques? Oui, en ce qu'elles ont d'honnête et de légitime, en famille ou en public. Mais on doit s'abstenir de prendre part aux jeux mondains qui sont contraires aux mœurs.</p>	
III		<p>Mon Dieu! la vie du chrétien devrait être une fête continuelle, puisque tous les jours il se rappelle vos bienfaits et nous apportent de nouvelles grâces de votre bonté. Je veux sans cesse me réjouir en vous, Seigneur, et surtout célébrer saintement toutes les fêtes, afin d'aller prendre part à celle du ciel.</p>		

TROISIEME COMMANDEMENT DE L'EGLISE

Tous tes péchés confesseras  
A tout le moins une fois l'an

I { Le précepte de la confession est divin : il oblige tous les chrétiens en état de péché mortel. Fidèlement observé dans les premiers siècles, il finit par être négligé. Pour remédier à ce grand mal, le XII<sup>me</sup> Concile œcuménique du 11 novembre 1215, convoqué à Latran par le pape Innocent III, porta le décret fixant la confession annuelle, qui fait l'objet de ce troisième commandement.

Décret	{	Quel est le décret de l'Eglise à ce sujet? Que tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, qui a atteint l'âge de la discrétion, confesse seul fidèlement tous ses péchés à son propre prêtre, au moins une fois l'an, et qu'il ait soin d'accomplir de tout son pouvoir la pénitence qui lui aura été enjoindre...
		S'il y manque, qu'on lui interdise l'entrée de l'Eglise pendant sa vie, et qu'après sa mort il soit privé de la sépulture ecclésiastique.
Précepte	{	Quelles conditions requiert ce décret? Cette confession annuelle doit avoir toutes les qualités requises pour une bonne confession, principalement le repentir et le ferme propos.
		On ne satisfait pas au précepte par une confession volontairement nulle; la proposition contraire a été condamnée par le pape Alexandre VII, en 1665. En effet, il est évident que l'Eglise n'a pas eu l'intention de prescrire un sacrilège.
Désir	{	Celui qui aurait en ce malheur devrait s'accuser d'avoir commis ce sacrilège et violé le précepte de l'Eglise.
		Quel est le désir de l'Eglise? En prescrivant la confession annuelle sous peine de péché mortel et des privations mentionnées par le décret, elle désire qu'on se confesse plus souvent surtout lorsqu'on est en état de péché.
Pénitent	{	Un malade a recours aux remèdes toutes les fois que cela est nécessaire non seulement pour recouvrer la santé mais pour la conserver.
		A quel âge cette loi oblige-t-elle? L'Eglise ne le fixe point; mais par ces mots à l'âge de discrétion, elle donne à comprendre que même les enfants âgés de sept à huit ans sont tenus à la confession annuelle, parce qu'ils sont alors capables de pécher.
Question	{	Les personnes qui n'ont pas de péché mortel y sont-elles obligées? Les uns disent que ces personnes y sont tenues, parce que le décret ne distingue pas entre les péchés mortels et véniels.
		D'autres le nient parce qu'il n'y a pas obligation de confesser les péchés véniels.
Confesseur	{	Il semble qu'on peut les concilier en disant que dans ce cas ces personnes devraient quand même se présenter pour le bon exemple et pour demander conseil.
		A quelle époque doit se faire cette confession annuelle? Le décret ne fixe aucune époque, mais le désir de l'Eglise est qu'on se confesse au temps pascal.
	{	Celui qui a laissé passer une année est-il obligé de se confesser le plus tôt possible? Oui. On est toujours obligé de payer une dette, même après le terme fixé.
		Il n'est pas nécessaire de se confesser autant de fois qu'on a laissé écouler d'années. Cependant en pratique les meilleurs confesseurs conseillent deux confessions dans ce cas.
	{	A quel prêtre doit-on faire la confession annuelle? Le propre prêtre, dont parle le décret, est le curé de la paroisse à laquelle on appartient.
		Aujourd'hui on entend généralement par là tout prêtre approuvé par l'Evêque; la confiance ne s'impose pas.

III { Mon Dieu! puisque dans votre infinie miséricorde vous avez daigné établir un moyen si facile de nous remettre nos péchés, je prends la résolution d'être toujours fidèle à mes confessions, non seulement d'après le précepte de votre sainte Eglise, ma mère, mais encore conformément à son désir, aussi souvent que j'en aurai besoin.



# QUATRIÈME COMMANDEMENT DE L'ÉGLISE

Ton Créateur tu recevras  
Au moins à Pâques humblement

I	Notre-Seigneur institué le sacrement de l'Eucharistie pour rester avec nous et pour se communiquer à nos âmes par la communion. Au commencement de l'Eglise les fidèles communiaient souvent; la dévotion s'étant affaiblie, l'Eglise fixa ce devoir aux principales fêtes de l'année, puis à une fois par an, ce qui donna lieu au commandement dont il s'agit.	
	Décret	<p>Quel est le décret de l'Eglise à ce sujet? C'est le même que celui de la confession. Que tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, qui a atteint l'âge de discrétion reçoive avec respect le sacrement de l'Eucharistie, au moins à Pâques.</p> <p>S'il y manque, qu'on lui interdise l'entrée de l'Eglise pendant sa vie, et qu'après sa mort il soit privé de la sépulture ecclésiastique.</p>
II	Obligation	<p>A quoi nous oblige ce commandement? Nous sommes obligés de communier par un précepte divin : <i>Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.</i> (S. Jean, VI, 34.)</p>
	Précepte	<p>Le précepte ecclésiastique fixe l'époque à laquelle nous devons accomplir ce devoir, sous peine de péché mortel et d'encourir les rigueurs énoncées par le décret. Or nous devons l'obéissance à l'Eglise.</p>
	Condition	<p>Comment doit-on accomplir ce devoir? De même qu'on ne satisfait pas au troisième commandement par une confession sacrilège, on ne satisfait pas au quatrième par une communion mauvaise. Le pape Innocent XI, (1676, 1689) a condamné la proposition contraire comme hérétique.</p>
	Désir	<p>Quel est le désir de l'Eglise à ce sujet? De même que pour la confession, elle désire que les fidèles reçoivent le plus souvent possible le sacrement de l'Eucharistie.</p> <p>En effet il n'est pas de devoir plus important et plus utile aux individus et à la société.</p>
III	Age	<p>A quel âge est-on obligé de communier à Pâques? Le décret n'en fixe aucun; mais l'usage de l'Eglise étant de faire faire la première communion aux enfants entre dix et douze ans, ces mêmes enfants sont tenus à la communion pascalle à partir de ce temps.</p>
	Époque	<p>A quelle époque doit avoir lieu la communion annuelle? Par le mot de <i>Pâques</i> l'Eglise n'entend pas le jour même de cette fête, mais le temps pascal qui autrefois comprenait une semaine avant et une semaine après. Aujourd'hui il est fixé entre le dimanche de la Passion et celui du Bon Pasteur, ce qui comprend quatre semaines.</p>
	Question	<p>Pour des raisons sérieuses, les évêques peuvent devancer ou retarder l'accomplissement de ce devoir en faveur d'une paroisse, et les confesseurs pour leurs pénitents.</p> <p>Celui qui n'aurait pas communie au temps pascal, est tenu de communier une fois l'an.</p>
	Lieu	<p>Où doit-on faire la communion pascalle? On doit la faire dans son église paroissiale, d'après une résidence prolongée, pour le bon exemple afin que le curé s'assure que ce devoir est rempli, parce que la paroisse est comme une famille dont on fait partie.</p> <p>Cependant cette ordonnance admet des exceptions : les prêtres y satisfont partout où ils disent la messe; les religieux, les religieuses, leurs domestiques, leurs élèves, dans le couvent, ainsi que les étudiants dans leur chapelle, les pèlerins, vagabonds, étrangers, voyageurs, là où ils se trouvent; et tous ceux qui ont obtenu la permission d'aller ailleurs.</p>
<p>Mon Dieu, qu'ils sont coupables et malheureux tous ceux qui se privent d'un si grand bienfait. Je veux être fidèle moi-même non seulement à la communion pascalle, mais encore me rendre digne, avec le secours de votre grâce de pratiquer la communion fréquente O Jésus, pain de vie, soyez ma nourriture quotidienne</p>		

## CINQUIÈME COMMANDEMENT DE L'EGLISE

*Quatre temps, vigiles, jeûneras,  
Et le carême entièrement.*

Plan	I	{ L'homme étant pécheur, coupable et faible avait besoin de faire pénitence pour expier ses fautes, et se préserver pour l'avenir. C'est une obligation : <i>Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous.</i> (S. Luc, XIII, 3.) Ce devoir est pénible à la nature; l'homme l'aurait négligé, mais l'Eglise le lui rappelle d'abord par le cinquième commandement.		
		Jeûne	Raisons	
	II			
	Nature			
	Epoques	Collation		
	Règles	Efficacité		
	III		{ Mon Dieu! cette loi du jeûne est dans l'intérêt de notre âme et de la santé de nos corps. Je veux m'y soumettre désormais avec plus d'exactitude et rejeter les vains prétextes allégués trop souvent par une fausse complaisance. Donnez-moi, Seigneur, le goût de votre nourriture céleste afin que je reçoive les inspirations de votre Saint-Esprit.	

Le jeûne prescrit par l'Eglise est-il raisonnable? Oui. Il est vénérable par son antiquité, auguste par son institution, nécessaire par son but, rigoureusement obligatoire par la volonté du législateur. (Hauterive)  
Dans la préface du Carême, l'Eglise en s'adressant à Dieu s'écrie : Par le jeûne, Seigneur, vous réprimez les vices, vous élevez notre esprit, vous nous accordez la vertu et vos largesses. Donc il est raisonnable.

En quoi consiste ce jeûne? Il s'agit ici du jeûne ecclésiastique, et trois choses le constituent : l'abstinence d'aliments gras, l'unité de repas, et l'heure à laquelle on doit prendre ce repas.

1° Par aliments gras on entend la viande des animaux et des oiseaux (à sang chaud). Quant aux œufs et au laitage, on doit s'en tenir aux mandements des évêques.

2° L'unique repas constitue proprement le jeûne; le jeûne étant une privation, ce repas doit être modéré quoiqu'on puisse prendre la quantité nécessaire à la santé; il doit se faire en une seule fois, à moins qu'on ne soit forcé de l'interrompre.

3° Ce repas doit avoir lieu vers l'heure de midi; mais on peut le devancer, le retarder, le transporter à la place de la collation, pour une cause raisonnable.

Quelles sont les époques principales du jeûne? Il y en a trois :

1° Tout le carême pour nous faire imiter le jeûne de Notre-Seigneur, nous rappeler sa vie publique et nous préparer à la fête de Pâques et à la communion pascale.

2° Les Quatre-Temps, une fois à chaque saison, le mercredi, le vendredi et le samedi, pour sanctifier chaque saison, obtenir les bénédictions de Dieu sur les biens de la terre et de saints ministres à son Eglise.

3° Les veilles ou vigiles de plusieurs fêtes, pour nous disposer à les célébrer dignement.

Qu'est-ce que la collation? C'est un léger repas que l'Eglise permet de faire les soirs des jours de jeûne, à cause du refroidissement de la ferveur. Elle doit être en rapport des tempéraments et conforme aux permissions accordées quant à la qualité des aliments.

Qui sont ceux qui sont obligés de jeûner? Tous les fidèles âgés de vingt-et-un ans et qui ne sont pas légitimement dispensés ou empêchés par les infirmités, des travaux pénibles, ou d'autres bonnes raisons.

Mais on ne doit pas, même avec la dispense, manger de la viande et du poisson au même repas.

On doit se conformer en tout aux prescriptions de la dispense.

Les soldats sont dispensés du jeûne et de l'abstinence, les officiers le sont par tolérance. Les voyageurs obligés, les prédicateurs, confesseurs, professeurs, garde-malades, le sont du jeûne.

Que faut-il pour que le jeûne soit utile? Pour qu'il soit agréable à Dieu et utile à celui qui le pratique, il doit être accompagné de la fuite du péché, de la mortification des sens, de l'aumône et de la prière.

Celui qui est dispensé, est tenu à faire quelques pénitences.

Mon Dieu! cette loi du jeûne est dans l'intérêt de notre âme et de la santé de nos corps. Je veux m'y soumettre désormais avec plus d'exactitude et rejeter les vains prétextes allégués trop souvent par une fausse complaisance. Donnez-moi, Seigneur, le goût de votre nourriture céleste afin que je reçoive les inspirations de votre Saint-Esprit.



SIXIÈME COMMANDEMENT DE L'ÉGLISE

*Vendredi chair ne mangeras  
Ni le samedi mémement.*

Le jeûne dont nous venons de parler est toujours accompagné de l'abstinence. Le sixième commandement prescrit en outre deux jours d'abstinence sans jeûne, par semaine; il oblige comme les autres, et la fidélité à l'observer est une occasion fréquente de mérites, puisqu'elle nous est offerte régulièrement à peu d'intervalle. Voyons son opportunité.

Plan I	Précepto	Motif	<p>Quel est le motif de ce précepte? Il nous offre un autre moyen d'accomplir la loi de la pénitence qui nous est imposée.</p> <p>Depuis le Paradis terrestre on s'est toujours abstenu de certains aliments pour un motif d'hygiène ou par esprit de mortification volontaire ou imposée par les lois religieuses.</p> <p>Cette observance est en vigueur chez tous les peuples.</p>
		Nature	<p>En quoi consiste ce sixième commandement? L'Eglise nous défend les aliments gras pendant ces deux jours, parce que ces aliments constituent une nourriture plus riche, plus nutritive, plus agréable, et que s'en priver mortifie davantage.</p> <p>Parce que d'ailleurs le végétarisme nous est plus naturel et plus salulaire, malgré notre préférence pour la viande.</p> <p>Parce que le vendredi et le samedi, en nous rappelant la mort et la sépulture de Notre-Seigneur, doivent être pour nous des jours de deuil et de pénitence.</p>
	Pratique	Etendue	<p>L'obligation qu'il impose est-elle rigoureuse? En principe il oblige, comme les cinq commandements qui précèdent, sous peine de péché mortel. Mais il admet la légèreté de matière: manger une bouchée de gras, préparer au gras un plat de légumes, est permis.</p> <p>Cette obligation cesse par la dispense du Pape, pour toute l'Eglise, de l'Evêque pour le diocèse, du curé pour ses pénitents.</p> <p>La permission de faire gras le samedi, lorsque ce n'est pas jour de jeûne, n'abroge pas la loi; il y a plus de mérite encore à l'observer. L'impossibilité morale, provenant de la maladie grave, de la pauvreté qui empêche d'acheter des aliments maigres, d'un travail fatigant, dispense de cette loi.</p> <p>Dans les cas douteux on doit recourir au prêtre confesseur.</p>
		Obligation	<p>Qui sont ceux qui doivent observer la loi de l'abstinence? Tous les chrétiens qui ont atteint l'âge de raison, et qui n'en sont point dispensés et légitimement exemptés.</p> <p>Les enfants à cet âge y sont tenus, parce qu'ils peuvent commettre des péchés dont ils doivent aussi faire pénitence; les parents chrétiens les y soumettent même avant cet âge.</p> <p>Les enfants, les domestiques, les femmes dont les pères, les maîtres ou les maris ne veulent pas qu'on fasse maigre chez eux, sont par là même exemptés, ainsi que ceux dont le chef a obtenu une dispense légitime.</p> <p>Le pape Pie VII, a dispensé de l'abstinence tous les soldats français. Les officiers qui prennent leurs repas chez eux ne sont pas compris dans cette exemption.</p>
Plan II		Défense	<p>Est-il permis de faire manger gras aux autres? Non, à moins qu'il n'y ait une grave nécessité. Ceux qui par impiété, indifférence ou négligence y forcent leurs subordonnés, commettent un péché de même degré de malice que celui qu'ils font commettre.</p> <p>Les hôteliers et les aubergistes peuvent servir ce qu'on leur demande, mais ils doivent tenir prêts des aliments maigres pour les voyageurs qui en désireraient.</p> <p>Partout on doit braver le respect humain, et mettre dignement à leur place les railleurs de la loi de l'abstinence.</p>

Mon Dieu! ce n'est pas ce qui entre dans la bouche, qui souille l'homme (S. Mat., xv, 18), et la viande n'est pas impure aux jours de jeûne et d'abstinence; mais ce qui souille l'âme, c'est la violation de vos lois. Je vous promets donc, Seigneur, moyennant votre grâce, d'observer avec fidélité les six commandements de votre Eglise.

## L'ANNÉE LITURGIQUE

Plan	<div>I</div> <div>II</div> <div>III</div>	<div> <p>La liturgie est comme la mise en action par l'Eglise de ses commandements. Cette action constitue le drame le plus sublime embrassant dans sa majestueuse unité la création, le temps et l'espace. Il se déroule et se renouvelle sans cesse dans l'intervalle de chaque année, et le héros est toujours le Rédempteur. Nous donnons un aperçu de l'année liturgique.</p> </div> <div> <div> <div>Liturgie</div> <div>Nature</div> </div> <div> <p>Qu'est-ce que la liturgie? Dans le sens strict et primitif, dit M. l'abbé Monnier, ce n'est pas autre chose que l'action même du sacrifice eucharistique. Dans le sens général, plus communément reçu, c'est l'ensemble des rites, l'ordre des cérémonies et des prières adoptées par l'Eglise, pour l'accomplissement régulier des fonctions saintes et l'exercice du culte extérieur et public.</p> <p>C'est le christianisme tout entier en action, devenu sensible, saisissant l'homme par le sens, l'imagination et le sentiment.</p> <p>C'est l'expression représentative et pathétique de sa foi, de ses mystères, de ses espérances, de ses préceptes, de ses moyens de salut et de son adoration en esprit et en vérité. C'est Notre-Seigneur lui-même qui en a posé les bases.</p> </div> <div> <div>Domaine</div> </div> <div> <p>De quoi s'occupe-t-elle? Comme science ecclésiastique, elle réalise quelque chose de l'idéal divin et puise ses inspirations dans le plus touchant symbolisme.</p> <p>Elle enseigne les principes qui concernent les monuments religieux, les objets, les pratiques et les époques.</p> <p>Son domaine s'étend sur tout, pour tout consacrer à Dieu, pour saisir l'homme de toutes parts, et dramatiser en sa présence toutes les mystérieuses réalités de la religion. Ne pouvant tout dire, bornons-nous à l'année liturgique</p> </div> <div> <div>Année</div> <div>Avant</div> </div> <div> <p>Comment l'année liturgique est-elle divisée? Il y a d'abord la semaine qui se succède cinquante-deux fois pour nous rappeler sans cesse la Création et la Rédemption. Les cinquante-deux semaines complètent l'année divisée en plusieurs périodes toutes consacrées à Notre-Seigneur Jésus-Christ.</p> <p>Quelle est la période qui nous le représente avant sa venue? C'est la période de l'Avent, composée d'environ quatre semaines, représentant les quatre mille ans pendant lesquels le Messie promis, figuré, annoncé, était attendu et désiré par toutes les nations.</p> </div> <div> <div>Pendant</div> </div> <div> <p>Quelles sont les périodes qui nous le représentent sur la terre? Il y en a trois : 1° celle de la Nativité, quarante jours au moins comprenant la naissance, l'enfance, et la vie cachée de Notre-Seigneur Jésus-Christ.</p> <p>2° Celle du Carême, précédée d'une préparation de dix-sept jours appelée temps de la septuagésime, et composée de quarante six jours présentant le tableau de la vie publique et souffrante du Sauveur.</p> <p>3° Celle du temps pascal, renfermant cinquante-six jours, offrant le tableau de la vie glorieuse de Jésus-Christ ressuscité, monté au ciel et vivant avec nous sous la protection de l'Eglise devenue son corps mystique.</p> </div> <div> <div>Après</div> </div> <div> <p>Quelle est la dernière période de l'année liturgique? Celle de la Pentecôte à l'Avent. Elle dure six mois en moyenne et renferme de vingt-deux à vingt-huit semaines. Elle représente l'état et les siècles de l'Eglise militante sur la terre, sous l'action du Saint-Esprit qui veille sur elle contre ses ennemis. Elle est toute consacrée à la conservation et à la propagation de la foi au nom de Jésus-Christ présent quoique invisible dans le Très Saint Sacrement.</p> </div> <div> <p>Mon Dieu! donnez-moi la science du symbolisme liturgique, afin que ma foi vous découvre en toutes choses, et que ma piété s'alimente aux sources de la vérité de votre Verbe. Faites, Seigneur, que ma vie ressemble à la vôtre et qu'elle soit pleine de vous comme l'année liturgique, jusqu'à ce qu'elle s'épanouisse dans la splendeur de la gloire.</p> </div> </div>
------	---	--



## DES CENSURES ECCLÉSIASTIQUES

## XCOMMUNICATION

		<p>Si l'Eglise a le pouvoir législatif, ou de faire des lois, elle a aussi le pouvoir coercitif, ou celui de les faire observer en punissant les rebelles. Les gouvernements doivent lui prêter main forte, en infligeant des peines afflictives; l'Eglise ne peut recourir qu'aux armes spirituelles. Tout chrétien doit les connaître pour éviter d'en éprouver les rigueurs.</p>	
Plan II	En elle-même	Définition	<p>Qu'est-ce que l'excommunication? C'est une censure ou sentence ecclésiastique, qui prive un fidèle, en punition de son péché, de tous les biens communs au corps de l'Eglise, ou de quelques uns seulement.</p> <p>L'Eglise seule a le pouvoir de la fulminer après avoir employé les remontrances et la correction fraternelle, et trois monitoires voulus.</p>
		Majeure	<p>Qu'est-ce que l'excommunication majeure? D'après la définition il y en a deux selon qu'elle prive de tous les biens ou de quelques-uns.</p> <p>La majeure est la peine la plus terrible et le remède le plus énergique employé par l'Eglise pour corriger les chrétiens.</p> <p>Elle prive de tous les biens spirituels, de la messe, excepté les instructions; de la sépulture ecclésiastique, de tout acte de juridiction et d'action en justice pour se défendre.</p> <p>Comment peut-on l'encourir? De deux manières: 1° en violant les lois prescrites sous peine d'excommunication; celui qui l'encourt est appelé excommunié non dénoncé ou toléré.</p> <p>2° En étant frappé de cette peine par une sentence particulière publique pour un péché notable et scandaleux; celui qui l'encourt est appelé excommunié dénoncé.</p> <p>L'effet de la première est seulement intérieur; celui de la seconde est intérieur et extérieur.</p>
	Conséquences	Mineure	<p>Qu'est-ce que l'excommunication mineure? C'est une censure qui prive de quelques biens de l'Eglise: réception des sacrements, élection ou présentation aux bénéfices et aux dignités ecclésiastiques.</p> <p>On l'encourt en communiquant avec les excommuniés dénoncés, il y a péché véniel; mais il est mortel si on participe au péché qui a mérité l'excommunication majeure.</p>
		Repentir	<p>Que doit faire celui qui aurait encouru l'excommunication? Il doit s'humilier en reconnaissant sa faute et la justice du châtimement. Il doit de plus réparer le scandale qu'il a causé, et s'efforcer, par une sincère pénitence, de mériter son absolution.</p>
		Absolution	<p>Peut-on être absous de cette censure? Oui, par les supérieurs qui l'ont portée ou par leurs délégués, c'est-à-dire par celui qui a le pouvoir, excepté dans le danger de mort.</p> <p>Le coupable, pour être absous, doit exposer les motifs de son excommunication et déclarer les autres censures, s'il en a. Il doit en outre réparer ou promettre et se soumettre aux prescriptions.</p>
		Rapports	<p>Comment faut-il se conduire avec les excommuniés? On doit leur refuser les témoignages d'amitié; l'assistance aux prières et à la messe; les marques de respect et le salut; les rapports de société, de commerce, d'affaires et la cohabitation; les repas avec eux. C'est véniel dans le temporel, mortel dans le spirituel.</p> <p>On peut communiquer avec eux: pour leur être utile; l'épouse qui doit obéir à son mari et demeurer avec lui; les enfants et les serviteurs; quand on ignore la censure portée; quand il y a nécessité pour conserver les biens, l'honneur, la santé, la vie.</p>
III	<p>Mon Dieu! préservez-moi toute ma vie d'encourir cette peine terrible, qui expose l'âme à la damnation en la privant de ce qui fait sa gloire et sa force en ce monde. Donnez à ceux qui l'ont encourue la grâce du repentir et faites-leur comprendre que cette rigueur de l'Eglise est pour sauver leur âme, comme le déclare saint Paul. (I Cor., v, 4.)</p>		

## APPENDICES

## DES CENSURES ECCLESIASTIQUES

## SUSPENSE, DÉPOSITION, DÉGRADATION, INTERDIT.

Plan	I	Ecclesiastiques	Outre l'excommunication, on compte encore quatre censures qui sont également des armes spirituelles dont l'Eglise se sert pour faire observer ses lois. Il y en a trois qui concernent les ecclésiastiques : la suspension, la déposition et la dégradation. La quatrième ou l'interdit peut être encourue par toutes les autres personnes.	
			Suspense	<p>Qu'est-ce que la suspension ? C'est une censure qui prive un ecclésiastique de l'usage ou de l'exercice d'un ordre, d'un office ou d'un bénéfice.</p> <p>Un prêtre peut être suspendu pour la messe et ne pas l'être pour l'office du chœur ou les fonctions de diacre.</p> <p>Il pourrait administrer les sacrements, prêcher, et tout ce dont il n'a pas été suspendu.</p>
			Déposition	<p>Qu'est-ce que la déposition ? C'est une peine ecclésiastique par laquelle on est privé, non seulement de l'exercice de la juridiction spirituelle et de l'usage du bénéfice, mais de la juridiction même et du titre du bénéfice.</p> <p>La suspension n'est que pour un temps, et le supérieur la limite selon sa volonté; la déposition dure toute la vie.</p>
			Dégradation	<p>Qu'est-ce que la dégradation ? Elle ne diffère de la déposition qu'en ce qu'elle se fait avec solennité et des cérémonies qui ne se pratiquent pas pour la déposition.</p> <p>Le dégradé est dépouillé des ornements de tous ses ordres; on rase sa tête afin qu'il ne reste en lui aucune marque de la cléricature.</p> <p>Autrefois il fallait six évêques pour dégrader un diacre. Le concile de Trente exige un évêque, trois ou six prêtres.</p>
	II	Laïques	Interdit	<p>Qu'est-ce que l'interdit ? C'est une censure qui prive de l'usage des sacrements, de la célébration publique de l'office divin, et de la sépulture ecclésiastique.</p> <p>Il n'empêche pas de baptiser et de confesser les mourants; même de confesser les autres s'ils ne sont pas nommément interdits; de confirmer, de porter le viatique et l'extrême-onction, mais sans solennité et comme en secret; de faire l'office, si l'église n'a pas été profanée, mais à voix basse, sans sonner, avec portes fermées, excepté à Pâques, la Pentecôte, Noël, le Saint Sacrement et l'Assomption.</p> <p>L'obligation de l'observer est rigoureuse. Les ecclésiastiques en le violant encourraient l'irrégularité; les autres l'excommunication majeure.</p>
				<p>Combien y a-t-il de sortes d'interdit ? Qu'est-ce que l'interdit personnel ? Il y en a trois : <i>le personnel</i>, <i>le local</i> et <i>le mixte</i>. Le personnel est celui qui affecte une ou plusieurs personnes, et qui les suit partout où elles se trouvent.</p> <p>Dans l'interdit général, l'évêque est réservé par le droit.</p> <p>Un prêtre étranger peut dire la messe dans les églises d'une ville interdite et les étrangers pourraient y assister.</p>
			Local	<p>Qu'est-ce que l'interdit local ? C'est celui qui tombe directement sur certains lieux, où par suite il est défendu d'administrer les sacrements, de célébrer l'office divin, etc.</p> <p>Il est général ou particulier suivant qu'il frappe une province, une ville, un ou plusieurs édifices; il tombe sur le fonds et il atteint les innocents comme les coupables.</p>
			Mixte	<p>Qu'est-ce que l'interdit mixte ? C'est celui qui est local et personnel. Personne ne peut y célébrer, ni recevoir la sépulture ecclésiastique; chacun porte l'interdit partout où il va.</p>
	III	Mon Dieu! Je veux éviter ces peines coercitives de l'Eglise, afin de participer toujours à ses biens spirituels. C'est pourquoi je prends la résolution d'observer tout ce qu'elle ordonne en votre nom, et pour m'y conformer désormais avec plus de régularité, je ferai mes délices de votre sainte loi par des lectures et des méditations.		



APPENDICES

DES IRRÉGULARITÉS

		<p>Nous terminons les appendices ajoutés à la <i>Somme</i> par ce tableau des irrégularités. On entend par là certains défauts que l'Eglise considère comme rendant impropre au sacrement de l'Ordre. Il importe que tout les fidèles en aient au moins une simple notion, afin d'avoir le plus grand respect pour ce sacrement et de mieux détourner ceux qui n'en sont pas dignes.</p>
Plan	I	<p><b>Définition</b></p> <p>Qu'est-ce que l'irrégularité? C'est un empêchement canonique qui ne permet pas de recevoir le sacrement de l'Ordre, et l'usage de ceux que l'on a reçus, à cause d'une inconvenance qu'elle crée et qui est incompatible avec la grandeur de l'Ordre et du respect qui lui est dû. Elle diffère des censures, parce qu'elle n'a pas la raison de veine proprement dite.</p>
		<p><b>En général</b></p> <p>Quelle est la théologie de l'irrégularité en général? Elle a été établie pour l'honneur de la Religion, par les conciles ou les souverains pontifes, concernant les laïques et les clercs entachés de quelques défauts ou coupables de certaines fautes.</p>
		<p><b>Notions</b></p> <p>Pour que le péché commis entraîne l'irrégularité, il faut qu'il soit mortel, extérieur, consommé; il n'est pas nécessaire qu'il soit public. N'étant pas une peine, elle est <i>a jure</i> ou de droit. Il y a des irrégularités qui cessent avec la cause, d'autres qui ne peuvent se lever, d'autres qui peuvent se lever par dispense du Pape ou de l'Evêque, suivant le cas. Ses effets sont de rendre inhabile aux ordres, à remplir solennellement les fonctions de ceux qu'on a reçus, et à recevoir la collation d'un bénéfice. Le doute de droit et de fait excuse de l'irrégularité; celui d'homicide et d'avortement n'excuse pas. On divise généralement cette matière d'après les défauts et d'après les fautes.</p>
		<p><b>II</b></p> <p><b>Défauts</b></p> <p>Quelles sont les irrégularités provenant des défauts? Il y en a de l'esprit ou du corps qui, sans être mauvais en eux-mêmes, peuvent engendrer une espèce de mépris. Pour l'honneur de ses ministres, l'Eglise a cru devoir éloigner des ordres ceux en qui ces défauts se rencontrent, ou leur en interdire l'exercice, s'ils les ont déjà reçus. Elles cessent avec le défaut. Le Pape seul peut en dispenser. Le droit canonique compte neuf défauts qui engendrent l'irrégularité : 1° Celui de naissance, enfants illégitimes; 2° celui de la folie; 3° celui du corps : aveugle, borgne, manchot, bossu, boiteux, mutilé volontairement, abstinence, etc.; 4° le défaut d'âge; 5° de liberté, esclave; 6° le défaut provenant de l'obligation de rendre compte d'une administration; 7° celui de la réputation, infamie; 8° la bigamie, mariés deux fois ou ayant épousé une veuve; 9° celui de douceur, quand on a répandu le sang même en temps de guerre, ou porté une sentence de mort.</p>
	III	<p><b>En particulier</b></p> <p><b>Fautes</b></p> <p>Quelles sont les irrégularités provenant d'une faute? La sainteté du ministère ecclésiastique est trop grande pour qu'on puisse admettre aux ordres un homme coupable de quelque grand crime. Les crimes qui rendent irrégulier sont : 1° l'hérésie; 2° l'apostasie; 3° l'homicide et la mutilation volontaire; 4° le violement des censures par l'exercice de quelque ordre sacré; 5° la réception non canonique des ordres; 6° l'usage illicite des ordres sacrés par ceux qui ne les ont pas reçus; 7° la réitération du baptême; 8° tout crime qui rend infâme. Nous avons dit ce que doit être ce crime.</p>
<p>Mon Dieu! j'admire la sagesse de l'Eglise dans les précautions qu'elle prend, et dans les qualités qu'elle exige pour honorer la majesté du sacerdoce et la sainteté de la Religion. Procurez-lui toujours, Seigneur, des ministres sains d'esprit, de cœur et de corps, afin qu'ils méritent le respect, l'estime et la confiance même de vos ennemis. Amen.</p>		

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE .....	VII
PRÉLIMINAIRE	
Saint Thomas d'Aquin. ....	3
Panegyrique de saint Thomas par MASSILLON .....	4
— — — — — par LACORDAIRE .....	5
De la scholastique en général. ....	6
Termes transcendants. ....	7
Degrés métaphysiques. ....	8
Termes généraux. ....	9
Termes des prédicaments. ....	10
Complément des prédicaments. ....	11
Termes des causes. ....	12
Termes des principes. ....	13
De la puissance et de l'acte. ....	14
De la matière et de la forme. ....	15
Du composé en général. ....	16
Des composés en particulier. ....	17
De la connaissance. ....	18
Récapitulation. ....	19
Somme de saint Thomas d'Aquin. ....	20
INTRODUCTION	
Plan de la Somme. ....	22
De la doctrine sacrée. ....	23
Des objets de la science sacrée. ....	24
PREMIÈRE PARTIE	
I. Traité de Dieu	
Tableau synoptique général. ....	26
De l'existence de Dieu. ....	27
De la simplicité de Dieu. ....	28
De la perfection de Dieu. ....	29
Le bon en général. ....	30
De la bonté de Dieu. ....	31
De l'infinité de Dieu. ....	32
De l'existence de Dieu dans les êtres. ....	33
De l'immutabilité de Dieu. ....	34
De l'éternité de Dieu. ....	35
De l'unité de Dieu. ....	36
De la connaissance de Dieu en général. ....	37
De la connaissance de Dieu en particulier. ....	38
Des noms divins en général. ....	39
Des noms divins en particulier. ....	40
De la science de Dieu en général. ....	41
De la science de Dieu en particulier. ....	42
Des idées de Dieu. ....	43
De la vérité. ....	44
De la fausseté. ....	45
De la vie de Dieu. ....	46
De la volonté de Dieu en elle-même. ....	47
Des effets de la volonté de Dieu. ....	48
De l'amour de Dieu. ....	49
De la justice et de la miséricorde de Dieu. ....	50
De la Providence de Dieu. ....	51
De la prédestination. ....	52
Du livre de vie. ....	53
De la puissance de Dieu. ....	54
De la béatitude de Dieu. ....	55
II. Traité de la Trinité	
Tableau synoptique général. ....	58
De la procession des Personnes divines. ....	59
Des relations divines. ....	60
Du mot Personne. ....	61
De la pluralité des Personnes divines. ....	62
De l'unité et de la pluralité en Dieu. ....	63
De la connaissance des Personnes divines. ....	64
De la Personne du Père. ....	65
De la Personne du Fils. ....	66
Du nom Image attribué au Fils. ....	67
De la Personne du Saint-Esprit. ....	68
Du nom d'amour attribué au Saint-Esprit. ....	69
Du nom de Don attribué au Saint-Esprit. ....	70
Des Personnes dans leurs rapports avec l'essence. ....	71
Des Personnes par rapport aux relations. ....	72
Des Personnes par rapport aux actes notionnels. ....	73
De l'égalité des Personnes divines. ....	74
De la mission des Personnes divines. ....	75

	Pages
III. Traité de la création en général	
Tableau synoptique général. ....	78
De la cause première des êtres. ....	79
De la manière dont les créatures procèdent de la cause première. ....	80
Du principe de la durée des créatures. ....	81
De la distinction des êtres en général. ....	82
De la distinction du bien et du mal. ....	83
De la cause du mal. ....	84
IV. Traité des Anges	
Tableau synoptique général. ....	86
De la substance des Anges. ....	87
Des Anges par rapport aux corps. ....	88
Des Anges par rapport aux lieux. ....	89
Du mouvement local des Anges. ....	90
De la connaissance des Anges. ....	91
Par quel moyen les Anges connaissent. ....	92
Comment l'Ange connaît les choses immatérielles. ....	93
Comment l'Ange connaît les choses matérielles. ....	94
Du mode de la connaissance angélique. ....	95
De la volonté des Anges. ....	96
De l'amour des Anges. ....	97
De la création des Anges. ....	98
De la perfection des Anges par la grâce et la gloire. ....	99
De la malice des Anges. ....	100
De la punition des démons. ....	101
N. — B. Pour les actions des Anges, v. les questions de 106 à 114.	
V. Traité de l'œuvre des six jours	
Tableau synoptique général. ....	104
Création des êtres corporels. ....	105
Ordre de la création par rapport à la distinction. ....	106
De l'œuvre du premier jour. De la lumière. ....	107
De l'œuvre du second jour. Le firmament. ....	108
De l'œuvre du troisième jour. Mer, terre, plantes. ....	109
De l'œuvre du quatrième jour. Les astres. ....	110
De l'œuvre du cinquième jour. Poissons et oiseaux. ....	111
De l'œuvre du sixième jour. Animaux et homme. ....	112
Du septième jour. ....	113
Des sept jours en général. ....	114
VI. Traité de l'âme	
Tableau synoptique général. ....	116
Nature ou essence de l'âme. ....	117
De l'union de l'âme avec le corps. ....	118
Des puissances de l'âme en général. ....	119
Des puissances de l'âme en particulier. ....	120
De l'intellect et de la mémoire. ....	121
Des autres puissances de l'âme. ....	122
Des facultés appetitives en général. ....	123
De l'appétit sensitif ou de la sensibilité. ....	124
De la volonté. ....	125
Du libre arbitre. ....	126
Par quel moyen l'âme connaît les corps. ....	127
De l'ordre et de la manière dont l'âme comprend les corps. ....	128
Ce que l'âme connaît dans les choses matérielles. ....	129
Comment l'âme se connaît et ce qui est en elle. ....	130
Comment elle connaît les êtres immatériels. ....	131
De la connaissance de l'âme séparée. ....	132
VII. Traité de la création du premier homme	
Tableau synoptique général. ....	134
Création de son âme. ....	135
Création de son corps. ....	136
De la création de la femme. ....	137
De la fin ou terme de la création (Image de Dieu). ....	138
De l'intelligence du premier homme. ....	139
Sa grâce et sa justice. ....	140
Son empire. ....	141
Du premier homme quant à sa conservation individuelle. ....	142
De la conservation de l'espèce. ....	143
Des enfants quant au corps. ....	144
Des enfants quant à la justice. ....	145
Des enfants quant à la science. ....	146
Du paradis terrestre. ....	147



	Pages
<b>VIII. Traité du gouvernement divin</b>	
Tableau synoptique général . . . . .	150
Du gouvernement divin en général . . . . .	151
De ses effets en particulier . . . . .	152
De l'action de Dieu . . . . .	153
De l'illumination des anges . . . . .	154
Du langage des anges . . . . .	155
Hierarchies et ordres des anges . . . . .	156
De l'ordre des mauvais anges . . . . .	157
De l'action des anges sur les corps . . . . .	158
De l'action des anges sur les hommes . . . . .	159
De la mission des anges . . . . .	160
De la protection des bons anges . . . . .	161
Des attaques des démons . . . . .	162
De l'action des anges corporelle . . . . .	163
Du destin . . . . .	164
De ce qui concerne l'action de l'homme . . . . .	165
De la propagation de l'homme quant à l'âme . . . . .	166
De la propagation de l'homme quant au corps . . . . .	167

SECONDE PARTIE. — PREMIÈRE SECTION

I. Traité de la béatitude

Tableau synoptique général . . . . .	170
De la fin dernière elle-même . . . . .	171
En quoi n'est pas la béatitude . . . . .	172
Ce que c'est que la béatitude . . . . .	173
Des conditions requises pour la béatitude . . . . .	174
Des moyens d'arriver à la béatitude . . . . .	175

II. Traité des actes humains

Tableau synoptique général . . . . .	178
Du volontaire et de l'involontaire . . . . .	179
Des circonstances des actes humains . . . . .	180
De la volonté et de son objet . . . . .	181
Du motif de la volonté . . . . .	182
De la manière dont la volonté est mue . . . . .	183
De la jouissance . . . . .	184
De l'intention . . . . .	185
De l'élection des moyens . . . . .	186
Du conseil qui précède l'élection . . . . .	187
Du consentement . . . . .	188
De l'usage . . . . .	189
Des actes commandés par la volonté . . . . .	190

III. Traité de la moralité des actes humains

Tableau synoptique général . . . . .	192
Origine de la moralité des actes . . . . .	193
Nature de la moralité des actes . . . . .	194
Dépendance de l'acte intérieur . . . . .	195
Conformité de l'acte intérieur . . . . .	196
Moralité de l'acte extérieur de la volonté . . . . .	197
Conséquences de la moralité des actes humains . . . . .	198

IV. Traité des passions

Tableau synoptique général . . . . .	200
Du sujet des passions de l'âme . . . . .	201
De la différence des passions . . . . .	202
De la moralité des passions . . . . .	203
De l'ordre respectif des passions . . . . .	204
De la nature de l'amour . . . . .	205
De la cause de l'amour . . . . .	206
Des effets de l'amour . . . . .	207
De la haine . . . . .	208
De la concupiscence . . . . .	209
Nature de la délectation . . . . .	210
Des causes de la délectation . . . . .	211
Des effets de la délectation . . . . .	212
Moralité de la délectation . . . . .	213
Nature de la douleur . . . . .	214
Des causes de la douleur . . . . .	215
Des effets de la douleur . . . . .	216
Des remèdes de la douleur . . . . .	217
Moralité de la douleur . . . . .	218
De l'espérance et du désespoir . . . . .	219
De la crainte . . . . .	220
De l'objet de la crainte . . . . .	221
Des causes de la crainte . . . . .	222
Des effets de la crainte . . . . .	223
De l'audace . . . . .	224
Nature de la colère . . . . .	225
Cause et remèdes de la colère . . . . .	226
Des effets de la colère . . . . .	227

V. Traité des habitudes

Tableau synoptique général . . . . .	230
Nature des habitudes . . . . .	231
Du sujet des habitudes . . . . .	232
Formation des habitudes . . . . .	233
Accroissement des habitudes . . . . .	234
De la perte et de l'affaiblissement des habitudes . . . . .	235
De la distinction des habitudes . . . . .	236

	Pages
<b>VI. Traité des vertus</b>	
Tableau synoptique général . . . . .	238
De la nature des vertus . . . . .	239
Du sujet des vertus . . . . .	240
Des vertus intellectuelles . . . . .	241
Distinction entre les vertus morales et les intellectuelles . . . . .	242
Rapport des vertus morales avec les passions . . . . .	243
De la distinction des vertus morales entre elles . . . . .	244
Des vertus cardinales . . . . .	245
Des vertus théologales . . . . .	246
De la cause des vertus . . . . .	247
Du milieu des vertus . . . . .	248
De la connexion des vertus . . . . .	249
De l'égalité des vertus . . . . .	250
De la durée des vertus après cette vie . . . . .	251
Des dons . . . . .	252
Des béatitudes . . . . .	253
Des fruits de l'Esprit-Saint . . . . .	254

VII. Traité des vices et des péchés

Tableau synoptique général . . . . .	256
Nature des vices et des péchés . . . . .	257
De la distinction des péchés . . . . .	258
Gravité intrinsèque des péchés . . . . .	259
Gravité extrinsèque des péchés . . . . .	260
Du sujet des péchés . . . . .	261
Des causes en général du péché . . . . .	262
De l'ignorance comme cause du péché . . . . .	263
De la passion comme cause de péché . . . . .	264
De la malice comme cause de péché . . . . .	265
Dieu n'est pas cause de péché . . . . .	266
Du démon comme cause de péché . . . . .	267
Transmission du péché originel . . . . .	268
De l'essence du péché originel . . . . .	269
Du sujet du péché originel . . . . .	270
Des péchés capitaux comme causes de péché . . . . .	271
Des effets du péché sur notre nature . . . . .	272
De la tache du péché . . . . .	273
De la peine due au péché . . . . .	274
Du péché véniel comparé au mortel . . . . .	275
Du péché véniel considéré en lui-même . . . . .	276

VIII. Traité des lois

Tableau synoptique général . . . . .	278
De la nature des lois . . . . .	279
Des différentes sortes de lois . . . . .	280
Des effets de la loi . . . . .	281
De la loi éternelle . . . . .	282
De la loi naturelle . . . . .	283
De la loi humaine . . . . .	284
De la puissance de la loi humaine . . . . .	285
Du changement des lois . . . . .	286
De la loi ancienne . . . . .	287
Des préceptes de la loi ancienne . . . . .	288
Des préceptes moraux en général . . . . .	289
Du Décalogue . . . . .	290
Remarques sur les préceptes moraux . . . . .	291
Nature des préceptes cérémoniels . . . . .	292
Des causes des préceptes cérémoniels . . . . .	293
De la durée des préceptes cérémoniels . . . . .	294
Des préceptes judiciaires . . . . .	295
De la raison des préceptes judiciaires . . . . .	296
De la loi nouvelle ou évangélique . . . . .	297
Comparaison de la loi nouvelle avec l'ancienne . . . . .	298
Substance de la loi nouvelle . . . . .	299

IX. Traité de la grâce.

Tableau synoptique général . . . . .	302
Nécessité de la grâce pour faire le bien . . . . .	303
Nécessité de la grâce pour éviter le mal . . . . .	304
De l'essence de la grâce . . . . .	305
De la division de la grâce . . . . .	306
De la cause de la grâce . . . . .	307
Conditions de la justification . . . . .	308
Effets de la justification . . . . .	309
Objets propres du mérite . . . . .	310
Autres objets du mérite . . . . .	311

DEUXIÈME SECTION

I. Traité de la Foi.

Tableau synoptique général . . . . .	314
De son objet en général . . . . .	315
De son objet en particulier (Symbole) . . . . .	316
Nécessité de l'acte intérieur . . . . .	317
Objet et mérite de l'acte intérieur . . . . .	318
De l'acte de foi extérieur . . . . .	319
De la vertu de la foi . . . . .	320
De ceux qui ont la foi . . . . .	321
De la cause de la foi . . . . .	322
Des effets de la foi . . . . .	323
Du don d'intelligence . . . . .	324
Du don de science . . . . .	325
De l'infidélité . . . . .	326
Rapport avec les infidèles . . . . .	327



	Pages
De l'hérésie . . . . .	328
De l'apostasie . . . . .	329
Du blasphème en général . . . . .	330
Du blasphème contre l'Esprit-Saint . . . . .	331
Des vices opposés à la science et à l'intelligence . . . . .	332
Des préceptes de la foi . . . . .	335

## II. Traité de l'espérance

Tableau synoptique général . . . . .	336
Nature de l'espérance . . . . .	337
Du sujet de l'espérance . . . . .	338
Du don de crainte en lui-même . . . . .	339
Du don de crainte dans ses rapports . . . . .	340
Du désespoir . . . . .	341
De la présomption . . . . .	342
Des préceptes de l'espérance et de la crainte . . . . .	343

## III. Traité de la charité

Tableau synoptique général . . . . .	346
Nature de la charité . . . . .	347
Sujet et accroissement de la charité . . . . .	348
Degrés de la charité dans le sujet . . . . .	349
De l'objet de la charité . . . . .	350
De l'ordre de la charité envers Dieu, soi-même, le prochain . . . . .	351
De l'ordre de la charité à l'égard des parents . . . . .	352
Son acte principal ou la dilection . . . . .	353
De la joie . . . . .	354
De la paix . . . . .	355
De la miséricorde . . . . .	356
De la bienfaisance . . . . .	357
Nature de l'aumône . . . . .	358
Particularité de l'aumône . . . . .	359
De la correction fraternelle . . . . .	360
De la haine . . . . .	361
Du dégoût spirituel . . . . .	362
De l'envie . . . . .	363
De la discorde . . . . .	364
De la contention ou dispute . . . . .	365
Du schisme . . . . .	366
De la guerre . . . . .	367
De la querelle . . . . .	368
De la sédition . . . . .	369
Du scandale . . . . .	370
Des préceptes de la charité . . . . .	371
Du don de sagesse . . . . .	372
De la folie . . . . .	373

## IV. Traité de la prudence

Tableau synoptique général . . . . .	376
Nature de la prudence . . . . .	377
Objet de la prudence . . . . .	378
Sujets de la prudence . . . . .	379
Des parties de la prudence . . . . .	380
Parties intégrantes de la prudence . . . . .	381
Parties subjectives de la prudence . . . . .	382
Parties potentielles de la prudence . . . . .	383
Du don de conseil . . . . .	384
De l'imprudence . . . . .	385
De la négligence . . . . .	386
Vices opposés avec ressemblance . . . . .	387
Des préceptes de la prudence . . . . .	388

## V. Traité de la justice

Tableau synoptique général . . . . .	390
Du droit . . . . .	391
Nature de la justice . . . . .	392
Différence spécifique de la justice . . . . .	393
Particularités de la justice . . . . .	394
De l'injustice . . . . .	395
Du jugement . . . . .	396
Parties subjectives de la justice . . . . .	397
De la restitution . . . . .	398
De l'acception des personnes . . . . .	399
De l'homicide . . . . .	400
De la mutilation des membres . . . . .	401
Du vol . . . . .	402
De l'injustice des juges . . . . .	403
De l'injustice des accusateurs . . . . .	404
De l'injustice des accusés . . . . .	405
De l'injustice des témoins . . . . .	406
De l'injustice des avocats . . . . .	407
De la contumélie ou invective . . . . .	408
De la détraction . . . . .	409
Des rapports . . . . .	410
De la dérision ou moquerie . . . . .	411
De la malédiction . . . . .	412
De la fraude dans les achats et les ventes . . . . .	413
De l'usure dans les prêts . . . . .	414
Des parties intégrantes de la justice . . . . .	415
De ses parties potentielles . . . . .	416

### Parties potentielles de la justice

Tableau synoptique général . . . . .	417
De la religion en elle-même . . . . .	418
De la dévotion . . . . .	419
De la prière . . . . .	420

Suite de la prière . . . . .	421
De l'adoration . . . . .	422
Du sacrifice . . . . .	423
Des oblations et des prémices . . . . .	424
Des dîmes . . . . .	425
Nature du vœu . . . . .	426
Sujets et dispense du vœu . . . . .	427
Nature et usage du serment . . . . .	428
Obligation et dispense du serment . . . . .	429
De l'adjuration . . . . .	430
De la louange de Dieu . . . . .	431
Nature de la superstition . . . . .	432
Du culte illégitime . . . . .	433
De l'idolâtrie . . . . .	434
De la divination . . . . .	435
Des vaines observances . . . . .	436
De la tentation de Dieu . . . . .	437
Du parjure . . . . .	438
Du sacrilège . . . . .	439
De la simonie . . . . .	440

### Parties potentielles de la justice (suite)

Tableau synoptique général . . . . .	441
De la piété filiale . . . . .	442
Du respect . . . . .	443
De l'honneur ou dulia . . . . .	444
De l'obéissance . . . . .	445
De la désobéissance . . . . .	446
De la reconnaissance . . . . .	447
De l'ingratitude . . . . .	448
De la vengeance . . . . .	449
De la vérité ou sincérité . . . . .	450
Du mensonge . . . . .	451
De la dissimulation et de l'hypocrisie . . . . .	452
De la jactance . . . . .	453
De l'ironie ou fausse humilité . . . . .	454
De l'amitié ou affabilité . . . . .	455
De l'adulation ou flatterie . . . . .	456
De la contradiction . . . . .	457
De la libéralité . . . . .	458
De l'avarice . . . . .	459
De la prodigalité . . . . .	460
De l'épique ou équité . . . . .	461
Du don de piété . . . . .	462
Des préceptes de la justice . . . . .	463

## VI. Traité de la force

Tableau synoptique général . . . . .	466
Nature de la force . . . . .	467
L'homme fort . . . . .	468
Du martyr . . . . .	469
De la crainte . . . . .	470
Du défaut de la crainte . . . . .	471
De l'audace . . . . .	472
Des parties de la force . . . . .	473
De la magnanimité . . . . .	474
De la présomption . . . . .	475
De l'ambition . . . . .	476
De la vaine gloire . . . . .	477
De la pusillanimité . . . . .	478
De la magnificence . . . . .	479
De la lésinerie . . . . .	480
De la patience . . . . .	481
De la persévérance . . . . .	482
De la mollesse et de l'opiniâtreté . . . . .	483
Du don de force . . . . .	484
Des préceptes de la force . . . . .	485

## VII. Traité de la tempérance

Tableau synoptique général . . . . .	488
Nature de la tempérance . . . . .	489
De l'insensibilité de la tempérance . . . . .	490
Des parties de la tempérance . . . . .	491
De la honte ou pudeur . . . . .	492
De l'honnêteté . . . . .	493
De l'abstinence . . . . .	494
Du jeûne . . . . .	495
De la gourmandise . . . . .	496
De la sobriété . . . . .	497
De l'ivresse . . . . .	498
De la chasteté . . . . .	499
De la virginité . . . . .	500
De la luxure . . . . .	501
De la fornication simple . . . . .	502
Des autres espèces de la luxure . . . . .	503
De la continence . . . . .	504
De l'incontinence . . . . .	505
De la clémence et de la mansuétude . . . . .	506
De la colère . . . . .	507
De la cruauté . . . . .	508
De la modestie en général . . . . .	509
De l'humilité . . . . .	510
De l'orgueil . . . . .	511
Du péché du premier homme . . . . .	512
Des peines du premier péché . . . . .	513
De la tentation de nos premiers parents . . . . .	514
De l'amour de l'étude . . . . .	515



	Pages
De la curiosité. . . . .	516
Des mouvements extérieurs. . . . .	517
De la tenue du corps. . . . .	518
Des préceptes de la tempérance. . . . .	519

VIII. Traité des états de perfection

Tableau synoptique général. . . . .	522
Nature de la prophétie. . . . .	523
De la cause de la prophétie. . . . .	524
Du mode et de la connaissance prophétique. . . . .	525
De la division de la prophétie. . . . .	526
Du ravissement. . . . .	527
Du don des langues. . . . .	528
Du don de la parole. . . . .	529
Du don des miracles. . . . .	530
Division de la vie. . . . .	531
De la vie contemplative. . . . .	532
De la vie active. . . . .	533
De la comparaison entre ces deux vies. . . . .	534
Des états en général. . . . .	535
De l'état de perfection en général. . . . .	536
De la perfection de l'épiscopat. . . . .	537
Nature de l'état religieux. . . . .	538
Les trois vœux. . . . .	539
De ce qui est permis aux religieux. . . . .	540
De la variété des Ordres religieux. . . . .	541
Facilité de l'entrée en religion. . . . .	542
Aptitude pour entrer en religion. . . . .	543
Remarques sur l'entrée en religion. . . . .	544

TROISIÈME PARTIE

I. Traité de l'Incarnation

Premier tableau synoptique général. . . . .	546
Convenance de l'Incarnation. . . . .	547
De l'union du Verbe en elle-même. . . . .	548
Suite de l'union du Verbe en elle-même. . . . .	549
De l'union quant à la personne divine. . . . .	550
De l'union quant à la nature humaine. . . . .	551
De l'union quant aux parties. . . . .	552
De l'ordre de l'assomption. . . . .	553
De la grâce du Christ comme individu. . . . .	554
Suite de la grâce du Christ comme individu. . . . .	555
De la grâce du Christ comme chef. . . . .	556
De la science du Christ en général et en particulier. . . . .	557
De la science bienheureuse du Christ. . . . .	558
De la science infuse du Christ. . . . .	559
De la science acquise du Christ. . . . .	560
De la puissance de l'âme du Christ. . . . .	561
Des imperfections corporelles du Christ. . . . .	562
Des imperfections de l'âme du Christ. . . . .	563
Communication des idiomes. Propositions vraies. . . . .	564
— — — Propositions fausses. . . . .	565
De l'unité de l'être du Christ. . . . .	566
De la volonté du Christ. . . . .	567
Des opérations du Christ. . . . .	568
De la soumission du Christ envers son Père. . . . .	569
De la prière du Christ. . . . .	570
Du sacerdoce du Christ. . . . .	571
De l'adoption du Christ. . . . .	572
De la prédestination du Christ. . . . .	573
De l'adoration du Christ. . . . .	574
Du Christ comme médiateur. . . . .	575
Second tableau synoptique général. . . . .	576
Sanctification de la B. V. Marie. . . . .	577
De la virginité de la B. Vierge. . . . .	578
Du mariage de la Mère de Dieu. . . . .	579
De l'annonciation de la B. Vierge. . . . .	580
De la matière de la conception du Sauveur. . . . .	581
Du principe actif de la conception du Christ. . . . .	582
Du mode et de l'ordre de la conception du Christ. . . . .	583
De la perfection de l'enfant conçu. . . . .	584
De la naissance du Christ. . . . .	585
De la manifestation de la naissance du Christ. . . . .	586
De la circoncision du Christ. . . . .	587
Du baptême de saint Jean. . . . .	588
Du baptême du Christ. . . . .	589
Du genre de vie du Christ. . . . .	590
De la tentation du Christ. . . . .	591
De la doctrine du Christ. . . . .	592
Des miracles du Christ en général. . . . .	593
De chaque genre de miracles du Christ. . . . .	594
De la transfiguration. . . . .	595
De la passion du Christ. Supplice. . . . .	596
— — — Douleur. . . . .	597
— — — Circonstances. . . . .	598
De la cause efficiente de la Passion. . . . .	599
Du mode et de l'effet de la Passion. . . . .	600
Des effets de la Passion. . . . .	601
De la mort du Christ. . . . .	602
De la sépulture du Christ. . . . .	603
De la descente du Christ aux enfers. . . . .	604
De la résurrection du Christ. . . . .	605
Des qualités du Christ ressuscité. . . . .	606
De la manifestation de la résurrection. . . . .	607
De la résurrection du Christ comme cause de la nôtre. . . . .	608
De l'ascension du Christ. . . . .	609
De la place du Christ au ciel. . . . .	610
Du pouvoir judiciaire du Christ. . . . .	611

II. Traité des Sacrements en général

Tableau synoptique général. . . . .	614
Nature des sacrements. . . . .	615
De la nécessité des sacrements. . . . .	616
De la grâce sacramentelle. . . . .	617
Du caractère sacramentel. . . . .	618
De l'auteur des sacrements. . . . .	619
Des ministres des sacrements. . . . .	620
Du nombre des sacrements. . . . .	621

III. Traité du Baptême et de la Confirmation

Tableau synoptique général. . . . .	624
Baptême. Nature du Baptême. . . . .	625
Suite de la nature du Baptême. . . . .	626
Des ministres du Baptême. . . . .	627
Du Baptême des adultes. . . . .	628
Du Baptême des enfants. . . . .	629
Effets directs du Baptême. . . . .	630
Effets relatifs du Baptême. . . . .	631
De la circoncision. . . . .	632
Des préparatifs du Baptême. . . . .	633
Confirmation. En elle-même. . . . .	634
Des choses qui s'y rapportent. . . . .	635

IV. Traité de l'Eucharistie

Tableau synoptique général. . . . .	638
Nature de l'Eucharistie. . . . .	639
De la matière de l'Eucharistie. . . . .	640
De la conversion du pain et du vin. . . . .	641
Comment le Christ est dans l'Eucharistie. . . . .	642
Des accidents eucharistiques. . . . .	643
De la forme de l'Eucharistie. . . . .	644
Des effets de l'Eucharistie. . . . .	645
De ceux qui communient. . . . .	646
Notions complémentaires sur la communion. . . . .	647
De l'usage que le Christ en a fait. . . . .	648
Du ministre de l'Eucharistie. . . . .	649
Des mauvais ministres. . . . .	650
Du rit de l'Eucharistie. . . . .	651

V. Traité de la Pénitence

Premier tableau synoptique général. . . . .	654
Nature de la Pénitence. . . . .	655
Suite. Considérations sur ce sacrement. . . . .	656
De la Pénitence comme vertu. . . . .	657
De la rémission des péchés mortels. . . . .	658
De la rémission des péchés véniels. . . . .	659
Du retour des péchés remis. . . . .	660
Du recouvrement des vertus. . . . .	661
Des parties de la Pénitence en général. . . . .	662
De la nature de la contrition. . . . .	663
De l'objet de la contrition. . . . .	664
De l'étendue de la contrition. . . . .	665
De la durée de la contrition. . . . .	666
De l'effet de la contrition. . . . .	667
De la nécessité de la confession. . . . .	668
De la nature de la confession. . . . .	669
Du ministre de la confession. . . . .	670
Des qualités de la confession. . . . .	671
Des effets de la confession. . . . .	672
Du sceau de la confession. . . . .	673
Définition de la satisfaction. . . . .	674
De la possibilité de la satisfaction. . . . .	675
De la qualité de la satisfaction. . . . .	676
Des moyens de satisfaire. . . . .	677
Second tableau synoptique général. . . . .	678
Des sujets de la Pénitence. . . . .	679
Existence du pouvoir des clefs. . . . .	680
De l'effet des clefs. . . . .	681
Du ministre des clefs. . . . .	682
Des sujets du pouvoir des clefs. . . . .	683
Nature de l'excommunication. . . . .	684
Des auteurs et des sujets de l'excommunication. . . . .	685
Des rapports avec les excommuniés. . . . .	686
De l'absolution de l'excommunication. . . . .	687
Des indulgences en elles-mêmes. . . . .	688
De ceux qui peuvent accorder les indulgences. . . . .	689
De ceux qui peuvent gagner les indulgences. . . . .	690
Du rit de la pénitence solennelle. . . . .	691

VI. Traité de l'Extrême-Onction

Tableau synoptique général. . . . .	694
Institution de ce sacrement. . . . .	695
De la matière et de la forme de ce sacrement. . . . .	696
Effet de ce sacrement. . . . .	697
Du ministre de ce sacrement. . . . .	698
Des sujets de ce sacrement. . . . .	699
De sa réitération. . . . .	700

VII. Traité de l'Ordre

Tableau synoptique général. . . . .	702
De la nature de l'Ordre. . . . .	703
De l'effet de l'Ordre. . . . .	704
Des qualités requises dans les ordinants. . . . .	705

	Pages
Des sept Ordres . . . . .	706
Du ministre de l'Ordre . . . . .	707
Des empêchements de l'Ordre . . . . .	708
De ce qui se rattache à l'Ordre . . . . .	709

VIII. Traité du Mariage

Tableau synoptique général . . . . .	712
Du mariage comme fonction naturelle . . . . .	713
Du mariage comme sacrement . . . . .	714
Des fiançailles . . . . .	715
De la définition du Mariage . . . . .	716
Du consentement au mariage . . . . .	717
Du consentement confirmé . . . . .	718
Du consentement forcé et conditionnel . . . . .	719
De l'objet du consentement . . . . .	720
Des biens du mariage . . . . .	721
Des empêchements en général . . . . .	722
De l'empêchement de l'erreur . . . . .	723
De l'empêchement de la condition . . . . .	724
Des empêchements du vœu et de l'Ordre . . . . .	725
De l'empêchement de consanguinité . . . . .	726
De l'affinité . . . . .	727
De l'empêchement d'affinité . . . . .	728
De l'empêchement de la parenté spirituelle . . . . .	729
De la parenté légale ou adoption . . . . .	730
De l'impuissance et autres empêchements . . . . .	731
De la disparité du culte . . . . .	732
De l'empêchement du crime . . . . .	733
De l'empêchement du vœu solennel . . . . .	734
De l'empêchement de la fornication . . . . .	735
Des secondes noces . . . . .	736
Du devoir conjugal . . . . .	737
De la polygamie . . . . .	738
De la bigamie . . . . .	739
Du libelle de répudiation . . . . .	740
Des enfants illégitimes . . . . .	741

IX. Traité de la fin du monde

Tableau synoptique général . . . . .	744
Du lieu des âmes après la mort . . . . .	745
De l'état de l'âme séparée du corps . . . . .	746
De l'état des enfants morts sans baptême . . . . .	747
De l'existence du purgatoire . . . . .	748
De l'état des âmes du purgatoire . . . . .	749
Des suffrages et de leur efficacité . . . . .	750
De ceux à qui servent les suffrages . . . . .	751
Des principaux suffrages . . . . .	752
Du mode des suffrages . . . . .	753
De l'invocation des saints . . . . .	754
Des signes de la fin du monde . . . . .	755
Du feu de la fin du monde . . . . .	756
Des effets de ce feu . . . . .	757
De la résurrection des corps . . . . .	758
De la cause de la résurrection . . . . .	759
Du temps et du mode de la résurrection . . . . .	760
Du point de départ de la résurrection . . . . .	761
Identité des corps ressuscités . . . . .	762
De l'intégrité des corps ressuscités . . . . .	763
Des qualités des corps ressuscités . . . . .	764
De l'impassibilité des corps glorieux . . . . .	765

	Pages
De la subtilité des corps glorieux . . . . .	766
De l'agilité des corps glorieux . . . . .	767
De la clarté des corps glorieux . . . . .	768
De l'état des corps des damnés . . . . .	769
De la connaissance des mérites . . . . .	770
Du jugement général . . . . .	771
De ceux qui jugeront . . . . .	772
De ceux qui seront jugés . . . . .	773
De la forme du Christ au jugement . . . . .	774

X. Traité de la vie éternelle

Tableau synoptique général . . . . .	776
De l'état du monde après le jugement . . . . .	777
De la vision de l'essence divine . . . . .	779
De la béatitude des saints . . . . .	798
Des saints par rapport aux damnés . . . . .	780
Des dots des bienheureux . . . . .	781
Ce qu'on entend par auréoles . . . . .	782
De ceux qui ont droit à l'auréole . . . . .	783
Les trois auréoles . . . . .	784
De la peine des damnés . . . . .	785
De la volonté des damnés . . . . .	786
De l'intellect des damnés . . . . .	787
De la miséricorde et de la justice par rapport aux damnés . . . . .	788

APPENDICES

Tableau synoptique général . . . . .	790
De la conscience . . . . .	791
Des sacramentaux . . . . .	792
De la religion en général . . . . .	793
Nature et possibilité de la révélation . . . . .	794
Sa nécessité . . . . .	795
Prophéties . . . . .	796
Miracles . . . . .	797
Existence d'une religion révélée . . . . .	798
Origine de l'Eglise . . . . .	799
Sa constitution . . . . .	800
De la vraie Eglise . . . . .	801
Ses privilèges . . . . .	802
Primauté de saint Pierre . . . . .	803
Primauté des Papes . . . . .	804
Nature de cette primauté . . . . .	805
Infailibilité du Pape . . . . .	806
De l'Ecriture Sainte . . . . .	807
De la tradition . . . . .	808
De la raison humaine . . . . .	809
Histoire générale . . . . .	810
Les Pères, les théologiens, les philosophes . . . . .	811
Commandements de l'Eglise en général . . . . .	812
I <sup>er</sup> Commandement . . . . .	813
II <sup>e</sup> Commandement . . . . .	814
III <sup>e</sup> Commandement . . . . .	815
IV <sup>e</sup> Commandement . . . . .	816
V <sup>e</sup> Commandement . . . . .	817
VI <sup>e</sup> Commandement . . . . .	818
Année liturgique . . . . .	819
Des censures. De l'excommunication . . . . .	820
Suspense, déposition, dégradation, interdit . . . . .	821
Des irrégularités . . . . .	822



---

NICE  
IMPRIMERIE DU PATRONAGE SAINT-PIERRE  
*1, Place d'Armes*

---

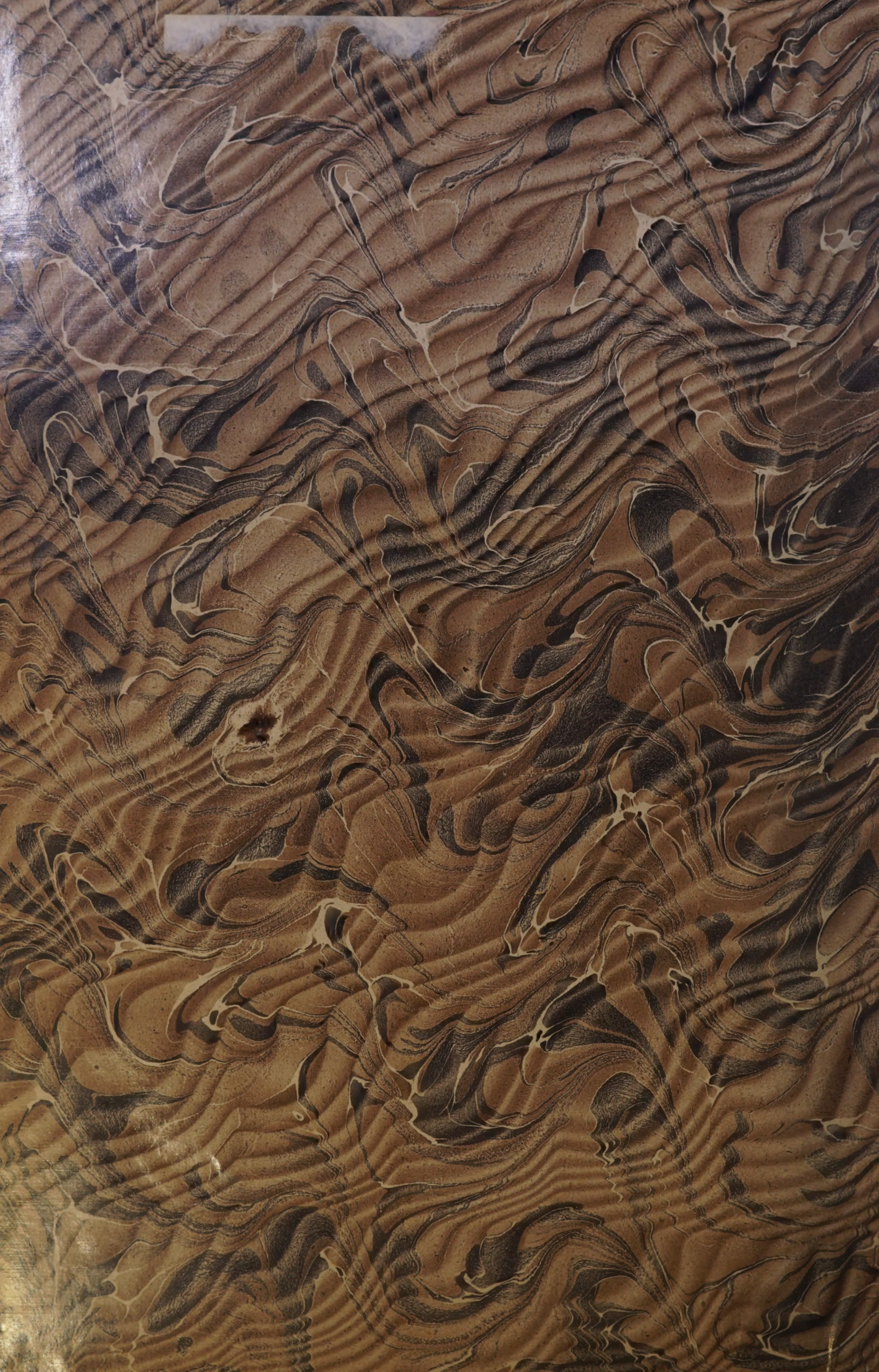














3 2400 00163 5592

PRINTED IN U.S.A.

**GTU Library**  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.



